

Kalligram



VAJDA MIHÁLY
UTAM MARXTÓL

VAJDA MIHÁLY
VÁLOGATOTT MŰVEI
Sorozatszerkesztő: Sümegi István

Megjelent:
Fiatalkori írások

Előkészületben:
Rejtekkutak a posztmodernben

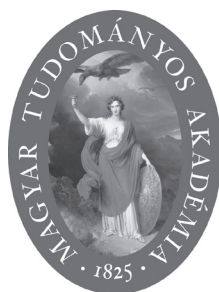
VAJDA MIHÁLY

UTAM MARXTÓL

V Á L O G A T O T T M Ű V E I

KALLIGRAM
2015

A kiadvány a Magyar Tudományos Akadémia támogatásával készült



© Vajda Mihály, 2015
ISBN 978-80-8101-808-4

TARTALOM

VÁLTOZÓ EVIDENCIÁK	11
SZEMBESÍTÉS	13
Szembesítés	13
TASZÍTÁSOK ÉS VONZÁSOK	58
Az emberiség funkcionáriusa	58
Filozófia: megszüntetve és megőrizve	75
VILÁGNÉZET ÉS ÍZLÉS	115
Gondolatok a festészet ürügyén	115
<i>Ízlésítélet és esztétikai ítélet</i>	115
<i>Mi konstituálja a festői alkotást?</i>	128
<i>Festészet és világbábrázolás</i>	147
<i>A festészeti illuzionizmus és a polgári világ esztétikai ítélete</i>	168
KÖTÉS ÉS OLDÁS	179
Karl Korsch: Marxismus and Philosophie	179
Antonio Gramsci – a filozófus	194
A dialektika nyomában (Lukács 1918–1919-ben)	210
A közvetítés mítosza és valósága	264
A szabadság és az erkölcs antinómiái	300
BÚCSÚ A MARXIZMUSTÓL?	335
Hogyan lehetséges ma materiális értékvetika?	335
Lehet-e a filozófus az emberiség funkcionáriusa?	386
MARX UTÁN SZABADON, AVAGY MIÉRT NEM VAGYOK MÁR MARXISTA	439
Előszó	441

Bevezetés	442
A marxizmus és Kelet-Európa. Levélféle barátaimnak	459
Hozzárendelt tudat és osztályelemzés: elmélet versus empíria	491
Szocializmus és állam (Elmélet és gyakorlat)	499
Az értelmiségi osztály és a társadalmi önmegismerés lehetősége	519
Utószó	548
Önéletrajz	555

AZ OROSZ SZOCIALIZMUS KÖZÉP-EURÓPÁBAN 563

ELŐSZÓ	565
I. FEJEZET – KÍSÉRLET A STRUKTÚRTÁT FELTÁRÓ SZOCIALIZMUSÉRTELMEZÉSEK ÖSSZEFOGLALÁSÁRA 1978-BÓL	568
Alternatíva-e a kádárizmus?	568
II. FEJEZET – EGY OLYAN STRUKTÚRA ELEMZÉSE, AMELY NEM HAGYTA FIGYELMEN KÍVÜL A HAGYOMÁNYOKAT	584
A sztratókrácia	584
I. EXKURZUS – A GLASZNOSZTY – ÖRDÖGI KÖR	608
Lesz-e Oroszország európai?	608
III. FEJEZET – A STRUKTURÁLIS LÁTÁSMÓD KRITIKÁJA	616
A létező szocializmus a hagyományok fényében	617
II. EXKURZUS – JELENTÉS A MAGYAR KÖZÁLLAPOTOKRÓL 1981-BŐL	638
Realizmus és lényeglátás (a Bibó-émlékkönyv)	639
IV. FEJEZET – KELET-KÖZÉP-EURÓPAI PERSPEKTÍVÁK	669
Totalitarizmus versus paternalizmus	670
V. FEJEZET – MI IS HÁT A KOMMUNIZMUS?	702
Mire válasz a létező szocializmus?	703
VI. FEJEZET – ÖSSZEFOGLALÁS HELYETT	716
Felelőtlen vázlat Közép-Európáról: nosztalgia vagy remény?	716
III. EXKURZUS – UTÓSZÓ HELYETT	731
Megcsalt nembeliség vagy megvalósult orosz történelem?	731

A KELET-EURÓPAI RENDSZER VÁLSÁGA
ÉS A MAGYAR ÉRTELMISÉG: POLITIKAI ESSZÉK 743

Az értelmiség védelmében (Levél Kenedi Jánoshoz)	745
A reformgondolkodás vége	755
A kelet-európai rendszer válsága és a magyar értelmiség	759
Újfajta kapitalizmus-e a létező szocializmus?	768
Vállalni 56-ot (Felszólalás a másként gondolkodók firenzei konferenciáján)	774
Civil társadalom és demokrácia	777
Levél Lengyelországról Laura Boellának	790
Ellenzék vagy kritikai nyilvánosság? (Reflexiók Kis János cikkéhez)	796

KÖTETBEN MEG NEM JELENT ÍRÁSOK A SZAMIZDAT
KORSZAKBÓL 807

Előszó <i>A fasizmusról</i> angol kiadáshoz	809
Elmélkedések az elfogultságról	812
Két párbeszéd és egy monológ – tanulságok nélkül	821

A TÖRTÉNELEM VÉGE? 833

ELŐSZÓ 835

I. „HÁTTÉR” 843

FORRADALOM ÉS ÖSSZEOMLÁS 843

A forradalom és az európai örökség 843

A létező összeomlása 850

Hol van már a tavalyi kommunizmus? 864

ÉRTELMEZÉSEK 871

Volt-e kommunista elit? 871

<i>Közép-Európa egy kivételezett és kivételes látású utazó szemével</i>	879
<i>Hatalom és autonómia</i>	890
MODERNITÁS ÉS LIBERALIZMUS	900
<i>A totalitárius rendszerek és a munkásság</i>	900
<i>Modernitás és liberalizmus</i>	912
<i>Minek nevezzetek?</i>	921
<i>A világtörténelem vége avagy a posztmodern kezdete?</i>	926
II. A „KÖZTES” EURÓPÁBÓL TEKINTVE	935
Mi lesz veled, Szovjet Birodalom?	935
Megoldás a falomlás?	943
Miért van még mindig németkérdés?	951
Lesz-e demokratikus Németország?	956
III. KÉRDŐJELEK	964
Értelmiségi vagy politikus?	964
Egy liberális urbánus bizonytalankodó elmélkedései arról, hogy végül is van-e bármiről is szó?	973
Miért van nálunk még mindig zsidókérdés?	981
Közös gondjaink?	992
Állam és egyház a poszttotalitárius társadalomban	1006
FÜGGELÉK	1019
<i>A Változó evidenciák tartalomjegyzéke</i>	1021
<i>A kelet-európai rendszer válsága és a magyar értelmiség: politikai esszék tartalomjegyzéke</i>	1022
<i>A State and Socialism tartalomjegyzéke</i>	1023
A SZERKESZTŐ UTÓSZAVA	1024
NÉVMUTATÓ	1028

VÁLTOZÓ EVIDENCIÁK



SZEMBESÍTÉS

SZEMBESÍTÉS

...aki nem a maga, hanem a többiek „érdektelensége” miatt szkeptikus, az filozófiailag nem „szkeptikus”, hanem a „konkrét egyedi történelemhez” tartozó kérdést tesz fel.

Gramsci

Il y a moins un sens de l'histoire qu'une élimination du nonsens.

Merleau-Ponty

LOUIS: Furcsák ezek az új barátaink. Rokonszenves, elkötelezett emberek, baloldaliak, forradalmárok, s ugyanakkor fenomenológusok. Mit akarnak ezek Husserltől?

ANDRÁS: Nem olyan régen még én is furcsállottam ezt a „kettősséget”. Ma már azonban semmi furcsát nem találok ebben – nem is érzem kettősségnek. Félre ne érts: ma is marxista vagyok, a marxizmust ma is a kor adekvát világnézetének tekintem. Nehogy azt hidd azonban, hogy új barátaink másképpen vannak ezzel. Amióta forradalmárok, marxisták is.

L.: Marxisták? De hiszen fenomenológusok. Nem vitatom, jól ismerik Marxot, a marxizmus sok vonatkozását beépítették filozófiájukba. De három napja, hogy együtt vagyunk, egyebet sem hallok tőlük, mint „epoché”, „intencionalitás”, „telosz” meg ilyesmi. Nem ők az elsők a marxizmus történetében, akik szükségét érzik, hogy „filozófiailag kiegészítsék” Marxot. Ezek a kísérletek azonban mindig csődöt mondtak. Bizonyos vagyok benne, hogy nem járnak másképp fenomenológus barátaink sem.

A.: Én távolról sem vagyok olyan bizonyos ebben. Gondold meg, mi is mindig a „marxizmus reneszánszáról” beszélünk. S a reneszánsz szónak itt sem szabad szó szerinti értelmet tulajdonítanunk. Egyikünk sem kíván „marxológus” lenni. Fontos feladatnak tekintem ugyan Marx eredeti gondolatainak filológiai rekonstrukcióját, de éppen, mert marxista vagyok, nagyon jól tudom, hogy ennek a rekonstrukciónak is csak akkor van értelme, ha egyben feleletet adunk az „égető életproblémákra”. S feleletet adni számomra egyértelműen azt jelenti, hogy olyan elméletet igyekszünk kidolgozni, amely, ha teoretikusan nem is feltétlenül koherens – ezt úgysem érjük el soha, s elvi okokból –, de az általunk elképzelt új világot teremtő gyakorlat részévé lesz.

L.: Ebben egyetértünk. De mi köze mindennek a fenomenológiához?

A.: Nos hát: miért tartjuk lehetetlennek, hogy a marxizmus megújulásához a fenomenológia is hozzájárulhat? Igaz, nem ez az első kísérlet a marxizmus ilyen vagy olyan „kiegészítésére”. S nekem is az az álláspontom, hogy az eddigi ilyen kísérletek csődbe jutottak. Ez azonban nem ok arra, hogy eleve lehetetlennek tekintsük: bizonyos „idegen” gondolatok megtermékenyítőén hathatnak a marxizmusra. Feltéve, hogy kiindulópontjuk nem gyökeresen ellentétes az övével. Ezt azonban minden egyes konkrét esetben külön-külön kell megvizsgálnunk. A századforduló táján jelentkező ilyen kísérletekkel kapcsolatban Gramsci joggal mondotta, hogy a gyakorlat filozófiája „elegendő önmagának”. Fenomenológus barátaink különben nem is akarják a marxizmust az égvilágon semmivel sem kiegészíteni. A fenomenológiát csupán eszköznek tekintik, melynek segítségével „mindig újból és újból” eljuthatunk „magához a dologhoz”. Mindig újból és újból – ez számunkra is alapvetően fontos. Abból indulunk ki, hogy maga a marxizmus is dogmává merevedhet, fetisiztikussá válhat...

L.: Ebben én is egyetértek velük.

A.: ...és hogy az újból ránk telepedő fetisiztikus absztrakciókat a permanens gyakorlattá tett fenomenológiai epochában, amikor viszszajutunk „magához a dologhoz”, mindig újból és újból le kell bontanunk. Engedj meg egy furcsa fogalmazást: barátaink többsége

számára a fenomenológia nem jelent többet, mint az adottat tagadó világfelfogás – ma a marxizmus – „permanens reneszánszát”.

L.: Meggyőztél volna, ha nem érezném úgy, hogy leegyszerűsítetted a dolgot. Hallgatom őket három napja, figyelem, miről beszélnek. Sokkal több van gondolataikban Husserlből, mint állítod. Jó néhány megfogalmazásukkal egyszerűen nem tudok mit kezdeni.

A.: Egy kérdést valóban el kell döntenünk. Arra az álláspontra helyezkedünk-e, hogy a marxizmusnak csak egyetlen „autentikus interpretációja” létezik, s ebben az esetben nem csupán Pietro vagy Charles egyes megfogalmazásaival állunk szemben tanácstalanul, hanem számos olyan barátunk jó néhány gondolatával is, aki soha nem volt fenomenológus, a marxizmusban nőtt fel. Akkor mi ketten sem fogunk tudni semmit sem kezdeni egymással. Akkor mindegyikünk köteles kidolgozni a „maga” marxizmusát a legapróbb részletekig...

L.: Jó, jó. El ne magyarázd. Már első találkozásunkkor megegyeztünk abban, hogy magukat a dolgokat vitatjuk.

A.: Tehát már első találkozásunkkor megegyeztünk abban, hogy mindketten fenomenológus marxisták vagyunk. Észrevetted, mit mondtál?

L.: Igen, „magukat a dolgokat”.

A.: Ha pedig így van, el kell fogadnunk, hogy egyesek Husserlen is felnőhetnek marxista gondolkodóvá. Vitatkozni fogunk velük. Egyikükkel ezen, másikkal azon. Ahogyan egymással is hajba kapunk. De semmi okunk kétségbe vonni a marxizmusukat.

L.: Engedd meg, azt jelenti ez, hogy feladtad a Husserl-kritikádat? Ha jól tudom, éveken keresztül mást sem csináltál, mint a fenomenológiát bíráltad.

A.: Nehéz kérdés. Igen is, meg nem is. Nem tartom hibásnak (persze nem a részletekről beszélek), csupán egyoldalúnak. Nem tudom, egyetértünk-e abban, hogy a ma még élő, a ma filozófiájában ható gondolkodókat nem lehet önmagukból, pusztán abból, amit leírtak, megítélni. Minél inkább távolodunk a múltba, annál egyszerűbb a filozófiatörténész feladata. Egy már végképp letűnt korszak gondolkodóját könnyű megítélni... Könnyű? Persze azt sem könnyű. Hiszen megítélésünk annak függvénye, miként értelmezzük azt a vilá-

got, amelynek gondolkodója. S ez a megítélés mindig az élő jelenből történik.

L.: Ezt a kifejezést mintha már hallottam volna.

A.: Az igazán nem kizárt. A ma délelőtti ülésen nem voltam jelen. Francescónak az idő kérdéséről szóló referátumában bizonyára milliószor elhangzott az „élő jelen” husserli terminusa. Tudatosan használtam. Jónak tartom. Husserl időelméletét tekintem a legjobbnak mindabból, amit eddig erről a témáról elmondtak. De azt hiszem, hogy – legalábbis a dolognak általam említett vonatkozását – Marxban is megtalálhatod. Marxnak az ember meg a majom anatómiájára vonatkozó megállapítását ugyanebben a szellemben értelmezem. Ha jól emlékszem, a hasonlat arra vonatkozott, hogy a kapitalizmust megelőző formációkat csak a kapitalista formációt elemezve érthetjük meg. Ez szerintem nem azt jelenti, hogy Marx szerint a megelőző formációk „lényege” lett volna az, ami bennük a kapitalizmus felé mutat. És ha soha nem lett volna a majomból ember? Marx aforizmája – számomra legalábbis – azt jelenti, hogy az ember a jelenhez való viszonyában „választja meg” a maga múltját. Természetesen nem a semmiből. Sartre-ra való hivatkozásom nem jelenti azt, hogy egyetértének vele. Nem a semmiből: az adott összefüggésben pl. A feudalizmusnak ugyan nem lényege, hogy kapitalizmussá válik, a kapitalizmus létrejöttének feltételei azonban megvoltak benne. Minderre csak azért tértem ki, mert segít megvilágítani az előbbi problémát. Ebben az értelemben tehát, mondjuk, a Platónhoz való viszonyom is a jelent illető állásfoglalásom függvénye, nem kevésbé, mint a Husserlhez való. Platón vonatkozásában azonban egyvalami többé-kevésbé egyértelműen tisztázható: hogy mit jelentett Platón a maga kortársai, illetve mindazon gondolkodók számára, akik utána, de még „ugyanabban a világban” éltek. A többé-kevésbé kortárs gondolkodók esetében azonban nem ez a helyzet. Amikor én a fenomenológiával kezdtem foglalkozni, Husserl egyedüli örököseinek az egzisztencializmus és más irracionalista filozófiák tűntek (hogy olyan gondolkodókat, mint pl. Merleau-Ponty, ugyancsak egzisztencialistának tekintettem, az már más kérdés!), nem volt teljes egészében jogosulatlan tehát Husserlt belőlük kiindulva megközelíteni.

Akkor is tudtam, hogy Husserl milyen felháborodottan utasította el Scheler vagy Heidegger filozófiáját. Ez jogában állott. De senki sem tagadhatja, hogy az utóbbiak belőle születtek. S bizonyos határok között minden gondolkodó „felelős” azért, amivé filozófiája lesz (persze csak bizonyos határok között: ha az, ami belőle létrejött, nem kifejezett meghamisítása gondolatainak). Husserl azonban nemcsak a modern egzisztencializmus minden változatának – a legjobboldalibbnak is – a megszületésében játszott szerepet hanem a radikális baloldali „új fenomenológia” létrejöttében is. Ennek a ténynek magát a Husserl-képet is meg kell határozni.

L.: Sejtheted, az utóbb kifejtettekkel szemben lennének ellenvetéseim. Hogy a te Husserl-képedet befolyásolják számodra új – vagy valóban új – történelmi tények, azt nem vitathatom, ez maga is ténykérdés. Még csak azt sem vitatom, hogy az ilyesmiben nem állsz egyedül. Nem volt még olyan gondolkodó, akit az utókor ne magyarázott volna százféleképpen. Ez a tény volt az alapja annak a régi megegyezésünknek, hogy Marx vonatkozásában sem az „autentikus interpretációt” fogjuk vitánkban keresni. Hogy azonban „önmagában véve” ne egy és csak egy helyes interpretáció léteznék, azt nem fogadhatom el.

Erich: Tíz éve nem találkoztunk, Pietro. Nem ismerek rád. Amikor legutóbb Bolognában elváltunk egymástól, te még fenomenológus voltál. Elmúlt tíz év, és harcos marxista lettél. A fenomenológiából nem maradt más nálad, mint néhány terminus. De azt hiszem, ha a mögöttük lévő tartalmakat vitatnánk, kiderülne, hogy nincs másról szó: ezen a nyelven tanultad meg beszélni a filozófiát.

Pietro: Valóban marxista lettem. Ehhez azonban egy percre sem kellett megtagadnom a fenomenológiát. Én – talán furcsán hangzik – a *Krízis*ből tanultam a marxizmust. De tréfán kívül: engem – s nem egy barátomat – az vezetett el a marxizmushoz, hogy megkíséreltük tisztességesen végiggondolni Husserlt. No persze, ez önmagában még nem elegendő. Mindannyian pokolnak éreztük ezt a világot...

E.: Én talán paradicsomnak?

P.: ...és nem akartunk beletörődni abba, hogy ebből csak egyesek számára, a „kivételezettek” számára van és lehetséges kiút. Az epochében nem a világ fölé akarunk emelkedni. Meg akarjuk általa változtatni a világot.

E.: Nem emlékszem, hogy beszéltünk-e erről annak idején: én marxista-ként kezdtem. Egyetemi hallgató koromban. Nagyon lelkesedtem az öreg szakállas tanaiért. És mire mentem vele? Nem, öregem, a marxizmus halott. Azt hiszed, rákényszerítheted az emberekre a forradalmat? Azt hiszed, rákényszerítheted őket arra, hogy szembenézzenek a világgal és önmagukkal, ha ezért a legcsekélyebb áldozatot is kell hozniuk? Csak egészen rendkívüli történelmi körülmények között – amikor a létezés már tömegméretekben elviselhetetlen – tűnik úgy egy pillanatra, hogy az emberek túlnéznek mindennapjaikon. De ez is csak látszat. Vannak pillanatok, amikor *úgy tűnik*, mintha az ember feláldozná mindennapjainak kényelmes – önmaga létével szembenézni képtelen – elveszettségét, mintha hajlandó lenne nem becsapni önmagát. De ez csak látszat, mondom. Feláldoz valamit, ami már szinte nincs is, hogy majd újból berendezhesse magának a kényelem kisszerű világát. Magam is süket és vak voltam, míg marxista voltam. Nem hallottam üres fecsegésüket. Azt hittem, szenvednek. De ne hidd. Jól érzik magukat. És akkor nyugodtam meg, amikor megértettem: nem is lehet másképpen. A Másik arra jó, hogy ne kelljen szembenézni önmagunkkal. Hogy ne kelljen tudomásul vennünk: magunk vagyunk. A marxizmus alapvető ellentmondása: társadalmi megoldást keres azokra a problémákra, amelyek éppen abból fakadnak, hogy az ember a társadalomba menekül önmaga elől. Te elfelejtetted Husserlt. Az ember monász. Önmaga van – más monászok között. Mernie kell önmagának lennie. Mernie kell „solus ipse”-nek lennie. A szolipszizmuszal úzótt ismeretelméleti hókuszpókuszoknak semmi értelmük sincs. Az egyedüllét ontológiai meghatározottság. Az ember nincs egyedül a világban, de önmaga van a világban, ha mer önmaga lenni.

P.: Én felejtettem el Husserlt? Te nem értetted meg soha. Az ember monász. Egyszeri és megismételhetetlen. Önmagát határozza meg. Akkor is, ha a mindennapok fetiszizálódott világában úgy tűnik, mintha egy transzcendens világ függvénye volna.

E.: Hát ezt mondom én is! De hogy az ördögbe képzeled, hogy társadalmi úton felszámolhatod ezt a látszatot? Fel akarod függeszteni a mindennapi életet?

P.: Várj egy pillanatra. Egészen különböző dologról beszélünk. A monás meghatározza önmagát és világát. Akkor is ő határozza meg, ha abban a hitben él, hogy ő az, aki meghatározott. És éppen, amikor alámerül a szolipszizmusba, akkor döbben rá: ő nem lenne ő, ha a Másik nem létezne, s a Másik sem lenne az, aki, ha őrá nem lenne vonatkozása. Éppen ha szembenéz önmagával, vagyis egyszersmind a Másikra való kikerülhetetlen vonatkozásával, akkor döbben rá szükségképpen arra, hogy léténél fogva közösségi, társadalmi lény. Hogy csak a Másikkal közösen teremti mindig és szükségképpen interszubjektív világát.

E.: Valóban nem ugyanarról beszélünk. Pontosabban: egészen mást értünk monászon. Szerintem az, hogy az individuum monász, azt jelenti, hogy önmagába zárt, és nincs vonatkozása a Másikra, csak önmagára. Ennek belátásához azonban csak kivételes egyének jutnak el: azok, akiknek van bátorságuk vállalni önmagukat.

P.: Lehet, hogy az én – Husserlen alapuló – monászfogalmam nem felel meg annak, amit a szó eredetileg jelentett. Az egyén szerintem nem önmagába zárt, sőt a Másikhoz való kapcsolat híján nem is egyén. De – éppen a másokhoz való viszonyban és azok által – *teljes* egyén, aki magában hordozza az emberi világ egész gazdagságát. Önmaga, nem pedig egy funkció a világban. A mindennapokban is önmaga. Csakhogy ennek nincs tudatában. S ezért úgy cselekszik, mintha nem önmaga lenne.

E.: Nos, tegyük fel. S hogyan kényszerítéd rá arra, hogy ne így cselekedjék?

P.: Nem tudom. De abból, hogy nem tudom, mert a többiek egyelőre közömbösek, számomra nem következik, hogy a feladat megoldása lehetetlen. Te elfogadtad a megnyugtató megoldást: így van, tehát nem is lehet másképpen. Nálad a társadalom akadálya annak, hogy az ember autentikussá legyen. Autentikussá tehát az lehet, aki fölébe emelkedik a társadalomnak, és önmaga marad. Így választhatja önmagát. Nekem viszont az a meggyőződése, hogy az ember csak



a társadalomban lehet autentikussá. Nem a társadalom, hanem ez a társadalom az akadály a autentikussá válásának. Én egyetérték veled abban, hogy a ma embere, a fetisizált világ embere, aki engedi magát tárgyasult önmaga játékszerévé lenni, még a rendkívüli történelmi pillanatokban is csak látszatra más, mint fetisiztikus hétköznapijaiban. A közönséges hétköznapiokon világa törvényei eszének, a rendkívüli történelmi pillanatokban a sors játékszerének hiszi magát. Éppen ezért nem is hiszem, hogy a rendkívüli történelmi pillanat autentikussá teheti. Az legfeljebb csak kiindulópont lehet ahhoz, hogy beindítsa a folyamatot, melyben újból és újból, mindig megújulóan vállalja a felelősséget önmagáért és a másikért. Mindig újból és újból megküzdve objektivációinak fétissé válásával.

E.: Reménytelen vagy. Valóban marxista lettél. Hiszel, mint Ők. Viszont kétlem, hogy befogadnának maguk közé. Ők a történelem végül is győzedelmeskedő törvényszerűségéből akarják levezetni azt, amit te az emberből. No, jó éjszakát! Sok szerencsét új barátaidhoz.

András: Nagyon hevesen vitatkoztak Erichhel. Ahogy csak jó barátok szoktak.

Pietro: Nagyon jóban voltunk valamikor. Bolognában töltött – már vagy tíz esztendeje – egy évet ösztöndíjjal. De hiába a közös iskola, ma már nem értjük meg egymást. Igaz is, most, hogy elváltunk, éppen arra figyelmeztetett, hogy én magukkal soha nem fogom megtalálni a közös nyelvet.

A.: Én pedig ezt a legkevésbé sem tartom lehetetlennek. És nem csak a magam vonatkozásában. Mint tudja, sokat foglalkoztam Husserl-lel, ami persze megkönnyíti az érintkezést. De nem ez a lényeges. Közös az értékválasztásunk. Ebből létrejöhet a kölcsönös megértés.

P.: Gondolja, hogy ez elég? Ne értsen félre, én is azt hiszem, hogy tulajdonképpen közel állunk egymáshoz. Ehhez azonban nem elégséges a közös értékek választása. Több kell hozzá: hit az igazság értelmében.

A.: Tudja, amikor ilyeneket mond, attól félek, mégsem fog menni a dolog. Értsen meg, félek. Számomra ugyanis alapvető fontosságú, hogy közelebb kerüljünk egymáshoz. Valamikor – talán még nem is olyan





régen – magam is azt hittem, hogy egy „i” betűn fordul meg minden. Hogy úgy kerülünk közelebb a célhoz, ha sikerül mindenkitől elhatárolnunk magunkat, aki nem látja be a mi igazságunkat, tehát „az igazságot”. Ennek kettős vonatkozása is van arra, amit az előbb mondtam. Egyrészt az „igazság értelmével” nem tudok mit kezdeni. Maguk azt hiszik, hogy végrehajtják az epochét, s megtalálják az igazságot, az ember értelmét, a teloszt. Látja, ebben én nem hiszek. Másrészt azonban, s ez a másik vonatkozás, nem kell megelégni az egy és oszthatatlan igazságot ahhoz, hogy megvalósíthassuk céljainkat. Az igazság nem adott, az igazság folyamat.

P.: Most már én is félek. S tudja, miért? Amit maga mond, abból sok vonatkozásban ugyanazt hallom ki, mint Erich kétségbeesett tirádáiból. Ha az epochében nem tárul fel az ember értelme, ha a fetisiztikus világ mindennapjainak emberében végül is nem rejlik ott az autentikus ember, akkor... akkor valóban nincs megoldás.

A.: Pedig az én antropológiám és az Eriché még csak nem is hasonlítanak egymásra. A maguk kettőjükében viszont – sok a közös vonás. Nem ismerem pontosan Erich gondolatait, egy-két felszólalásából azonban úgy veszem ki, erősen Heidegger hatása alatt áll. Márpedig Heideggernél a nem hiteles és a hiteles lét azonosak. Éppen úgy, ahogyan a maga számára a nem autentikus ember azonos az autentikussal. Nem, ne szóljon közbe. Tudom, hogy a maga embere közösségi lény, Heideggeré pedig a legkevésbé sem az. Tudom, hogy Heideggernél a társadalmiság elfedi a tulajdonképpeni embert, míg magánál az autentikus és a nem autentikus ember egyaránt csak a társadalomban, mások által létezik. Éppen ezért hiszem, hogy végül is megérthetjük egymást. Amivel én nem értek egyet, az az ember megkettőzése. Egy emberi egyedben nem rejlik benne kettő. Vagy autentikus lény – én ehelyett az individuum szót használom, s ezen azt értem, hogy az adott egyednek tudatos viszonya van a saját partikularitásához, másokhoz és az emberi történelem teremtette objektívációkhoz –, vagy partikuláris, azaz differenciálatlanul azonosul a maga partikuláris adottságával, szükségleteivel stb. Persze ez a vagy-vagy a két szélsőséget jelöli. Éppen az a lényeges, hogy van



átmenet, hogy lehetséges átmenet, hogy az egyedek nem születnek individuumokként, hanem *azzá válnak*. Ezért nem lehetetlen, hogy végrehajtsuk az emberiség antropológiai fordulatát.

P.: Antropológiai fordulat? Más embereket állítunk elő? Olyanokat, amilyenek még nem léteznek? Mi a garanciája annak, hogy ez megvalósítható, s egyáltalán, hogyan kell hozzáfogni?

A.: Ne haragudjon, ha visszakérdezek: hogyan kell hozzáfognunk az epoché megvalósításához? Nem azt kérdezem, hogy miképpen lehet végrehajtani az epochét ismeretelméleti értelemben. Maguk már rég nem így értelmezik. Azt kérdezem – merem remélni, hogy jól interpretálok a gondolataikat –, miképpen lehet az embereket tömegmérétekben megszabadítani a fetisiztikus világ előítéleteitől, aminek eredményeképpen majd minden egyes ember előtt feltárul emberlétének értelme? Nem kell, hogy válaszoljon.

P.: Öszintén szólva, nem is tudok. Maga tud felelni az én kérdésekre?

A.: Részben igen. Más embereket állítunk elő, valóban másokat. De nem olyanokat, amilyenek még nem léteztek. Éppen az, hogy az eddigi történelemben létezik individualitás, s hogy az egyes egyedek partikuláris egyedből nőnek fel – ha felnőnek – individuummá, ez a garanciája annak, hogy lehetséges – ha tetszik – az autentikus ember. Az objektivációk elsajátíthatók. Arra persze, hogy létrejön-e az antropológiai fordulat – s ezen nem értek mást, mint hogy létrehozunk egy olyan világot, melyben minden egyes emberi egyednek megvan a lehetősége arra, hogy individuummá váljék, hogy elsajátítsa a nembeli értékeket –, nem tudok garanciát. De többet mondok: meggyőződésem, hogy erre nincs is garancia.

P.: Ezzel önmagában nagyon is egyetértek. A husserli „mindig újból” kedvenc fordulatom. Az epoché nem lehet egyszeri és irreverzibilis aktus. A régi fétisek lerombolása nem garanciája annak, hogy ne szülessenek új fétisek. Az epoché folyamat. Ha úgy kívánja: az igazi történelem. Ne értsen félre. Nem kérem számon magán, hogy nem tud választ adni arra, amire én sem tudok. De nagyon problematikusnak érzek egy olyan koncepciót, amely az emberiség egyedeinek többségétől megvonja ember mivoltuk értelmének legfőbb jellemzőit. Teljesen elvonatkoztatva attól, hogy *miképpen* foghat hozzá az

antropológiai fordulat vagy az epoché megvalósításához (inkább azt mondom, beindításához), reménytelennek – mindenképpen reménytelennek – érzem a dolgot akkor, ha ennek a társadalmi átalakulásnak nem a rejtettet kell felfednie, hanem valami újat, sohasem voltat kell létrehozni.

- A.: Másképp azt állítja, hogy ha a történelemnek nincs immanens célja, amelynek megvalósítása a fétiseitől önmagát előbb-utóbb megszabadító emberi egyedek „feladata”, akkor az, amit kommunizmusnak nevezünk, szükségképpen utópia, szép álom marad csupán.
- P.: Valahogy így. Ezért is tiltakoztam mindjárt, amikor csupán közös értékekről beszélt. Magának magyarázzam, hogy nem elegendő bizonyos értékeket mint Legyent szembeállítani a léttel? Fel kell mutatnunk a létben, az ember konkrét, érzéki világában ezeknek az értékeknek a létezését: defetiszizálnunk kell világunkat.
- A.: Igen. Természetesen ebben egyetértünk. Választott értékeinknek létezniük kell. Létük azonban nem az emberi egyedhez, hanem az emberiséghez kötött. Az emberi történelem termékei. A defetiszizáció nem valami fátyol fellebbentése, nem leleplezés, melynek során az ember tudatában adott világ mögött feltárul valóságos világ. Nincs két világ, ahogy egyetlen emberi egyedben sem rejlik két ember. Nincs egy külön, a fetisizisztikus tudat számára adott világ „mögött” fekvő életvilág. A világhoz való *fetisizisztikus viszony* felszámolása *gyakorlati aktus*, magának a világnak a gyakorlati átalakítása, nem pedig egy már fennálló, létező világ feltárulása. Az emberiség egyedeinek világukhoz való fetisizisztikus viszonya ugyanis része világuknak. Világuk csak akkor lesz mássá, ha viszonyuk a világhoz nem fetisizisztikus, és megfordítva, viszonyuk a világhoz akkor szűnik meg fetisizisztikusnak lenni, ha megváltozott világuk alapvető struktúrája.
- P.: Úgy látszik, nem ugyanazt értjük fetisizizáción. Az én értelmezésem szerint a fetisizizáció az ember által kidolgozott kategóriáknak az ember feletti uralmát jelenti, a kategóriáknak az érzéki feletti uralmát, azt a világot, amelyben a valóságos, érzéki, hús-vér szubjektum saját objektívációinak, az általa megtermelt világnak, az általa felépített tudomány „objektív” törvényeinek objektumává lesz, melynek látszólagos szubjektuma tehát az „objektív” világ, objektuma pedig

a valóságos szubjektum, az ember. Nem az *Eszmék I.* kötetének, még csak nem is a *Kartéziánus meditációknak* a szubjektumáról beszélek, hanem az *Eszmék II.* kötetének szubjektumáról.

A.: Rendben van. De nem tudom, egyetért-e azzal, hogy itt nem pusztán a látszatról van szó. Hogy a fetisizált világ embere *valóban* foglya a maga objektívációinak, hogy a fetisiztikus világban az ember – bár rajta kívül semmiféle erő nem hat a történelemben – valóban objektum, mert *nem tudatos alkotója* a maga történelmének. Valóban engedelmeskednie kell az általa létrehozott objektívációk törvényszerűségeinek. Gondoljon egy olyan alapvető kategóriára, mint a pénz. Önmagában – semmi. De mint emberek közötti viszonyok tárgyi megtestesülése uralkodik az ember felett. Felszabadultunk-e a pénzviszonyok uralma alól azáltal, hogy ezt felismertük?

P.: Nem, de ezt soha nem is állítottam. Az epoché gyakorlati aktus, nem megismerés. Ha én felismerem az elidegenedett áru- és pénzviszonyok mögött a valóságos emberi, interszubjektív kapcsolatokat, ezáltal semmi, vagy majdnem semmi sem történt. El kell érnem, hogy az emberek ezt tömegméretekben felismerjék, ne engedelmeskedjenek többé az általuk létrehozott objektív viszonyok objektív törvényeinek.

A.: Pontosan erről van szó. Ez azonban nem pusztán az akaraton múlik. Éppen mert a fetisiztikus világ mögött nem rejlik semmiféle másik világ, a fétisek lebontása önmagában nem elégséges... Vagy ha úgy tetszik: önmagában is elégséges, mert ha sikerült lebontanunk őket, az éppen azt jelenti, hogy átalakítottuk azokat a materiális életviszonyokat, amelyek meghatározzák a fetisiztikus világképet. Azt hiszem, most sikerült eljutnunk a leglényegesebb vitapontok egyikehez.

P.: Éspedig?

A.: Ami számomra a maguk fenomenológiai marxizmusából hiányzik, az annak a magyarázata, hogy *miért következik be* a tudat fetisiztikussá válása, *miért fordul át* az objektum–szubjektum viszony az ellenkezőjébe. Maguk a marxizmus irányába a husserli *Válság* vonalán indultak el. Nem vitatom, túlléptek annak gondolatvilágán – bizonyos vonatkozásban – azáltal, hogy az objektíváció

problémáját – iskolájuk egy része legalábbis – szélesebben veti fel, hogy nem kizárólagosan a tudományos objektiváció problémájával foglalkoznak. Mégis, úgy érzem, mindannyiuknál ott kísért a Válság szemléletmódja: az a szemléletmód, amely a tudati beállítottságok változásából kívánja levezetni a történelmet.

P.: A *Válság* szemléletmódjának hatását nem vitatom. Úgy látom azonban, hogy a *Válság* megítélését illetően két vonatkozásban is eltévedt. Husserl a *Válság*ban éppen és kizárólagosan a tudati beállítottságokat vizsgálja anélkül, hogy ebből bármi mást kívánna levezetni, mint az európai emberiség válságát. Pontosabban, még ezt sem kívánja „levezetni” a tudati beállítottságok változásából. Csupán azt tárja fel, hogy a válság a mai társadalom rossz racionalizmusában gyökerezik. Másrészt: téved, amikor a *Válság*ot történeti munkaként fogja fel. A mű nem követi az európai emberiség tudati beállítottság-változásait. Tulajdonképpen kizárólag egyfajta tudati beállítottságot vizsgál: az objektivisztikus-naturalisztikus beállítottságot. A mű felépítésének – szerintem csupán látszólagos – történetiségét az hozza létre, hogy Husserl ennek a – szerinte az emberiség szempontjából végzetessé váló – beállítottságnak a kibontakozását állítja a munka első részének centrumába. Szó sincs azonban arról, hogy ezen keresztül az európai emberiség történetét akarná sűrített formában ábrázolni.

A.: Azzal, amit mond, nagyjából egyetértek, s ha kívánja, elfogadom a fenomenológiát, illetve a *Válság*ot bíráló munkáim kritikájaként. Elfogadom, sőt már előzőleg is elfogadtam. Mégis fenntartom azt, amit az előbb mondtam. Hiszen teljesen függetlenül attól, hogy Husserl az európai emberiség „filozófiai történelmét” írta-e meg, vagy csupán egy, az egész ún. újkorra jellemző alapvető tudati beállítottságot vizsgál, ezt a tudati beállítottságot önmagában tekinti a válság okának, sőt bizonyos értelemben azonosítja magával a válság tényével.

P.: Ezt nem vitatom. De úgy érzem, hogy maga nagyon következtelen. Az előbb, ha nem is szó szerint, de lényegében azt mondotta, hogy a fétisek lebontása önmagában is elegendő a világ megváltoztatásához, éppen azért, mert a fétisek addig úgyis lebonthatatlanoknak bizonyulnak, amíg nem változtatjuk meg azokat az életviszonyokat,

amelyek a fetisisztikus tudatot meghatározzák. Ezzel én messzemenően egyetértek; csak azt tenném hozzá, hogy az életviszonyok átalakítása viszont lehetetlennek fog bizonyulni a tudati beállítottság megváltoztatása nélkül. A két folyamatnak együtt kell bekövetkeznie, sőt még helyesebbnek tartom, ha úgy fejezzük ki magunkat, hogy a két folyamat azonos. Ugyanannak a dolognak a két oldala. Ezzel is egyetért, ugye? Nos, ha ez igaz, ha tehát lét és tudat egymással megbonthatatlan egységet képez, akkor mi kifogása lehet egy olyan eljárás ellen, amely egy fennálló *totalitás* egyik mozzanatát – mondom, egy totalitás mozzanatát, tehát olyan valamit, ami ezen a totalitáson kívül egyszerűen értelmezhetetlen – teszi vizsgálat tárgyává, illetve ezt a mozzanatot megragadva fejti fel a maga számára a totalitást? Lukács egy 1919-es írásában – ha jól sejtem, *Régi kultúra és új kultúra* a címe – azt mondotta, hogy a polgári társadalom totalitását – éppen mert totalitás – bármelyik mozzanatából kiindulva felfejthetjük. Ő ott éppen a polgári kultúra szerkezetét elemezve világítja meg a kapitalista társadalom totalitását.

A.: Helyben vagyunk. Lukács az említett cikkben valóban kísérletet tesz arra, hogy a polgári kultúra szerkezetét vizsgálva a polgári társadalom totalitását világítsa meg. Amint a *Történelem és osztálytudat* nagy tanulmányában a polgári gondolkodás egészét állítja középpontba. De a mozzanatokon keresztül valóban a totalitást világítja meg. Maga mondotta, hogy valamely totalitás egy mozzanata a totalitáson kívül értelmezhetetlen. S a husserli *Válság* számomra éppen azért problematikus, mert bár – ezt egy pillanatig sem óhajtom tagadni – ragyogóan elemzi a polgári társadalom tudati struktúráját, ezt nem mint egy meghatározott társadalmi totalitás mozzanatát, hanem a totalitásból kiszakítva teszi vizsgálat tárgyává.

P.: Éppen ez határozza meg a mi kritikai viszonyunkat is a *Válság*hoz, s Husserlhez egyáltalában.

A.: Tudom. De számomra a kritika jellege problematikus. Azt mondják: Husserl kitűnően látja és ragyogóan elemzi az elidegenült társadalmi viszonyok egyik mozzanatát, az elidegenült, fetisisztikus tudatot. Igaz, nem látja a munka elidegenült jellegét stb. De éppen, mert totalitásról van szó, nem lehet *jól látni* az elidegenülés egyik mozzanatát,

s egyáltalában *nem látni* a másikat. Természetesen lehet elemezni az egyik mozzanatot anélkül, hogy a másikat is elemeznénk, mert ha a valóságot totalitásként fogjuk fel, akkor – de csak akkor – az egyik mozzanat elemzésében feltárul az egész. Így Lukácsnál. De nem lehet nem látni a totalitás többi, egymástól elszakíthatatlan mozzanatait.

P.: Nem az a kérdés, hogy a filozófus szubjektíve mit lát vagy mit nem lát. Hanem az, hogy abban, amit lát és elemez, feltárul-e a totalitás.

A.: Az objektivisztikus tudati beállítottság husserli analízisében azonban – szerintem – nem tárul fel az elidegenült világ totalitása. Éppen innen adódik – ez volt vitánk kiindulópontja –, hogy Husserl megkettőzi a világot. Nagyon leegyszerűsítve így fogalmaznék: Husserl-nél nem az elidegenedésről, hanem csupán a fetisizisztikus tudatról van szó. Arról, hogy az ember *hamis tudattal* közeledik a világhoz. Husserl azonban nem ismeri fel, hogy ez a hamis tudati viszony szükségszerű velejárója az elidegenülésnek, annak, hogy a történelemben az emberi tevékenység által létrehozott objektivációk *valóban* transzcendens hatalomként fordulnak szembe az emberrel. Meg kell mondanom, e tekintetben Marx megfogalmazásai – látszat és lényeg, szükségszerű látszat stb. – sem tűnnek egészen egyértelműnek a számomra. De ez most nem érdekes. Az objektivisztikus, „tudományos” tudat husserli kritikáját – ne értsen félre – magam is elfogadom, a 20. századi filozófia egyik legragyogóbb teljesítményének tekintem. S ebben a vonatkozásban nagyon is hálás vagyok maguknak: hozzásegítettek ahhoz, hogy a husserli elemzést ne csupán egy számomra elfogadható, de kevés újat nyújtó gondolatsornak tekintsem, hanem a 20. századi „tudományfanatizmus” mélyreható kritikájának. A *Válságnak* az az alapgondolata, hogy az objektivisztikus szemléletmód egy ember által konstruált mesterséges világot állít az ember valóságos, érzéki világának, az életvilágnak a helyébe, szerintem is pontot tesz a szcientizmus és a romantikus tudományellenesség vitájának végére (meg kell jegyezni, ilyen vagy olyan formában mindkettő behatolt egyes marxisták műveibe is). Semmiképpen sem ezt az analízist utasítom el. Amit elutasítok, az az életvilág husserli koncepciója.

P.: De hiszen az előbb mondtotta, hogy elfogadja a husserli tudománykritikát: egyetért Husserllel abban, hogy az objektivisztikus szemléletmód a kategóriák konstruált világát állítja az ember valóságos érzéki világának helyébe. Ennek a tudománykritikának csak akkor van egyáltalán értelme, ha elfogadjuk az életvilág koncepcióját.

A.: Hadd mondjam végig, talán nem fejeztem ki magam egészen pontosan. Egyetérték Husserllel abban, hogy a tudományos absztrakciók alapján felépített világ csupán teoretikus konstrukció, amelynek a világgal való azonosítása szükségképpen rekeszti ki a világból annak valóságos szubjektumát, az embert, illetve ha nem rekeszti ki, akkor vagy megszünteti szubjektum voltát, vagy üres tudatként, szellemként állítja szembe a világgal. Nem értek egyet viszont azzal, hogy maga ez az objektivisztikus szemléletmód ne tartoznék hozzá az életvilághoz, pontosabban egy meghatározott történelmi korszak emberiségének életvilágához. Ahogy általában is: nem értek egyet kategóriális és érzéki merev szembeállításával. Ha minden „kategorialist” eltávolítunk az életvilágból, akkor nem csupán a tudomány – és ami ennek Husserlnél is az alapját képezi: a mindennapi tudat – objektivisztikus szemléletmódját kell eltávolítanunk az életvilágból az epoché végrehajtásához, hanem egyáltalában minden nyelvi elemet is, melyben világunkat artikuláljuk. Valóságos érzéki világunk tehát az animalitás világa lesz, a biológiai szükségletek világa – ez pedig tulajdonképpen nem is világ. Az állatnak nincs világa. Arra gondolok, amit Marx mondott az embernek a világához való viszonyulásáról, és amit úgy is fogalmazhatok, hogy a pusztán „érzéki világban” még nem jött létre szubjektum és objektum megkülönböztetése, azaz még nem jött létre világ. Miképpen lehetne egy olyan lénynak világa, amelyik nem különbözteti meg magát, nem emeli ki magát környezetéből? Amit most elmondtam, nem egyszerű logikai konzekvenciája az életvilág husserli értelmezésének. Iskolájuk nem egy írásában fel-felcsillan az a gondolat, hogy a valóságos életvilág az ember alapvető szükségleteinek világa.

P.: Nehéz lenne tagadni. Bár, bevallom, ennek a felfogásnak most maga által leírt konzekvenciáit nem osztom. Úgy látom azonban, maga félreérti az életvilágra való redukció intencióit. Az életvilágra való

redukció nem jelenti az emberi történelem visszavételét. Jelenti azonban azt, hogy az emberiség számára visszavonhatatlanul adottként csupán biológiai konstitúcióját, szükségleteit fogadom el, s minden mást, mint az ember saját konstitútumát, mint az emberi szubjektivitás termékét fogom fel. Mint olyan valamit, amit az emberi történelem alkotott, s ennél fogva meg is szüntethet.

A.: De ezek szerint az életvilágra való redukció mégiscsak a történelem – legalábbis gondolati – visszavétele. Az ember adottként kell hogy elfogadja nem csupán biológiai konstitúcióját – melyet, amennyiben emberről van szó, egész egyszerűen nem is lehet a történelmileg alakulttól elválasztani, abból mintegy kihámozni –, hanem azt is, amivé a történelme során tette magát. Egy adott történelmi korszak meghaladása – s ez számomra az adott korszakra jellemző emberi egyedek beállítottságának meghaladását is jelenti – nem jelenti, nem jelentheti a történelemnek még csak gondolati újjákonstituálását sem. Abból a világból kell kiindulnia, amelyik adva van, *in concreto* adva van a maga elidegenültségében, fetisiztikus tudati beállítottságával stb. Mint adottságot kell elfogadnia azt, hogy bár az ember világa és benne maga az ember történelmi-emberi termék, a jelen történelmi korszakban az objektivációk uralkodnak az ember felett. Ezért nem lehet, véleményem szerint, az objektivációk kritikai vizsgálatát a tudománnyal, a tudományos objektivációkkal kezdeni.

P.: Husserl természetesen nem is ezzel kezdi. A tudományos objektivizmus szerinte csupán konzekvens végigvitele a mindennapi gondolkodás rossz, hamis objektivizmusának.

A.: Igaz, de ez mit sem változtat a dolgon, sőt bizonyos értelemben még problematikusabbá teszi a koncepciót. A tudományos objektivizmus a természetnek, majd a társadalomnak absztrakt kvantitatív kategóriákra és a közöttük fennálló törvényszerű kapcsolatokra való redukciója, a polgári gondolkodás terméke. Husserl érdemének tekintem, nagyon nagy érdemének, hogy kimutatta: a tudomány nem jár szükségképpen objektivisztikus szemléletmóddal, magyarán, kimutatta azt, hogy nem áll előttünk ez a rossz alternatíva: vagy lemondunk a tudomány eredményeiről, vagy pedig elfogadjuk, hogy saját világunknak nem vagyunk szubjektumai. Kimutatta tehát, hogy

a tudományos szemléletmód rossz racionalizmusa nem magukban a tudományokban rejlik. Tökéletesen egyetértek vele abban is, hogy ez a rossz racionalizmus korunk mindennapi gondolkodásában is ott lappang, ennyiben a tudomány nem haladta túl a mindennapok „természetes beállítottságát”. De semmiféle választ nem kapok arra vonatkozóan Husserltől, hogy miért jellemzi a hétköznapi beállítottságát ez a rossz racionalizmus. S vagy mert erre nem tud választ adni, helyez el az emberek mindennapjainak világa „mögé” egy másik világot, az életvilágot, vagy mert eleve ebből a „másik világból” indul ki, nem tud választ adni az önként adódó kérdésre. Ez mindegy.

P.: A kérdés rosszul van feltéve, pontosabban értelmetlen. A mindennapi érintkezési formák szülik a mindennapi gondolkodás karakterisztikumait, ahogy a mindennapi gondolkodás szüli a mindennapi érintkezési viszonyokat. A kérdés, melynek megválaszolását számon kéri Husserltől és tőlem is, a tyúk és a tojás kérdése.

A.: Azt hiszem, mégiscsak továbbjutottunk egy lépéssel. Igaza van, ez a kérdés, ahogyan maga most megfogalmazta, valóban megválaszolhatatlan. Mondjam azt, hogy antidialektikus? De a megfogalmazás nagyon is árulkodó. Arról árulkodik, hogy maguknál a társadalom az emberi egyedek közötti interszubjektív viszonyokkal azonos, melyekben a tárgyi közvetítések nem játszanak szerepet. Álláspontjában a materiális élet vagy a „puszta biológiai szükségletekre”, azok kielégíttetésére, illetve ki nem elégíttetésére redukálódik, vagy pedig teljesen külsődlegesen az érintkezési viszonyok mellé lesz rendelve. Az ember tárgyi tevékenysége és érintkezési viszonyai nem képeznek egységet. Husserlnél – ezt az álláspontomat fenntartom – egész egyszerűen nem játszik szerepet a tárgyi tevékenység. A világot konstituáló interszubjektív monásközösség belső viszonyai csak e közösség tudata által közvetítettek. A defetiszizáció ennél fogva nem jelent mást, mint a monásközösség tudatának olyan értelmű átalakítását, hogy az felismerje: tárgyi világa nem konstituens, hanem konstitútum. Holott – ez az én álláspontom – ez a viszony is dialektikus viszony. A tárgyi közvetítések hozzátartoznak az interszubjektív monásközösséghez, azaz a mindenkori társadalomalakulathoz: az ember termékei, de meg is határozzák az emberek közötti viszonyo-

kat. A hozzájuk való fetisiztikus viszony egyként megnyilvánulhat abban, hogy nem veszünk tudomást történelmi eredetükről, adott-nak tekintjük őket, vagy hogy egyáltalán nem veszünk róluk tudomást.

P.: Helyben vagyunk. E pillanatban egy valóságos és elég pontosan körülhatárolható nézeteltérést sikerült tisztáznunk, bár azt semmiképpen sem ismerem el, hogy magam ne vennék tudomást a „materiális életről”, a tárgyi közvetítésekről. De nem hiszem, hogy ma éjszaka minden kérdésben közös nevezőre kellene jutnunk. Egyelőre értsük meg egymást. András barátom, folytassuk holnap ezt a vitát. Bizonyos vagyok benne, hogy sikerül továbblépnünk.

A.: Jó éjt, Pietro. Én is úgy érzem, érdemes volt megvárnunk a napfelkeltét.

Louis: Te aztán jót lumpoltál az éjjel.

András: Úgy is lehet mondani. Pietróval vitatkoztunk.

L.: S most már egy új fenomenológushoz van szerencsém?

A.: Arról még nincs szó. Nem hiszem, hogy bármiben is meggyőztük volna egymást. Nem is ez volt a cél. Ha egyáltalán volt cél. De talán sikerült a köztünk lévő nézeteltérések gyökeréig hatolnunk.

L.: Éspedig?

A.: Az objektivációkhoz való viszonyról, pontosabban arról van szó... Még most sem olyan könnyű megfogalmaznom. Tudod, mi a furcsa? Nagyon hevesen vitatkoztunk. Én a marxizmus, ő meg a fenomenológia álláspontjáról. De most, hogy átgondolom az egész vitát, arra jövök rá, hogy Pietro álláspontja, amely kétségtelenül Husserlből nőtt ki, ha bizonyos terminusokat lehántunk róla, egy létező és lehetséges marxista álláspont. Leginkább Gramsci álláspontjára hasonlít.

L.: Nem lepsz meg engem. Nagyon tisztelem Gramscit, de filozófiájával szemben mindig gyanúperrel éltem. Egész egyszerűen felszámolta a marxista filozófia materializmusát. Nem az emberi tevékenység, az emberi teremtmény gyakorlat kiemelésére gondolok. Az ember teremtménye nagyban is materiális tevékenység, kiemelése tehát megfér a filozófia materializmusával. Gramsci ismeretelméletének szubjektivizmusát azonban nem tudom elfogadni.

A.: Nagyon jól tudod, hogy itt Gramscival, vagy – ha neked jobban tetszik – a fenomenológusokkal szavazok. Az emberi ismereteknek valamilyen, az emberen túli, az emberek feletti objektív mércéje nem létezhet, illetve csak egy transzcendens szellem álláspontjáról létezhet.

L.: Tehát nincs igaz és hamis.

A.: Erről nincs szó. De nem a megismerésnek valamiféle, az embertől független világgal való megegyezését, illetve meg nem egyezését jelölő terminusok ezek. Marx éppen nem azt állította, hogy megismerésünk objektivitásának kritériuma a gyakorlat, hanem azt, hogy a megismerés valóságos vagy nem valóságos voltát illető kérdésnek az emberi gyakorlattól független felvetése skolasztika, értelmetlenség.

L.: Nos, legyen. Bár idézetek engem nem győznek meg. Tudom, hogy Marx mit mondott. Mégis, tegyük fel, elfogadom, amit állítasz. Csak arra felelj, hogyan különbözteted meg az igaz ismereteket a hamisaktól? Mi mást jelenthet egyáltalán igaz vagy hamis, mint azt, hogy az ismeretben adekvát módon vagy inadekvát módon tükröződik valamely valóság összefüggés?

A.: Te a tudást atomokból, igaz és hamis elemekből, építőkövekből építetted fel. A megismerés, a tudás szerintem nem áll atomokból. Amikor egy kijelentést kívánsz konfrontálni az objektív valósággal, és azt akarod megállapítani, hogy az igaz-e vagy hamis, akkor egyrészt semmiképpen sem valamiféle magánvaló világgal, illetve egy ilyen világ meghatározott összefüggéseivel konfrontálsz, hanem a magad és mások tapasztalataival, amelyek természetesen nem függetlenek a szubjektumtól, másrészt viszont ez a konfrontáció sohasem egyedi kijelentés és meghatározott tapasztalat konfrontációja. Maga az adott kijelentés csak egy interszubjektív fogalmi séma egészébe ágyazottan értelmes egyáltalán. Éppen ezért az igazság problémájának megoldásához nem lehet egyes kijelentések igaz vagy hamis voltának vizsgálatán keresztül eljutni.

L.: Azt állítod tehát, hogy az „igaz” és a „hamis” terminusok nem az egyes kijelentésekre, hanem tudásunk egészére vonatkoznak?

A.: Nem. Természetesen minden egyes értelmes kijelentésről el kell tudnunk dönteni, hogy igaz-e vagy hamis, pontosabban: ha a gyakorlat-

ban nem is mindig tudjuk eldönteni, elvileg fel kell tételeznünk, hogy értelmes róluk állítani: igazak vagy hamisak. Csupán azt mondom, hogy az az ismeretelmélet, amelyik az „igaz” fogalmát kijelentés és tény adekvátságával határozza meg, feltételez egy transzcendens „szemlélt”, amelyik képes arra, hogy az „objektivitást” az ismeretek-től elvonatkoztatva valamilyen misztikus intuícióban megragadja, s összevesse az ember ismereteivel. Az ember számára maga a valóság, a világ csak ismereteiben adott. Az ismeretek-től független világ, az embertől független objektivitás, hogy Gramscival szóljak, egy „ismeretlen istenre vonatkozó misztikus koncepció” maradványa.

L.: Ezek után mit értesz azon, hogy igazság?

A.: Nem tudom meghatározni. De megkísérlem megmagyarázni. Mindenekelőtt: véleményem szerint nagyon is különböző vonatkozásai vannak az igazságfogalomnak. Igaz vagy hamis lehet egy kijelentés. De az igaz és a hamis terminusok nemcsak egyes kijelentésekre vonatkozhatnak. Igaz lehet egy tudományos elmélet, igaznak vagy hamisnak tekinthetünk egy világszemléletet...

L.: Természetesen. S egy tudományos elméletet akkor tartunk igaznak, ha igaz kijelentésekből épül fel, s ugyanez áll egy világszemléletre, mondjuk egy filozófiára is.

A.: Egyelőre tegyük zárójelbe azt a kérdést, hogy miképpen döntöd el valamely egyes kijelentésről, hogy igaz-e vagy hamis...

L.: Nem arról van szó, hogy miképpen döntöm el, hanem hogy mit értek egy kijelentés igaz vagy hamis voltán.

A.: Ezt a két dolgot nem tudom elválasztani egymástól. Ha az igazság fogalmát az emberi gyakorlattal összefüggésben értelmezem, akkor nem tekinthetem két kérdésnek azt, hogy mikor igaz valamely ismeret, s hogy miképpen döntöm el róla, hogy igaz. Az előbbi kérdés függvénye az utóbbinak. A már emlegetett marxi aforizmának talán éppen ez a legfontosabb mondanivalója. De most nem erről akartam beszélni. Te azt mondtad, hogy egy tudományos elmélet, sőt egy meghatározott filozófiai álláspont is akkor igaz, ha a benne szereplő, őt alkotó kijelentések igazak. Egészen kézenfekvőnek tűnik azonban, hogy ennek a fordítottja is igaz. Egy filozófiai rendszerben szereplő egyes kijelentésekről például csak akkor tudom megállapí-

tani, hogy igazak-e vagy hamisak, ha már állást foglaltam a rendszer egészét illetően. Filozófiai jellegű kijelentések egészen egyszerűen nem is értelmezhetők a rendszer egészétől elvonatkoztatva.

L.: Mégis azt állítod tehát, hogy az igaz és a hamis fogalmait elsődlegesen tudásunk egészére kell vonatkoztatnunk, s csak ennek függvényében áll jogunkban egyáltalában az egyes kijelentésekre vonatkoztatni őket?

A.: A dolog ennél sokkal bonyolultabb. Mindenekelőtt: nem beszéltem tudásunk „egészéről”, s hogy őszinte legyek, nem is nagyon tudnám megmondani, mit értek ezen. Egy tudományos elmélet, egy filozófiai koncepció vagy egy meghatározott vallás dogmarendszere viszonylagosan zárt, tudásunk egésze azonban nem zárt rendszer, hanem egy végtelen, állandó változásban levő ismerethalmaz. Erről a megfoghatatlan valamiről értelmetlenség lenne azt állítani, hogy igaz vagy hamis. Ezzel szemben minden emberi tudásnak van valamiféle közös bázisa, fundamentuma, ami e tudást emberi tudássá teszi, aminek létezése nélkül nem jöhetne létre kölcsönös megértés az emberek között. Az egyes, földrajzilag és történelmileg elkülönült társadalmak tudásának bázisa természetesen alapvetően különböző egymástól. Gondolj például arra, hogy egyes primitív népek nem ismerik az ok-okozati összefüggést. A különböző társadalmaknak tehát – Husserl kifejezésével élve – alapvetően különbözik az „életviláguk”. De – s ebben is egyetértek Husserlrel – a történelmileg-társadalmilag különböző életvilágok egymással való konfrontációjában végezetül feltárul ezeknek az életvilágoknak egy közös invariáns tipikája. Ezt én azzal magyarázom, hogy a környezethez való emberi viszonyulásnak van egy minden társadalomra jellemző közös mozzanata: a munkatevékenység. A történelmileg-társadalmilag különböző életvilágok közös invariáns tipikájának vonatkozásában az igaz és a hamis fogalmait nem értelmezhetem, éppen úgy, ahogy egy meghatározott társadalom egyedei épp így létező életviláguk struktúráját sem vonhatják kétségbe, azaz nem tekinthetik igaznak vagy hamisnak. Van tehát az emberi tudásnak egy közös, de történelmileg-társadalmilag tovább differenciálódó fundamentuma, amelyre az igaz vagy a hamis fogalmait nem alkalmazhatjuk.

L.: Ha tehát például egy meghatározott társadalom összes egyedei valamilyen mágikus hitet vallanak, akkor szerinted értelmetlenség felvetni a kérdést, hogy az igaz-e vagy hamis.

A.: Persze hogy értelmetlen. Az európai ember természetesen tökéletesen hamisnak fogja tekinteni ezt a világszemléletet. De ezt csak azért teheti, mert kívül áll az adott primitív társadalom életvilágán. Az adott társadalmon belül mindaddig, amíg valaki meg nem kérdőjelezi ezt a hitet, az sem nem igaz, sem nem hamis, egyszerűen adva van; ebben a társadalomban minden egyes kijelentés „igazsága” függvénye ennek a hitnek: csak abban az esetben fogadható el, vethető egyáltalán össze meghatározott konkrét tapasztalatokkal, ha nem mond ellent ennek a senki által meg nem kérdőjelezett hitnek. Persze azt, amit e kijelentések igazságáról mondok, idézőjelben értsd. E primitív társadalmakban az „igazság” önmagában nem érték: s azt is nyilvánvalóan egészen másként kell értelmezni, hogy valami „nem mond ellent”, mint ahogyan mi értjük. De ne menjünk bele ilyen részletekbe.

L.: Az általad mondottakból az következik, hogy bizonyos emberi ismereteket illetően fel sem vethetjük, hogy azok objektíve igazak-e, vagy sem. Hajlandó vagy ezt elismerni?

A.: Természetesen. Éppen ezt akartam megvilágítani, hogy szerintem olyan értelemben objektív ismeretekről, hogy azok valamiféle magánvaló objektivitásnak felelnének meg, egyáltalában nem is beszélhetünk. A magánvaló álláspontja transzcendenciát feltételez.

L.: Ez elfogadhatatlan a számomra. Ha valakinek sikerül meggyőznie a ma élő emberiséget arról, hogy a világ, mondjuk, az indiai szent tehén gondolatainak inkarnációja, akkor erről a marhaságról többé nem állíthatnánk azt, hogy hamis?

A.: Nem látod, hogy megállapításod tökéletesen önellentmondó? Ha az egész emberiség valóban meg lenne győződve erről a marhaságról, akkor természetesen senkinek sem állna módjában azt állítani róla, hogy hamis. Ha pedig akár csak egyetlen olyan ember is létezik, aki hamisnak tekinti, akkor nem győzték meg az egész emberiséget.

L.: Ebben persze igazad van. Másképpen kellett volna kifejeznem magamat. Azt állítom, hogy ha minden egyes ember abban a hitben él,

hogy a világ az indiai szent tehén gondolatainak inkarnációja, ez az állítás akkor sem igaz.

A.: Mit jelent az, hogy nem igaz? Egyelőre még nem sikerült megállapodnunk abban, hogy mit értsünk igazon és hamison, abban azonban – merem remélni – egyetértünk, hogy csak ismereteket tekinthetünk igaznak, illetve hamisnak.

L.: Természetesen. De miért ne tekinthetnénk igaznak azt az ismeretet, amelyet senki, egyetlen emberi egyed sem von kétségbe?

A.: Mi értelme van azt állítani egy ismeretről, hogy igaz, ha elvileg kizárt, hogy hamis legyen?

L.: Már miért lenne *elvileg* kizárt? Van-e olyan normális felnőtt emberi egyed, aki kétségbe vonja, hogy $1 + 1 = 2$? Ezt a kijelentést mégis mindenki igaznak tartja, mert elvileg hamis is lehetne. Egyáltalán nem tudom belátni, hogy miért éppen az evidens, a megkérdőjelezhetetlen ismeretekről ne állíthatnánk, hogy igazak.

A.: Be kell látnom, hogy ez valóban elfogadhatatlan. Minden valószínűség szerint azóta, hogy az igaz és a hamis fogalma egyáltalán létezik, minden ismeretre alkalmazható. Az igaz–hamis fogalom pár megszületése, illetve az igazság mint érték megjelenése éppen azzal hozható összefüggésbe, hogy az ember elvileg *minden* tudását megkérdőjelezhetőnek tekinti.

L.: Ebben egyetértünk. De ha elvileg minden ismeretre áll, hogy igaz vagy hamis lehet, akkor mégsem kereshetjük az igazság mértékét az emberben. Ha a mindenki által elfogadott, evidens ismeretek igaz ismeretek, akkor valamely ismeret nem attól igaz, hogy az emberek igaznak tekintik. Éppenséggel hamis is lehet egy olyan ismeret, melyet kivétel nélkül mindenki igaznak tekint.

A.: Mit értesz azon, hogy hamis is lehet?

L.: Hogy bár mindenki igaznak tekinti, mégsem bizonyos, hogy megfelel a valóságnak.

A.: De ki fogja megállapítani, hogy nem felel meg?

L.: Ebben az esetben természetesen senki.

A.: Akkor még sincs értelme, hogy igaznak tekintsük. Ha vannak olyan ismeretek, melyekről *elvileg* feltehetjük, hogy hamisak, ugyanakkor

azonban elvileg lehetetlennek tekintjük, hogy ezt bárki is megállapíthatja róluk, akkor az ezen álláspont által feltételezett igaz-hamis fogalompár nem értelmes. Nem elég, hogy egy ismeret igaz vagy hamis lehet, elvileg is meg kell tudnunk állapítani, hogy igaz-e vagy hamis. Ha viszont semmiféle transzcendens szellemet nem tételezünk, akkor ezt elvileg megállapítani is csak az ember képes, azaz az igazság és hamisság mértéke mégiscsak az ember.

L.: Úgy érzem, egy tapodtat sem haladtunk előre.

A.: Valamelyest mégiscsak előbbre jutottunk. Megegyeztünk ugyanis abban, hogy az igaz és hamis fogalmi csak akkor jöhetnek létre egyetemes érvényű kategóriákként, amikor az ember már feltételezte, hogy nincsenek megkérdőjelezhetetlen ismeretek. S minthogy az ismeret igazsága értéké lett, a megkérdőjelezhetetlen ismeretre is alkalmazzuk az igaz terminust. Hogy ez mennyire így van, az is alátámasztja, hogy a modern vallások, amelyek pedig a maguk dogmáit a hitre, nem pedig a tudásra alapozzák, ha másképp nem, legalább tekintélyelvi alapon igazolni kívánják ezeket, „igaznak” tekintik őket. A „credo, quia absurdum est” kivételes magatartás.

L.: Ebben megegyeztünk, de fogalmunk nincs, mit értsünk igazságon. Pontosabban álláspontunk semmiben sem közeledett egymáshoz.

A.: Ezt én sem állítom. Ahhoz azonban, hogy sikerüljön megegyeznünk, úgy sejttem, egészen másként kellene megközelítenünk a dolgot. Már céloztam rá, hogy az igazság és a hamisság fogalmainak egészen különböző vonatkozásai vannak. Hogy ezt megmagyarázzam, szeretnék most olyan ismeretekből kiindulni, amelyeknek vitatható az igazságuk. Hogy $2 + 2 = 4$, ezt a kijelentést mindenki igaznak tekinti, ha feltételezi is, hogy mint ismeret elvileg hamis is lehetne, ami persze nem csak a matematika igazságaira áll: a középkor embere Európában vitathatatlanak tekintette a vallás dogmáit. Válasszunk azonban most olyan eseteket, ahol az ember nem csupán elvileg feltételezi, hogy az adott ismeret hamis is lehet, hanem egyesek kifejezetten állítják is, hogy hamis. Azonnal látni fogod, hogy ezekben az esetekben egészen különböző a viták természete attól függően, hogy milyen típusú ismeretekről van szó.

- L.: Sejtem, mire gondolsz. Vegyük először a következő esetet: X és Y azon vitatkoznak, hogy Amerikában élő barátjuk haláláról két vagy három hete értesültek.
- A.: Épp ezt az esetet ne vegyük először. Ilyen esetekben ugyanis – ha normális emberekről van szó – mind a kettő feltételezi ugyan, hogy neki van igaza – azért vitatkoznak –, de mindegyikük bizonyos abban is, hogy elvileg tévedhet, s ez esetben a másik be is tudja neki bizonyítani, hogy téved.
- L.: Nem tudom, miért baj ez, de rendben van, vegyünk másik példát, mondjuk, a tudományok köréből.
- A.: Helyes. Bár e körön belül is nagyon eltérő típusú vitákra fogunk bukkanni. Lesznek olyan esetek, amikor a vita jellege lényegében semmiben sem különbözik az előbb említett köznapi vitától: akkor ugyanis, amikor egymással vitában álló két tudós egyetért az alapelveket illetően, csupán valamilyen részletprobléma magyarázatában tér el az álláspontjuk. Egész más a helyzet azonban akkor, ha átfogó tudományos koncepciók állnak szemben egymással.
- L.: Persze. Két tudományos elmélet közül csak azon az alapon tekinthetjük igaznak az egyiket és hamisnak a másikat, hogy az egyik képes olyan jelenségek magyarázatára is, amelyekre a másik nem tud magyarázatot adni.
- A.: És ha mind a két elmélet alkalmas minden, az adott területen ismeretes jelenség magyarázatára?
- L.: Ez esetben elméletileg lényegében egyenértékű hipotézisekként kell kezelnünk őket – hogy gyakorlatilag melyiket választjuk, abban számos különböző szempont játszhat szerepet –, feltételezve, hogy a jövőben megismerkedhetünk olyan új jelenségekkel, melyeknek magyarázatára csak az egyik elmélet lesz képes, vagy esetleg egyik sem, és további elméleteket kell majd kidolgoznunk.
- A.: Mindebben tökéletesen egyetértünk. Mondd meg azonban, hogy amíg csak praktikus szempontok alapján tudunk dönteni a két elmélet között, melyiket tekintjük igaznak? Továbbá, jogunkban áll-e igaznak tekintenünk akár azt az elméletet is, amelyik a jelen pillanatban egyedül képes – és képes – az összes felmerült jelenségek magyarázatára? Hiszen elvileg feltételezzük a tudomány végtelen

progresszióját, s mindig tudatában kell lennünk annak, hogy a jövőben felmerülhetnek olyan kérdések, amelyekre a jelen pillanatban minden kérdésünkre választ adó elmélet egyáltalában nem képes választ adni, s hogy ennek eredményeképpen el kell majd vetnünk jelen elképzeléseinket.

L.: Hiába, nem jutunk előbbre. Te, mint eddig is, megint összekeversz két kérdést. Az egyik: melyik elmélet igaz? A másik: minek alapján döntöttem el, hogy igaz? Az előbb említett első esetben nem fogom tudni eldönteni, hogy melyik elmélet igaz, a második esetben viszont az eddig felmerült összes problémák magyarázatára egyedül alkalmas elméletet igaznak fogom tekinteni, aminek azonban nincs közvetlen köze ahhoz, hogy a valóságban melyikük az igaz.

A.: Az előbb Marxra hivatkozva utasítottam el e két kérdés elválasztását. Most azonban nem szükséges tekintélyeket előráncigálnom. Abban már megegyeztünk ugyanis, hogy elvileg bármely, akár mindenki által igaznak tartott ismeretről is kiderülhet, hogy hamis, azaz nincs olyan ismeret, amelyről véglegesen meg tudnám állapítani, hogy igaz, te viszont csak azt az ismeretet tekinted igaznak, amely „tükrözi az objektív valóságot”, nálad tehát tökéletesen elválík az igaz az igaznak tekintettől, azaz az igaz terminust a gyakorlatban egyáltalán nem fogod tudni alkalmazni.

L.: Ha így kiélezed a dolgokat, akkor természetesen minden elmületről be tudod bizonyítani, hogy abszurd. Nyilvánvaló, hogy van összefüggés aközött, hogy egy ismeret igaz, s hogy igaznak tekintik.

A.: Milyen összefüggés?

L.: Az esetek túlnyomó többségében az az elmélet közelíti meg legjobban az igazságot, amelyet igaznak tekintenek.

A.: Hát ezt meg honnan tudhatod? Meggyőződéseim különben, hogy előbbi kijelentésed csak abban az esetben értelmes, ha nem ragaszkodunk a visszatükrözés-elmülethez. Ha lemondunk arról az abszurd elképzelésről, hogy a világ egyrészt az ismeretekben adott az ember számára, másrészt még valami más, titokzatos formában is, s hogy ezt a kettőt valamiképpen „össze tudjuk hasonlítani”.

L.: Márpedig a világ nemcsak ismeretek formájában adott a számunkra. Állandóan a gyakorlatra hivatkozol, s közben megfélekedzel róla,

hogy az ember nemcsak tudati, hanem gyakorlati viszonyban is áll a maga világával. Éppen az emberi gyakorlat, e gyakorlat során nyert tapasztalatok segítenek hozzá ahhoz, hogy kiküszöböljük, kiostáljuk hamis ismereteinket.

- A.: A tudati viszony és a gyakorlati viszony nem állítható szembe egymással. Az ember gyakorlati viszonya a maga világához tudatos viszony: a tudat nem más, mint tudatos lét, s a tudati viszony gyakorlati viszony. A gyakorlati viszonyon kívül nincs és nem is lehetséges tudat. Természetes, hogy az emberi gyakorlat egésze, maga a történelem állandóan kiostál ismereteinkből, hamissá teszi az igazat, amint megfordítva is: azt, ami egy bizonyos korszakban csak egyesek, kevesek meggyőződése volt, általánosan elfogadottá, igazzá teszi vagy teheti. Az igaz ismeret megfelel egy meghatározott társadalom gyakorlatának, része annak. Semmit, az égvilágon semmit nem teszek hozzá ehhez, ha még azt is állítom, hogy ez az igaz ismeret valamilyen, az embertől független „objektivitást” tükröz. Pontosabban hozzáteszek valamit: Gramsci „ismeretlen istenét”.
- L.: Amit most állítasz, azt egy leszűkített és módosított értelemben elfogadom. A társadalomra vonatkozó ismereteket illetően. Világos, hogy a társadalmi viszonyok nem „adottak”. S éppen ezért egy meghatározott társadalom igazságai egy másik történelmi korszakban nem igazságok többé. De mi a helyzet a természetre vonatkozó ismereteinkkel? A természet nem függvénye az emberi gyakorlatnak!
- A.: A természet persze nem. De „a” természetről nem is tudunk semmit. Azt, hogy mi jelenti az ember számára a természet, az emberi praxis határozza meg. Az emberi gyakorlaton kívül fekvő természet „történelmi semmi” az ember számára. A visszatükrözés-elmélet fenntartásával itt, „a” természet vonatkozásában sem más semmi. Hogy a természetet illető ismereteinket a magánvaló természettel összehasonlíthasd, ehhez is az ember és a természet felett álló princípiumot kell tételezned. Nem a magánvaló természetet tagadom. A természet magánvalóságát a természeti korlátok jelentik. A természetre vonatkozó tudásunk éppen nem a magánvaló természetet tükrözi. Másrésről: az általad bevezetett természet–társadalom dualitás az ún. társadalmi ismeretekre vonatkozó igazságfogalomba is

belevisz egy nagyon problematikus mozzanatot. Ahogyan számod-ra a természetre vonatkozó igazságok a természet magánvalóságát kell hogy tükrözzék, úgy egy meghatározott történelmi korszak, társadalom társadalmi igazságai is az adott társadalomét. Ebből pe-dig egy igen furcsa következtetés adódik: első pillanatra úgy tűnik, mintha az én álláspontom tenné lehetetlenné, hogy a „hamis tudat” fogalmát egyáltalán bevezessük. Ha az igaz ismeret nem az „objekti-vitást” tükrözi, akkor egy adott társadalom tudatát nem tekinthetjük – mondanád – hamis tudatnak.

L.: Persze hogy nem. Egy társadalom tudata csak abban az esetben lehet hamis tudat, ha tételezzük azt az adekvát tudatot, amelyik helyesen tükrözi az adott társadalmi viszonyokat, még akkor is, ha tisztában vagyunk vele, hogy egy meghatározott társadalom éppígytlétéhez hozzátartozik a hamis tudat.

A.: Igen ám, csakhogy a hamis tudat fogalmán mindeddig valami egészen mást értettek, ugyanis nem egyszerűen téves tudatot. Marx szerint például a politikai gazdaságtan álláspontja hamis tudat, ha-bár helyesen tükrözi a polgári társadalomban ténylegesen fennálló viszonyokat. Te erre azt feleled, hogy természetesen az igazság egy mozzanatát kell hogy tartalmazza, mert a teljes egészében téves tu-dat semmiféle gyakorlati cselekvés alapját nem képezheti: de csak részigazságot tartalmaz, melyet a marxi elmélet mint részmozza-natot illeszt bele a maga átfogóbb igazságába. Az én véleményem szerint azonban egészen másról van szó. A politikai gazdaságtan ál-láspontja csak a szocialista jövőt tételező tudat álláspontjáról hamis tudat, nem pedig a polgári társadalom „magánvalóságát” tekintve. Az, aki a szocialista társadalomnak mint egy meghatározott – és nem a történelem törvényeinek szükségszerűségénél fogva minden-képpen létrejövő, hanem kiküzdendő – jövőnek az álláspontjáról közeledik a polgári világhoz, a politikai gazdaságtan álláspontját ha-mis tudatnak tekinti annyiban, amennyiben az a polgári társadalom adottságait mint meghaladhatatlanokat tételezi. Hogy e két egymás-sal szemben álló tudat közül – melyeknek mindegyike hamisként kezeli a másikat – melyik lesz történelmi igazsággá, nem az dönti el, hogy melyik tükrözi helyesen a fennálló társadalmi állapotokat. E

két igazság között csak az őket képviselő erők harca dönthet. Lényegében ezt értem azon, hogy az igazság gyakorlati kérdés.

L.: Amikor ezekben a régiókban mozgunk, hajlok arra, hogy elfogadjam az álláspontodat, vagy legalábbis ne tekintsem abszurdnak. De hogy ez bekövetkezzék, mindig el kell kanyarodnunk a látszólag egyszerűbb kérdésektől. Amiről most legutóbb beszéltünk, azt talán „filozófiai igazságnak” nevezhetjük. A mindennapi tudat igazságainak esetében azonban a te álláspontoddal egyáltalán nem tudok mit kezdeni.

A.: Nézd, Louis, nem hiszem, hogy e vita során képesek lennénk megoldani az igazság évezredes problémáját. Nem állítom, hogy számomra tökéletesen világos a különböző szinteken jelentkező igazságfogalmak összefüggése. Mégsem hiszem, hogy a mindennapok igazságfogalma valami gyökeresen eltérő lenne a tudományban vagy a filozófiában alkalmazott igazságfogalomtól. Nem hiszem, hogy véletlenül használjuk ott, ahol használjuk, ugyanazt a kifejezést. Egy pillanatra vonatkoztassunk el filozófusi mivoltunktól. Gondoljunk bele abba, mit érthet igazságon olyasvalaki, aki soha életében nem foglalkozott filozófiával.

L.: Nem vitás, hogy mit fog érteni: hogy ez meg ez igaz, számára azt jelenti, hogy úgy van, ahogy ő állítja.

A.: És ha megkérdedezt tőle, mit ért azon, hogy úgy van? Például egy sötét szobában álltok, ő azt állítja, hogy a szoba közepén van egy asztal, te pedig tagadod ezt. Mit fog mondani neked?

L.: Hát csak próbálja ki! Induljon el arra, majd nekimegy.

A.: Bizony. Az, hogy valami igaz, hogy úgy van, ahogy állítjuk, a mindennapokban semmi mást nem jelent, mint hogy ehhez kell szabnunk cselekedeteinket.

L.: Ez színtiszta pragmatizmus.

A.: A mindennapok igazságai minden kétséget kizáróan pragmatikusak.

L.: Az előbb azt mondtad, nem lehet véletlen, hogy a mindennapokban, a tudományban és a filozófiában egyaránt használunk egy terminust. Valami közösnek kell lennie a különböző szintű ismeretek igazságfogalmában. Ezek szerint tehát minden igazság pragmatikus?

A.: Bizonyos értelemben igen. Mégsem fogadom el a pragmatizmus álláspontját. A mindennapok igazságai ugyanis nem képeznek összefüggő rendszert. Valahogy úgy mondhatnám, ott egyes konkrét, rendszerbe nem ágyazott cselekedetek függnék össze egyes konkrét igazságokkal. A magasabb szintű ismeretek, tudás ezzel szemben valamilyen osztársadalmi jellegű cselekvésstruktúrát határoznak meg, illetve annak részét képezik. Az egyes kijelentések igaz vagy hamis voltából itt *közvetlenül* semmi sem következik. Az egyes kijelentések igaz vagy hamis volta itt nem a belőle közvetlenül eredő gyakorlati következményeken méretik. Éppen megfordítva áll a dolog: ha az egész igaz voltából valamely megállapítás hamissága következik, akkor ezt még abban az esetben sem fogadom el igaznak, ha annak közvetlen-gyakorlati konzekvenciái az adott pillanatban elfogadhatónak tűnnek. Ebben az összefüggésben szimpatikus számomra a fichtei „umso schlimmer für die Tatsachen”.

L.: Ezzel azonban merev falat vonsz a mindennapi tudás, ismeretek és a magasabb rendű objektivációkban benne rejlő tudás közé!

A.: Nem gondolom. Természetesen nincs olyan magas szintű tudás, amelynek ne lenne vonatkozása a mindennapi ismeretekre. Minden úgynevezett szellemi objektiváció a mindennapokból nő ki. De kinő belőle. S ez szükségképpen azt jelenti, hogy bizonyos vonatkozásokban szembe is kerül vele. Engedj meg egy egészen egyszerű példát. Az olyan szocialista tanítás, amelynek nincs vonatkozása a polgári társadalom egyedeinek mindennapjaira, amelyben nem rejlik benne az az „ígéret”, hogy az általa tételezett világ gyökeresen átalakítja az ember mindennapi életfeltételeit, semmiképpen sem tarthat számot arra, hogy igazzá legyen, hogy realizálja a maga célkitűzéseit, hiszen semmi reménye sincs arra, hogy elfogadják azok, akiknek cselekedeteiben valósággá válhat. Az a szocialista elmélet ezzel szemben, amelyet a tömegek elfogadnak – ami egyben azt is jelenti, hogy valóságos mindennapi életproblémáikra ad számukra elfogadható feleletet –, az egyes gyakorlati lépések és a hozzátartozó igazságok vonatkozásában igenis ellentmondhat, sőt, ellent kell hogy mondjon alapvető mindennapi igazságoknak. „Ha meghúzod magad, ha nem kerülsz szembe főnököd, munkaadód követelményeivel, sokkal



nagyobb a reményed arra, hogy előbbre juss, megtarthatod munkahelyedet stb.” – egészen kézenfekvő mindennapi igazság. Egy szocialista elmélet azonban szembe kell kerüljön ezzel a mindennapi igazsággal, pontosabban az igazságként elfogadott elmélet egészéből a konkrét cselekedetek vonatkozásában ezzel a mindennapi igazsággal éppen ellentétes cselekedetek kell hogy fakadjanak.

L.: Nem tagadom, meggyőző az érvelés. Most már kíváncsivá tettél Pietroval folytatott vitákat illetően is.

A.: Ez a mi vitánkra is vonatkozik. Bármilyen furcsa, most épp úgy tűnik fel nekem, hogy új barátaim koncepciójában, melyben az objektívációk szerepének elhanyagolása a számomra legproblematisabb mozzanat, sok a közös – már ami az igazságot illeti – a te elképzelésseddel. Persze ők nem állnak a visszatükrözés-elmélet alapján. De ők is „az” igazságot szeretnék megtalálni. Husserli örökség.

L.: Folytatjátok még a vitát?

A.: Bizonyára. Tudod mit? Gyere el te is.

Louis: Jó estét. Nem haragszik, Pietro, hogy én is eljöttem? Tudja, kezdek én is kíváncsi lenni a maguk marxizmusára. András megrontott.

András: Tegnap este ott hagytuk abba, hogy álláspontunk eltéréseit alapján véve az objektíváció-probléma különböző megítélése határozza meg. Szerintem az emberi érintkezésből nem iktathatjuk ki a tárgyi közvetítéseket, általában az objektívációkat, neked, Pietro, pedig az az álláspontod, hogy a tárgyilag, tárgyi objektívációkon keresztül megvalósuló emberi érintkezés világa elidegenedett világ, amely mögött a monások interszubjektív közösségének kizárólag perszonális, face to face érintkezésen alapuló világa, az életvilág rejtőzik. Feladatunk éppen az lenne, hogy az univerzális epoché megvalósítása útján lehántsuk az életvilágról a tárgyi, objektív meghatározások látszatát...

Pietro: Lehet, hogy számodra ez az én álláspontom lényege, én azonban ezt nem így mondtam, vagy ha éppenséggel ezeket állítottam, akkor rosszul fejeztem ki magamat. Készséggel elismerem, hogy az eredeti husserli életvilág-koncepcióban a tárgyi objektívációk nem játszanak szerepet. De még ehhez is hozzá kell fűznöm: a tárgyi



objektivációkat ugyan nem, de az objektiváció-probléma bizonyos aspektusait Husserl is elemzi, még hozzá az a véleményem, hogy jól elemzi. Te Husserlt tulajdonképpen minden további nélkül Hegellé alakítod.

A.: Ezt nem tagadhatom, írtam is ilyeneket. De vajon jogosulatlan-e ez a felfogás?

P.: Az elidegenedés és a tárgyasulás hegei azonosítása szükségképpen vezet az abszolút szellem feltételezéséhez, amiről Husserlnél nincs szó.

A.: Nézd, így nem jutunk sehová. Hagyjuk az eredeti husserli koncepciót. Azt magad is el fogod ismerni, hogy a késői husserli hagyatékból többféle koncepciót lehet kibányászni, még egy vallásos interpretáció sem teljesen abszurd. A te álláspontodról beszéljünk.

P.: Nagyon helyes. Én az embert igenis tárgyi lénynek tekintem, tökéletesen egyetértek Marxszal abban, hogy „ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen”. Az ember hús-vér ember, akinek kifejezett materiális szükségletei vannak. Ennélfogva nem kívánom a társadalmat a semmiben lebegő szellemek közösségeként felfogni. Egyáltalában nem is arról van szó, hogy jelen vannak-e tárgyi közvetítő elemek a társadalmi kapcsolatokban, vagy sem. Természetesen mindig, és szükségképpen jelen vannak. Nincs társadalmiság munka nélkül, a munka pedig szükségképpen objektivációkat teremtő tevékenység. Elég, ha csak ennyit mondok. A kérdés számomra nem az, hogy miképpen lehet az emberi tevékenység eltárgyasulását felszámolni, mert az lehetetlen. De olyan társadalmat kell megalkotnunk, ahol nem az objektivációk vezetnek az embert, hanem az ember – az interszubjektív közösség – ura a maga objektivációinak. Még csak azt sem állítom, hogy ez egyszer s mindenkorra megvalósítható. Az epoché permanenciája éppen azt jelenti számomra, hogy állandóan le kell bontani, nem az objektivációkat, még csak nem is azok tárgyi jellegét, hanem az emberi tevékenység felett gyakorolt uralmukat. Álláspontom abban a vonatkozásban, hogy az ember tárgyi lény jellegét a leghatározottabban hangsúlyozni kívánom, nagyon is materialista. Én csupán a „dolgok értelmének idealizmusáról” beszélek: a fenomenológia számomra csupán annyira idealista álláspont

(aminek azonban szubjektum és objektum merev, polgári szembeállításához az égvilágon semmi köze nincs), hogy az embernek kell a dolgok értelmét megadnia, nem pedig a dolgoknak kell kijelölniük az ember helyét a világban.

- A.: Álljunk meg egy pillanatra. Mindazzal, Pietro, amit elmondtál, természetesen én is egyetértek. Hozzátenném, hogy az általad elmondott felfogás éppen azért transzcendálja a polgári társadalom álláspontját, azért más igazság, mint a polgári álláspont számomra elfogadhatatlan igazsága, mert meghaladását jelenti a polgári álláspont merev racionalizmusának. Ha Lukács *Eldologiasodás*-tanulmányának a polgári gondolkodást jellemző ragyogó analizéséből indulunk ki, akkor a polgári álláspont meghaladhatatlan antinómiáját éppen a racionalizmus–irracionalizmus dualitásában kell látnunk. A polgári álláspont a világ egészét mint racionális egységet szeretné felfogni. A racionális eközben azt jelenti számára, hogy a bekövetkező folyamatokat a „dolgok állásából” egyértelműen kikalkulálhatjuk, kiszámíthatjuk. Minthogy azonban ez sohasem sikerül, mindaz, ami a kvantitatíve megragadható összefüggéseken kívül fekszik, valami tökéletesen irracionális a polgári gondolkodás számára, s racionalista sémáiba be-betör a fakticitásnak ez az irracionalitása. Amikor Husserl a rossz racionalizmust és az irracionalizmust mint ugyanannak a dolognak két egymást kiegészítő oldalát fogja fel, amelyeket a gondolkodásban csak együtt és egyszerre lehet felszámolni, akkor valóban a polgári gondolkodás horizontján túllépő felfogást képviseli. Az a társadalom ugyanis – és csak az –, amelyikben a racionalitás nem a *dolgok racionalitása*, hanem az emberé, ahol a racionalitás nem azonos azzal, amit a dolgok állásából ki tudok számítani, meg tudok érteni, hanem ahol az emberek közössége a maga „racionalitásának” megfelelően képes irányítani, alakítani a dologi folyamatokat, már nem a polgári társadalom többé. Ebben a társadalomban – Merleau-Ponty szép megfogalmazásával – nem a racionalitás lesz egyetemessé, hanem megszűnik az irracionalitás.
- L.: Hadd fordítsam ezt le a magam számára prózaibb nyelvre. Azt állítod tehát, hogy a polgári társadalomra az jellemző, hogy a benne élő egyedek a számukra adott és általuk elfogadott dologi világ „ob-

jektív” törvényszerűségei alapján kiszámítják az érdekeiknek megfelelő optimális cselekvési lehetőségeket. Teszik ezt mindaddig, amíg egyszer csak ki nem derül, hogy „irracionalis” erők – teljességgel átláthatatlan erők – keresztülhúzzák a számításait. Például kitör a gazdasági válság vagy valami hasonló. Racionalitás és irracionalitás tehát azért állnak szemben egymással kibékíthetetlen merevséggel a polgári gondolkodásban, mert e társadalom egyedei számára az emberek közötti viszonyok dologi viszonyok formáját öltik, melyeknek az emberi tevékenységtől független törvényszerűségeik vannak. A valóságban azonban a dolgok „racionalitása” nem létezik. A ráció egyetlen létező formája a világban az ember. Ha pedig az ember a saját „racionalitását” kivetíti a tőle függetlenként tételezett dolgok világába, akkor szükségképpen megjelenik ebben a világban az irracionalitás is, hiszen a dolgok világa valójában mégsem tartalmaz magában semmiféle „rációt”, illetve csak annyit, amennyit az ember mintegy „belevitt”.

- P.: Nagyjából. Az irracionalitás megjelenése a polgári világban azonban nem csak – és ma már egyre kevésbé – abban a formában jelentkezik, hogy áttekinthetetlen faktorok törnek be a kalkulálható világ sémáiba. Ebben a vonatkozásban az *Eldologiasodás*-tanulmány konkrét megfogalmazásait nem tudom teljes egészében elfogadni. Ma az irracionalitás egyre inkább úgy jelentkezik, hogy az egyed igenis képes kiszámítani az egyéni érdekei szempontjából optimális cselekvési lehetőségeket, ennek ellenére kifejezetten úgy érzi, hogy cselekedetei, egész élete maga az irracionalitás. Érdekeinek megfelelően tud cselekedni és cselekszik is az esetek többségében, éppen csak az a baj, hogy nem látja ennek a cselekvésnek az értelmét.
- A.: A dolog első felével teljesen egyetértek. Azzal ugyanis, hogy az irracionalitás kezd egyre inkább új formákat öltetni. Azzal azonban a legkevésbé sem, hogy az emberek többsége irracionálisnak is tekint az érdek megszába cselekvést. Közbevetőleg: amit az *Eldologiasodás*-tanulmányról mondasz, az valóban helytálló. Konkrét megfogalmazásai alapján a modern ipari társadalom, az a társadalom tehát, amely képes a gazdasági folyamatok szabályozására, nem lenne többé polgári társadalomnak tekinthető.

L.: Ez most nem egészen világos a számomra. Amikor az előbb azt mondtad, hogy a polgári társadalmat transzcendáló világban, a kommunizmusban az emberek közössége a maga „racionalitásának” megfelelően képes irányítani, alakítani a dologi folyamatokat, akkor nem arra gondoltál, hogy az ember képes lesz a gazdasági folyamatok szabályozására?

A.: Hogy kedvenc fordulatomat használjam: a dolog nem ilyen egyszerű. A gazdasági folyamatok szabályozásán két dolgot érthetünk. Érthetjük egyrészt azt, hogy a gazdaságnak továbbra is fennmarad a maga öntörvényűsége, de a társadalom képes ezeket az öntörvényű folyamatokat a „közjó”, egy igazságosabb elosztás érdekében felhasználni. A modern társadalomban a gazdasági folyamatok szabályozása egyre inkább megvalósul, ehhez ugyanis csupán arra volt szükség, hogy a konkurencia szabályozatlansága megszűnjék, ezt pedig az egyre totálisabbá váló államhatalom fokozatosan képes megvalósítani. Hogy ennek a szisztémának az univerzálissá válása reális történelmi perspektíva volna, azt magam sem hiszem – bár pontosan itt lesz majd vitánk Pietróval, éppen itt akartam ellenvetést tenni. Éppen azért nem hiszem, mert ez a rendszer is a dolgok racionalitására épül. Pontosabban az emberi racionalitást egy érdeksémára redukálja, amit azután belevetít a dolgokba. Másrészt érthetjük a gazdasági folyamatok szabályozásán azt, hogy megkíséreljük felszámolni azok öntörvényűségét, hogy megszüntetjük a gazdaság gazdaság jellegét, magyarul a termelést többé nem öncélként tételezzük, hanem az emberi célkitűzések realizálását szolgáló eszközként fogjuk fel. Ez jelentheti majd a polgári társadalom legalapvetőbb jellemzőjének: a „termelés az értékesítésért” formula érvényesülésének radikális, teljes megszüntetését. Végső soron ugyanis ezen alapszik a polgári társadalom irracionálitása. Mellesleg Husserl tudománykritikáját éppen azért tartom olyan jónak, mert a tudományos objektivációk vonatkozásában éppen ezt a polgári társadalomra jellemző alapsémát kritizálja: a „tudomány a tudományért” formulát (bár fogalma sincs arról, hogy ez min alapszik), nem pedig *magát a tudományt*, ahogy egyes romantikus követői teszik. Most talán eljutottunk arra a pontra, ahol Pietróval vitánk lesz. Az eddig kifejtettekben ugyanis, azt hiszem, egyetértünk.

P.: Csak azért nem mondom, hogy tökéletesen, mert félek, ismét kiderül, hogy bizonyos terminusokat és megfogalmazásokat más-más értelemben használunk. Ha erről nincs szó, akkor tényleg tökéletesen egyetértünk.

A.: Mégsem hiszem, hogy a tegnapi esti vitánk csupán félreértéseken alapult. Miről van szó? Tegnap lényegében azon vitatkoztunk, hogy vajon a polgári társadalom transzcendálásához epochéra, azaz a rejtett feltárlására-feltárlására, vagy pedig antropológiai fordulatra van-e szükség? Miért lényeges ez a különbség? Szerintem a polgári társadalom egyedei nemcsak látszatra, hanem ténylegesen is érdek vezette egyedek, egész életük partikuláris érdekeik, azok artikulációja, a kielégítésükért folyó harc köré rendezett. Ezek mögött a partikularitásra állított egyedek mögött semmiféle más, igazi emberi egyed nem rejtőzködik. Az emberek nem viselnek semmiféle álarcot.

P.: Itt valóban nem értünk egyet. Az ember nem azonos a nem autentikus, vagy ahogy te nevezed, partikularitásra állított egyeddel. Ha radikálisak vagyunk, ha lehatolunk a dolgok gyökeréig, ott megtaláljuk az embert, amelyik nem azonos a polgári társadalom átlagos egyedeivel.

L.: „Az ember” sohasem redukálható az átlagos – vagy akár nem átlagos – emberi egyedekre.

A.: Ebben mind a hárman megegyezünk. A kérdés az, hogy miként értelmezzük. Pietro sem állítja, hogy léteznék valami elszigetelt emberi egyed, s ebben az elszigetelt egyedben rejlenének benne „az ember” karakterisztikumai. Sőt azt állítja, hogy az ember valóságos társadalmi viszonyai nem azonosak az elidegenedett viszonyokkal, hogy e mögött az elidegenedett világ mögött ott rejlik – mindig ott rejlik – a valóságos emberi, interszubjektív közösség. Pontosan itt vannak az objektiváció problémájával kapcsolatban is nézeteltéréseink. Minderről tegnap már beszéltünk. Lehet, hogy mai beszélgetésünk elején leegyszerűsítettem Pietro álláspontját. Sőt, most már bizonyos vagyok benne, hogy leegyszerűsítettem. Pietro nem tagadja – az előbb hallottad –, hogy az emberi érintkezésnek, az emberi közösség létezésének feltétele lenne az emberek közötti viszonyok

tárgyi közvetítettsége; de tagadja azt, hogy létezhetnek olyan történelmi korszakok, amikor az ember már kifejlesztett valóságos lényegi erői *csak* vagy *részben csak* az objektivációk formájában léteznek. Ezt én tegnap úgy fogalmaztam, hogy Pietro tulajdonképpen nem egy valóságosan elidegenedett világból indul ki, hanem csupán a tudat fetisizációjának tényéből.

P.: Igen, most valóságos nézeteltérést fogalmaztál meg. Te azt állítod, hogy ma az emberi egyedeknek legalábbis a többsége valóban azonos bírásra redukált, partikuláris megjelenésformájával. Hogy – a te terminológiádat használva – az emberi lényeg valóban nem az emberi egyedek összességében, hanem az emberiség történelmi objektívációiban – a termelőerőkben, a tudományban, a művészetben, az egyedek többsége által csak kényszerből betartott erkölcsi szokásokban stb. – testesül meg. De ha ez igaz, akkor az ember értelme, a történelem telosza – ami nem más, mint az autentikus egyedek, nálad: individuumok – alkotta, önmagának célokat kitűző, és azokat realizálni is képes interszubjektív közösség, azaz a kommunizmus – nem biztos, hogy megvalósul.

A.: Hát erre valóban nem látok abszolút garanciát.

P.: Szóval én vagyok az ortodox marxista? Mégiscsak igazam volt, amikor tegnap esti beszélgetésünk kezdetén Erich hangját véltem kicsengeni álláspontodból.

A.: A legkevésbé sem érdekel, hogy ki az ortodox marxista. Erichhel pedig hiába fenyegetőzöl, Erich, tudomásom szerint, azt állítja, hogy a társadalmi viszonyok szükségképpen elidegenedett viszonyok, hogy a társadalmi kapcsolatokra állított ember szükségképpen nem autentikus, hogy az emberi lét nagy problémáira csak kivételes egyedek, és csak egyéni megoldásokat találhatnak. Ehhez a felfogáshoz nekem az égvilágon semmi közöm sincs. Éppen arról vagyok meggyőződve, hogy az egyén problémáira is csak kollektív, csak társadalmi megoldás lehetséges. Azt azonban hangsúlyozni kívánom, hogy itt csupán lehetőségéről és nem szükségszerűségéről van szó.

P.: Én sem beszéltem szükségszerűségről. A teloszt azonosítod a szükségszerűséggel.

A.: Nem azonosítom, csupán funkciójukat. A történelemnek nincs semmiféle telosza. Cél a világban semmiféle más formában nem létezik, mint emberi célkitűzés formájában. Ha a kommunizmus telosz, akkor azért az, mert már létrejöttek azok az erők, amelyek megvalósítják. Arról persze ma még koránt sincs szó, hogy az emberiség egyedeinek többsége irracionálisnak érezné a polgári világot a maga egészében – amit állítottál.

P.: Ha se nem telosz, se nem szükségszerűség, akkor csupán egy elvont Legyen. Amit te, én, Louis meg még néhányan szembeállítunk a világgal. Ez az álláspont számomra elfogadhatatlan. Ha a partikularitásra állított, bírásra redukált egyedben nem rejlik ott az autentikus ember, akkor a mi és a hozzánk hasonlóak jámbor kívánságai soha nem fogják megváltoztatni a világot. Érted, soha! Tudod, mit mondtott nekem tegnap este Erich? Hogy rá akarom kényszeríteni az emberekre a forradalmat, amire nekik semmi szükségük sincs, mert jól érzik magukat kisszerű kényelműkben. Ha a te premisszáid igazak, akkor neki igaza van. Pedig neki nem lehet igaza!

A.: Állj meg! Mi az, hogy nem lehet igaza? Mert akkor te meg én meg a hozzánk hasonló megszállottak értelmetlennek tekinthetik életüket? Ettől még éppen igaza lehetne. Nekem azonban meggyőződésesem, hogy valóban nincs igaza. Pontosabban az a meggyőződésesem, hogy nem kell semmit létezővé tenni ahhoz, hogy neki ne legyen igaza. Nem kell transzcendens faktorokat beiktatnunk a világba ahhoz, hogy megváltozzék.

P.: Neked csak a telosz meg a szükségszerűség transzcendencia. A Legyen talán immanens faktor?

A.: A fichtei Legyen nem az. De az én álláspontom nem a Legyen álláspontja. Én éppen azt állítom, hogy *amennyiben nincs* olyan társadalmi erő, amely célkitűzéseinket meg akarja és meg tudja valósítani, akkor álláspontunk transzcendens álláspont. Ezt ne úgy értsd, hogy a „hordozó” társadalmi erő egyedeinek a világgal való szembekerülésük pillanatában már a filozófiai tudat szintjén kell állniuk, vagy akár csak autentikus egyedeknek kell lenniük. Ha ez lenne a helyzet, akkor álláspontunk valóban a Legyen álláspontja lenne. A világgal való szembekerülésnek lehetnek, mindig is lesznek, partikuláris

motívumai. A harc során azonban a benne részt vevő partikuláris egyedek felnőhetnek individuummá, elsajátíthatják a mi igazságunkat. Ennek lehetőségére – ezt már mondtam tegnap – empirikus bizonyítékaim vannak. Többet pedig nem is láthatunk előre. Annak, amit ti a marxizmus válságának neveztek, a csalódottságban rejlenek a gyökerei. A marxista elmélet mindig a proletariátusban látta az elidegenedés felszámolására törő mozgalom hordozóját. Joggal. Bizonyára nem a társadalom haszonélvezői, hanem éppen elnyomottjai lehetnek azok, akiknek – először partikuláris motívumok kiváltotta – felháborodása elvezet az értelmetlenség megszüntetéséhez. Csak-hogy eddig a marxizmus, amikor a gazdasági folyamatok szabályozását tartotta a proletármozgalom megvalósítandó céljának, általában nem tett különbséget e fogalom két tartalma között. Az esetek többségében nem vette észre, hogy e célnak az első értelemben való megvalósítása nem transzcendálja a polgári társadalmat. Akik viszont észrevették – Eduard Bernstein és mindenféle színárnyalatú revizionista követői –, azok csak az első értelemben tartották megvalósíthatónak...

P.: Mert az antropológiájuk megegyezett a tiédde.

A.: Nem, az Erichével egyezett meg. Azzal a különbséggel, hogy az autentikus, a hiteles emberről, az individuumról szóló filozófiai eszmefuttatásokat mint értelmetleneket eltolták maguktól. Mások pedig, például Lukács a *Történelem és osztálytudat*ban, azt hitték, hogy a gazdasági folyamatok szabályozása csak a második értelemben valósulhat meg. Mind a két felfogás relatíve igaznak bizonyult. A reformista munkásmozgalom – persze a világnak csak egy csekély szegmentumában, az ún. jóléti társadalomban – elérte célját. De úgy érte el, hogy távolról sem szüntette meg a világ irracionalitását. Az irracionalitás új formái ismét felháborodást *válthatnak ki*. Nem váltanak ki szükségképpen: az emberi magatartásnak és ennél fogva a történelem menetének nincsenek törvényei. De kiválthatnak, mint ahogy már itt-ott ki is váltottak, s hogy kiváltsanak, abban nekünk is lehet szerepünk. Én nem bízom magam a teloszra. De nem is esem kétségbe. Éppen mert nem a szükségszerűséget váltjuk valóra, nem az immanens célt vagyunk hivatottak betölteni, mindig van funkci-

ónk a világban. Ehhez még egyet hozzá kell tennem: én bármilyen taszító világot produkált is – a gazdasági folyamatok szabályozásának az első értelemben történő megvalósulását is előrelépésnek tekintem. Sőt meg vagyok győződve arról, hogy az autentikus individuumok világa nem teremthető meg addig, amíg az emberiség tömegei állati sorban élnek.

P.: Ismét későre jár. Át kell gondolnom mindazt, amit elmondtál. Most magam sem tudom, hányadán állok a dologgal.

Erich: Jó estét, uraim. Megtalálták már a megoldást?

Pietro: Távozz, te vén cinikus!

András: Én nem vettem észre, hogy Erich cinikus lenne.

P.: Látod, barátom, pártfogóra akadtál. Már azt is közöltem Andrással, hogy jól megérténétek egymást.

E.: Hogyhogy? Míg te marxista lettél, ő – csak hogy ne kelljen veled közösséget vállalnia – beállt egzisztencialistának?

P.: Azt éppen nem állítja magáról. Különben csak tréfáltam. De hosszú beszélgetéseink közben itt-ott a te rezignációdát hallottam kicsendülni szavaiból. Éppúgy – vagy majdnem úgy – nem hisz az emberben, mint te.

A.: Hit vagy nem hit az „emberben”... Nem erről van szó.

Louis: Biztos vagy te ebben? A te igazságod meg az ő igazsága. Te, András, ma hajnalban tulajdonképpen nem feleltél nekem arra a kérdésre, hogy milyen alapon választod meg a magad igazságát! „Többféle igazság” lehetséges. Valami ilyesmit magyaráztál, alapjában meg is győztél erről. De milyen alapon jut el az egyik ember az egyik, a másik a másik igazságához? Amíg meg nem zavartad az ortodoxiámat, nekem nagyon világos elképzeléseim voltak erről a dologról. Határozottan meg voltam győződve arról, hogy csak egyetlen igazság lehetséges, ha a mai világban az alapvető kérdéseket tekintve a nézetek pluralitása uralkodik is. Az egymással szemben álló felfogások közül az egyik – legalább alapvető vonásaiban – igaz, a többi hamis. S még azt is tudni véltem, hogy melyik az igaz. A haladó, a halálra ítélt világot előbb-utóbb szükségképpen leromboló osztály álláspontja. Sikertől meggyőződ, András, arról, hogy „a dolog en-

nél sokkal bonyolultabb”. De most felelj, milyen alapon választhatok én, az egyén, a különböző igazságok közül. Mi dönti el, hogy melyik igazságot fogadom el?

A.: Fogas kérdés. Csak azt ne hidd, hogy korábbi álláspontodról egy jottányival is egyszerűbb lett volna felelni rá.

L.: Hogyhogy? Fel sem merülhetett mint kérdés!

A.: Ne tréfálgj! Legfeljebb másképp hangzott. Az egyik vagy a másik igazság között választani, ez azt jelenti, hogy jövőt választani. Vajon, ha az egyetlen igazság és a vele szemben álló hamis elképzelések között kell választani, akkor nem ugyanerről van szó?

L.: Nem. Ha a jövő determinált, akkor csupán a megismerés helyes vagy téves voltának függvénye az egész.

A.: Nem látod, hogy így rossz körben forogsz? Minek a függvénye a megismerés adekvát volta? A tehetség talán? Találkoztam már nagyon buta marxistákkal és nagyon okos egzisztencialistákkal, és fordítva. Azt fogod állítani, hogy osztályhelyzet, osztályérdek stb. játsszák a szerepet abban, hogy ki juthat el az igazsághoz és ki nem. Ez a válasz a megismerésből mintegy visszafelé konstruálja meg az osztályhelyzetet. Az az értelmiségi, aki felismeri a marxizmus igazságát, a proletariátushoz csatlakozott, az a munkás, aki hallani sem akar nem-hogy a forradalmi elméletről, de még a legjámborabb szakszervezeti követelésekről sem, az a burzsoázia befolyása alatt áll. Nos, én nem vitatom, hogy így is van. De milyen alapon választotta az egyik ezt, a másik azt a világnézetet? Az egyik – érdekei ellenére – az igazat, a másik – érdekei ellenére – a hamisat? Erre semmivel sem könnyebb válaszolni, mint arra a kérdésre, hogy milyen alapon választok különböző igazságok közül. Nem is hiszem, hogy léteznék bármilyen recept, amelynek segítségével erre, az egyénre vonatkoztatott kérdésre általános érvényű választ adhatnánk. Tendenciájában természetesen arról van szó – s ez egyaránt válasz a kérdésre, bármilyen állásponttól tegyük is fel azt –, hogy az adottat transzcendáló jövőt azok fogják – többségükben – választani, akiknek a személyes helyzete a fennálló világban valamiképpen, valamilyen vonatkozásban legalábbis problematikus, az adottat pedig azok, akik személy szerint jól érzik magukat benne. Az egyes egyén vonatkozásában azonban nyilvánvalóan szá-

mos olyan pszichikus tényező játszik szerepet, amelyeket, ha egyáltalán, csak az adott személyiség egészének tekintetbe vételével tudnánk magyarázni. De én ezt nem tartom elsőrendűen fontosnak.

P.: Márpedig elsőrendűen fontos. Abban mindhárman megegyezünk, hogy a szocializmus csak úgy jöhet létre, ha megváltozik az emberek viszonya a világhoz, ha nem fogadják el többé a polgári világot az egyedül lehetségesnek, ha nem kerülnek Erich befolyása alá.

A.: Ez igaz. De ha nem a Legyen álláspontját képviseljük – ami ellen joggal, oly hevesen tiltakoztál –, akkor nem tehetünk mást, minthogy képviseljük a magunk álláspontját, s igyekszünk azt bevinni minden olyan spontán mozgalomba, ami már a fennállón való felháborodást képviseli. Ilyen mozgalmakat *teremteni* azonban nem tudunk.

E.: Lám, Pietro, András valóban közelebb áll hozzám, mint hozzád. Te azt hiszed, hogy a maguk kis privát ügyei után lótó-futó emberekben, valahol a mélyben ott rejtőzik az igazi ember. Úgy látom, András ezt éppúgy tagadja, mint én. De egy fokkal még naivabb nálam. Azt hiszi, hogy a felháborodás, a felháborodás keltette mozgások átalakíthatják az embert. Én már ebben sem hiszek. Felháborodni ugyan van min, mindig is volt. Lehet, hogy ma több az ok rá, nem tudom. Egyet azonban tudok: csak kivételes egyének képesek arra, hogy e felháborodáson keresztül a lét igazi kérdéseit eljussanak. A többség felháborodik, ha már tűrhetetlen a helyzete, ekkor még egy ideig áldozatokra is képes, majd valamelyest javít a helyzetén – s ismét elmerül mindennapjainak kicsinyes gondjaiba.

A.: Nem kell, hogy így legyen.

E.: Kell vagy nem kell, így van.

A.: Így van, de *lehet* másképpen is.

E.: Ebben nem hiszek. Akármit is mond, András, végső soron hit kérdése az egész. Őszinte vagyok. Mindjárt meg fogom magyarázni, hogy *miért kell* így lennie. De azt is tudom: ez csak azok számára lesz evidencia, akik úgy gondolkodnak, mint én. Maga is el tudja magyarázni, miért *lehet* másképpen is. Ez a logika viszont csak azokat fogja meggyőzni, akik már amúgy is hittek abban, amit maga állít.

A.: Abban, Erich, úgy látom, egyetértünk: nincs ultima ratio. Meggyőződéseink mögött végső soron választás van, amely – ha úgy tetszik

– nem racionális. Egy pillanatig sem állítom, hogy irracionális, de nem racionális. Semmiből sem következik szükségképpen. Ha egy választás bármiből szükségképpen következik, már nem is választás. Azt pedig hiszem, hogy az ember képes választani. Képes arra, hogy felelősséget vállaljon önmagáért.

P.: No végre. Mondtam én többet az emberről?

A.: Ami „az embert” illeti, egyetértünk. De ez távolról sem vonatkozik a ma élő egyedek többségére. Ma még csak a kisebbségre vonatkozik. Ember és világa együttes változásában – csak együtt és egyszerre változhatnak, ugyanaz változik – a felelősségvállalás képessége egyetemessé lehet.

E.: Miért és ki előtt vállalja a felelősséget? A Másikért, amikor az nem hajlandó önmagáért? Önmagáért? Kinek tartozik felelősséggel önmagáért? Amíg a Másikra támaszkodik, nem képes a felelősségvállalásra. Önmagával kell szembenéznie. S önmagával akkor képes szembenézni, ha többé nem hivatkozik a Másikra. S az önmagával való szembenézés, mit jelent ez? Szembenézés önmaga végességével, saját halálával. Maga, András, meglepően őszinte volt hozzám. Kimondta azt, amit nem szoktak kimondani: nincs ultima ratio. Hát valóban nincs. Tudom, hogy rezignált kétségbeesésem – csalódottság. Tudom, hogy a *nem lehet* általam adott magyarázata végül is nem logikai lehetetlenséget takar. De ma már nem tudok másként gondolkodni. Én is tökéletesen őszinte vagyok. Legyen maga is hozzám továbbra is őszinte. Mondja meg, miféle választ tud adni a halál problémájára. Az immanencia álláspontját képviseli. De a saját halála, nem maga a transzcendens semmi ez minden olyan egyén számára, aki egyáltalán képes tudomásul venni, aki képes szembenézni vele? S ha egyszer eddig eljutott az ember, nem törpül-e nevetséges semmivé a rettenetet keltő semmivel szemben a világ?

A.: Természetesen egészen őszinte leszek. S nem a szokvány banalitásokkal felelek. Nem mondom azt, hogy majd a közösségi társadalomban, ahol minden egyes ember mint a közösség része válhat individuummá, nem létezik a halál problémája. A halál mint probléma még azokban a közösségekben is létezett, ahol a bornírt individualitás nem szakadt le a közösség köldöksinórjáról. Erre nincs és



nem is lehet megoldás. A halál – fakticitás, olyan fakticitás, amelyet nem lehet megszüntetni. A természet örök magánvalósága. Magam sztoikus vagyok vagy legalábbis az szeretnék lenni. Amíg élet van, nincs halál. De ha a magam halála nincs is a magam számára, a másoké... Ez mindig megmarad. Hát hiszek egy olyan világ lehetőségében, amelyikben nincs értelmetlen, felháborító halál. A transzcendencia nem háborít fel. De felháborít, amikor a halál a világból jön. E.: Nem konzekvens. Meg kell halni. Ezzel szemben eltörpül a hogyan és a mikor.

P.: Miért élsz, Erich?

E.: Mit tudom én, tulajdonképpen szeretek élni. Állítottam, hogy ebben konzekvens vagyok? Csupán azt állítottam, hogy az emberek többségének nincs bátorsága ahhoz, hogy szembenézzon a halállal, ezért menekül kicsinyes hétköznapijaiba. Én nem állítottam, hogy magam személy szerint jobb lennék „náluk”. Aki a transzcendenciát Semminek hiszi, valóban csak akkor él következetesen, ha a felismerés pillanatában öngyilkos lesz.

A.: Nézze, Erich, nincs ultima ratio, ebben megegyeztünk. Ezért nem fogjuk meggyőzni egymást. Egészen őszinte leszek: magát nem is akarom meggyőzni semmiről, mert következetes. Minthogy – mindegy miért – a kérdéseket végiggondolva transzcendálhatatlannak tekinti a polgári világot, magának a szavak semmit sem jelentenek. De a maga szavai sem fognak engem meggyőzni. A halállal, a halál tényével nem tudok, nincs mit kezdeni. A halál van. Én viszont, talán éppen ezt tekintetbe véve, azt hiszem, hogy szembenézve azzal, ami visszavonhatatlan fakticitás, lehetünk képesek igazán arra, hogy értelmessé tegyük azt, ami ma fakticitás, de nem szükségképpen az, mert nem a léttel, hanem csak a történelmi létezéssel van adva. Hogy ez következetes álláspont-e? Nem tudom. De aki él, sohasem egészen következetes.



TASZÍTÁSOK ÉS VONZÁSOK

AZ EMBERISÉG FUNKCIONÁRIUSA

„Filozofálásunkban az emberiség funkcionáriusai vagyunk. Egész személyes felelősségünk a magunk igazi filozófusi léteért ... egyszerűen az emberiség igazi léteért való felelősséget is magán hordozza.”¹ Az a 20. századi filozófus mondotta e szavakat, aki minden bizonnyal egyike volt azon kevés korunkbéli filozófusnak, aki a maga személyes életében a legkevésbé sem vett részt gyakorlati társadalmi küzdelmekben: Edmund Husserl. Olyan filozófus, akiről a *common sense* nyugodtan megmintázhatta volna a filozófus „köztéri szobrát”, azét az emberét, akit tisztelni kell, de kedvelni nem lehet, mert műve maga az elvontság, az életidegen homály. Aki nem a „világnak” és a világ problémáiról ír, hanem egy évezredes, megmerevedett problematika „belső játékszabályai” szülte kérdéseket feszeget kizárólag néhány „beavatott” örömére; azok örömére, akik vagy mert nem tudnak, vagy mert nem akarnak a „köznapi élet” – talán sokszor tényleg kicsinyes, de egyedül valóságos – életharcaiban részt venni és helytállni, az emberi értelem szülte tartalmatlan absztrakciók világába menekülnek. A „filozófus” köztéri szobrának vonásai nemigen változtak az elmúlt néhány száz esztendőben. A *common sense* ma is úgy viszonylik a filozófushoz, mint kétszáz évvel ezelőtt, David Hume korában: „Az elvont filozófust a világ általában nemigen kedveli, mert azt tartja róla, hogy semmivel sincs a társadalom hasznára vagy gyönyörűségére; nem érintkezik embertársaival, s afféle elvekbe és eszmékbe gubózik be, amelyek mások számára

¹ Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. In: Husserliana 4. Martinus Nijhoff, Haag, 1954. 15.

érthetetlenek.”² A filozófus a *common sense* szemében már régen nem a bölcs, akinek felhalmozott és átgondolt élettapasztalatai „hasznosak” lehetnek bárkinek, aki az élet ügyes-bajos dolgaiban eligazodni kíván. Hogyan is lehetnének a felhalmozott élettapasztalatok hasznosak egy dinamikus világban, ahol nap mint nap új és új körülményekkel, új és új feltételekkel, új és új lehetőségekkel kell szembenézni? És – másfelelől – valóban mi köze lenne a filozófia elvontságainak bármiféle élettapasztalathoz? Szókratészek nincsenek többé, s nincs többé az a világ, amelyiknek – ha ki is itatta vele a bürökpoharat – Szókratészre szüksége volt. A filozófus nem tud többé az utca emberének nyelvén beszélni, aki viszont ezen a nyelven kívánja a maga tapasztalatait megfogalmazni, az még az elvont filozófusnál is rosszabbul jár: megmosolyogják, s még az a tisztelet sem jár ki neki, amit a mások számára érthetetlen elvek és eszmék elsajátításának, a róluk való vitatkozásnak a képessége kivált az emberekből.

Bizonyára teljesen értelmetlen lenne a kísérlet, hogy meggyőzzük a *common sense* képviselőit álláspontjuk tarthatatlanságáról, azt bizonygatva, hogy a filozófia elvontságai nem elvontságok. Egy mélyen gyökerező hiedellel nem lehet – szükség sincs rá – vitába szállni. De bizonyára inkább megértjük, mit jelent filozófusnak lenni a modern világban, ha felfedjük annak a kétségtelen ellentmondásnak a titkát, amelyik az „elvont filozófusról” kialakított kép és az idézett, ugyancsak „elvont filozófus” semmiképpen sem félreértésen alapuló, a filozófusi lét önértékelését kifejező megállapítása között feszül. Nem jutunk előbbre, ha egyszerűen azt állítjuk: a *common sense* álláspontja végzetes félreértés, a semmit megérteni nem akaró buta önelégültség kifejeződése, ha egyszerűen szembeállítjuk a filozófusok, a filozófiát művelők nagy többségének életét és sorsát, elkötelezett – ebből a szempontból nagyjából mindegy, hogy minek elkötelezett – magatartását és harcait a „köztéri szoborral”: íme, lássátok, így éltek és élnek ők, a filozófusok! Eszméikért felelősséget kell vállalniuk, s legtöbben közülük – jelentősek és jelentéktelenek egyaránt – vállalják is ezt a felelősséget, hogy teljesít-

² David Hume: *Tanulmány az emberi értelemről*. Magyar Helikon, Bp., 1973. 9.

sék „morális küldetésüket”³ – melynek teljesítése nélkül végül is nincs filozófia. Ha feltennénk a kérdést, hogy mindezek után jogosult-e még azt állítani, hogy a filozófia nem más, mint a be nem avatottak, a nem filozófusok számára „érthetetlen elvek és eszmék” halmaza, akkor pusztán újból – talán még hangsúlyozottabb formában – konstatálnánk az ellentmondást: a filozófusról kialakult közkeletű kép nemcsak az „elvont filozófus” önértékelése, hanem a filozófusok életének ténye ellenében is él és eleven.

Ne azt keressük, miképpen igazolhatnánk, hogy a kép hamis. Kísérjünk meg inkább azon gondolkodni, miért alakult ki, és miért tartja magát évszázados makacssággal. A filozófusi magatartás és a filozófusról kialakult közkeletű kép ellentmondásának gyökereit minden bizonynyal nem a filozófusi magatartásban, hanem a filozófia tartalmi sajátosságaiban kell keresnünk, abban, amit a filozófia megfogalmaz. Abban, ami a filozófiai írásokat megkülönbözteti pl. A tudomány alkotásaitól, illetve a tudományos művektől. Ebből a szempontból egyre megy ugyanis, hogy a filozófiát valami speciális tudománynak, egy tudománynak tekintjük-e a sok közül, vagy pedig külön helyet jelölünk ki neki a szellemi objektívációk körében. Legyen a filozófia különös tudomány, vagy foglaljon el a tudományétól eltérő, valamilyen értelemben speciális helyet a szellemi alkotótevékenységek körében; fogadjuk el a filozófia tudományosságának, akár „szigorú tudomány” jellegének tézisé, vagy tekintsük megkérdőjelezhetőnek, esetleg abszurdnak a filozófia tudományjellegéhez való ragaszkodást, nem lehet nem észrevenni a kognitív szférán belüli különállását, specifikus státusát. Meggyőződésem, hogy ez a specifikus státus szüli a filozófia elvont és érthetetlen jellegéről szóló legendát, amelynek csupán közvetlen lecsapódása a filozófusról mint a filozófia művelőjéről kialakult kép. Ha a filozófus – szemben a természet- vagy társadalomtudóssal – a *common sense* szemében valamifajta elvontságot tesz vizsgálata tárgyává, akkor ezt nem magyarázhatjuk azzal, hogy objektívációi egyszerűen érthetetlenek a be nem avatottak számára. Mennyiben lennének akár a modern fizika, akár a modern

³ Ld. Heller Ágnes: *A filozófus morális küldetése*. In: *Érték és történelem*. Magvető, Bp., 1969. 117–136.



közgazdaságtudomány gondolatmenetei közérthetőbbek a filozófia alkotásainál? A laikus számára mindaz, amit a modern tudományok elmondanak, s az is, ahogyan elmondják, tökéletesen érthetetlen, épp-úgy csak a beavatottak kis szektája képes azt megközelíteni, ahogyan a filozófia alkotásait. Sőt, meggyőződésem szerint a filozófiai művek – még a legezoterikusabb nyelven megfogalmazottak is – sokkal inkább megközelíthetőek lennének azok számára, akiknek a filozófia területén nincs „előképzettségük”, mint a természettudományok vagy az egzakt apparátussal dolgozó társadalomtudományok okfejtései azok számára, akik nem hatoltak be lépésről lépésre, igen nagy szellemi erőfeszítést követelő munkával az adott tudomány épületébe, akik nem építették fel gondolkodásukban az alapoktól kezdve ezt az épületet. A józan ész embere, a laikus semmivel többet nem ért és nem is érthet meg a tudományból, mint a filozófiából. Mégis gyökeresen más a viszonya az előbbihez, mint az utóbbihoz; s ezt a más viszonyt – megint csak a tényekkel eléggé szembeszökő ellentétben – az „elvontság” és „konkréttság”, az „érthetőség” és „érthetetlenség” fogalompárjaival hajlamos leírni.

Miért érthető a tudomány akkor, ha tökéletesen érthetetlen, s miért érthetetlen a filozófia akkor is, ha történetesen tökéletesen érthető? Honnan a makacs ellenállás – nem lehet vitás, hogy erről van szó – a filozófia gondolkodásmódjával szemben, a filozófia által felvetett kérdésekkel szemben?

Amiből a tudomány kiindul, amit a tudomány vizsgál, mindig a létező világ, vagy annak egy szegmentuma. Lehet, hogy a laikus nem érti, hogyan létezik, miként működik az, ami van; lehet, hogy végképp képtelen felfogni, miként, miért éppen így közelíti meg az adott tudomány a maga területéhez tartozó objektumokat, lehet, hogy csupán az adott tudomány kijelentései alapján értesül egyáltalában az adott objektumok létezéséről – ámde a tudományba, a tudományos eljárás mód, a tudomány mint szellemi tevékenységforma feltétlen jogosultságába vetett hite és bizalma folytán mindenképpen feltételezi, hogy az, amiről a tudomány szól – bármilyen érthetetlen-elvont nyelven adja is elő, hiszen mit tehetünk, ha a dolog ilyen bonyolult és ennél fogva nem magyarázható meg egyszerűbben, az valami valóságos, aminek az ismerete most vagy valamikor később mindenképpen hasznos lehet az emberiségnek.



Az ember mindazzal kapcsolatba kerül vagy kerülhet, ami a világban jelen van, mindaz befolyásolhatja, ilyen vagy olyan lépések megtételére kényszerítheti, ami körülveszi. S ahhoz, hogy a környező világot, a dolgokat a maga hasznára befolyásolhassa, a maga célkitűzéseinek megfelelően alakíthassa, ismernie kell őket. Lehet, hogy a tudománynak ez vagy az a megállapítása utóbb tévesnek bizonyul, az is lehetséges – a tudomány történetében nemegyszer fordult elő –, hogy egy tudomány fejlődésének valamelyik korszakában abszolúte tévesen, rossz módszertani megfontolásokkal, a dolog leglényegesebb mozzanatait tökéletesen félreértelmezve közeledik világunk jelenségeinek valamely csoportjához, mindez nem változtat törekvéseinek értelmességén. A hiba vagy a tévedés korrigálható, az emberi értelem a való világ megragadásának adekvát eszköze, amelyik saját tévedésein is okulva extenzitásban és intenzitásban is egyre adekvátabb képet nyújt világunkról. A természet- és társadalomtudományok tárgyukat, a maguk konkrét metodológiáját tekintve jelentősen különbözhetnek és különböznek is egymástól, eredményeik, sikereik távolról sem egyformák, célkitűzésük azonban nem különbözik, s egymástól való eltérésük nem az emberi értelemben (ennek a vizsgálándó tárgyterületől független adottságaiban), hanem éppen tárgyuk objektív különbözőségében rejlik. Ha az egyik vagy a másik tudomány, a valóság egyik vagy másik területének vizsgálata mintegy „lemarad” a többitől, annak oka a tárgy bonyolultságában, s ezért a megközelítésére alkalmas módszerek kidolgozásának nehézségeiben rejlik: objektív nehézségekről van szó.

Meg vagyok győződve arról, hogy a filozófia elvontságának látszatát az, és csupán az teremti, hogy a *common sense* embere nem érti, miről beszél a filozófus. Nem érti ugyanis a tudományétól eltérő beállítottságot, nem érti az attitűdöt. Nem érti a filozófiát, mert a filozófiát megérteni kényelmetlen. Nem hiszem, hogy lehetne találójában jellemezni *common sense* és filozófia viszonyát, mint ahogy Husserl jellemezte: vannak, akik konzervatív módon megelégedettek, és vannak, akik a filozófia köré csoportosulnak.⁴ A konzervatív megelégedettség önbizal-

⁴ Ld. Edmund Husserl: *Az európai emberiség válsága és a filozófia*. In: *Válogatott tanulmányok*. Gondolat, Bp., 1972. 350.

mának egyedüli mentsvára a „nem értem”. Ha már megértem, ha már tudom, hogy a filozófia miről beszél, akkor nem lehet nem állást foglalnom. S ha állást foglaltam, akkor ha netán a konzervativizmus nem is, de a meglegedettség egyszer s mindenkorra szertefoszlott. Nem vitás, vannak konzervatív filozófiák. De a legkonzervatívabb filozófia sem teheti meg – ez esetben ugyanis megszűnnék filozófia lenni –, hogy egyszerűen és közvetítés nélkül tudomásul vegye a fennálló világot, nem teheti meg, hogy ne vegyen tudomást bizonyos alapvető emberi törekvések és a fennálló feltételek, az adott diszkrepanciájáról.

Kétségtelen, hogy a filozófia megismerés: megismerés e szónak abban az értelmében, hogy nem pusztán valamit produkálni, hanem reprodukálni törekszik; hogy semmiképpen sem fogható fel – kivéve talán azokat a szélsőséges eseteket, ahol már majdnem megszűnik filozófia lenni, és művészetté lesz – a filozófus „önkifejezéseként”. De ha megismerés, miért nem jut előbbre? Miért nem képes rá, hogy legalább bizonyos alapelveket illetően végre konszenzusra jusson, hogy létrehozza a filozófiai tudásnak legalább azt a minimális bázisát, amelyik elégséges lenne ahhoz, hogy a vitázó felek unos-untalan alapvetően félre ne értsék egymást? Miért nem képes elválasztani egymástól a már megoldott és a még megoldandó kérdések körét, miért hiszi mindig azt, hogy újat állít, amikor csak a régit ismétli – és folytathatnánk tovább, a kérdések özönével árasztva el a filozófiát, hogy azután kérdéseink jogosultságát igazolva lássuk a rájuk kapott, sok esetben homlokegyenest ellenkező válaszok tarka sokféleségében.

Ha megkísérelnék választ adni ezekre és a hasonló, ha tetszik, „metafilozófiai” kérdésekre, akkor ugyancsak a számtalan lehetséges választípus egyikét fejtenénk ki, s az általunk adott válaszok „igazságát” illető legmélyebb meggyőződésünk sem zárná ki, legalábbis nem szabadna, hogy kizárja annak tudását, hogy más válaszok bizonyos értelemben éppoly jogosultak, mint a mieink, és semmiféle érvelés, a legragyogóbb sem szolgálhat alapjául olyan reménynek, hogy akár a mi álláspontunk, akár bármely másik végérvényesen megszilárdul, és minden más álláspontot a perifériára szorít.

Ez a furcsa helyzet már önmagában is arra készíti a *common sense*-t, hogy gyanúperrel éljen a filozófiával szemben, beleértve azokat



a filozófiákat is, amelyek fennen hirdetik a filozófia radikális reformját, tudománnyá, szigorú tudománnyá szerveződését. Hiszen az ilyen irányú nyilatkozatok soha nem változtattak a tényleges helyzeten. Egy tudományos vitában elvben mindegyik fél tudatában van annak, hogy nemcsak a másik, hanem ő maga is tévedhet, sőt többé-kevésbé pontosan meg tudja mondani azt is, milyen típusú tények, milyen típusú összefüggések feltárása-bizonyítása jelentené saját elméletének összeomlását a filozófus, lépjen fel akár a legszigorúbb tudományosság igényével is, meg van győződve róla, hogy csak a másik tévedhet. Még a szkeptikus is dogmatikus.

Lehet-e ezek után „bízni” a filozófiában? Ígéri vagy nem ígéri, mindegy: soha nem fog olyan egyértelmű tudást nyújtani, amire cselekedeteinkben bátran építhetünk, soha nem nyújt bizonyosságot, tehát biztonságot. Kérdéseinek „értelmetlenségét” bizonyítja, hogy tetszik, nem tetszik, önmagának is be kell látnia, nem adható rájuk cáfolhatatlan és mindenki számára meggyőző válasz. Ha pedig így áll a helyzet, akkor a filozófia haszontalan. A világról való tudás hasznos, mert hatalom a világ felett; a filozófia azonban nem nyújt egyértelmű, egyre kiterjedtebb, egyre átfogóbb, egyre bizonyosabb ismeretet a világról.

Kétséges vállalkozás lenne annak bebizonyítására törekedni, hogy mindez nem igaz. Ha viszont így áll a dolog, jogosult-e végül is azt állítanunk, hogy a filozófia megismerés?

Szeretnék amellett érvelni, hogy a megismerés nem korlátozódik annak tudására, ami van, még annak tudására sem, ami lehetséges. Ami van, egyféleképpen van, még ha az emberi megismerés, kétségtelen korlátozottságai folytán, nem is lehet képes azt mindenoldalúan és abszolút bizonyossággal feltárni a számunkra. A vannal, az adottal, a létezővel szemben a lehetőség már nem egy-, hanem többféle. De éppen az adottnak, a vannak, a létezőnek a sajátosságai folytán a lehetőségek köre is lehatárolt, és – a megismerés korlátai között – ez a kör is többé-kevésbé egyértelműen meghatározható; a lehetőségekről is lehet többé-kevésbé tudásunk. A filozófia azonban – bármit állítson is magáról – nem azt a feladatot tűzte ki maga elé, hogy a létezőt vagy a létezőben rejlő lehetőségeket tárja föl. A filozófiai megismerés nem az adott világ tudása, nem is az adott világban rejlő lehetőségek tudása, hanem elvek kifejtése,





elvek képviselője. Olyan elvek képviselője, és adott esetben kritikája is, amelyek ugyan, meggyőződésem szerint, nem függetlenek sem az adott világtól, sem az adott világban rejlő lehetőségektől, mégis bizonyos értelemben szemben állnak azzal, szemben állnak mint mérték, amelyen a világ és lehetőségei leméretnek.

Megismerés tehát a filozófia, csak hogy nem az adott világ és a benne rejlő lehetőségek közvetlen megismerése, hanem – a szó hegeli értelmében – az „ész elvei”; olyan elvek feltárása és fogalmi formára hozása, amelyek jogot formálnak maguknak arra, hogy az – ugyancsak hegeli jelentésben vett – emberi értelem által feltárt világ, az adott világ és a benne rejlő lehetőségek bírjaként lépjenek föl. Ez a végső magyarázata annak a ténynek, hogy a *common sense* szemében a filozófia elvont és érthetetlen. Elvont és érthetetlen, mert nem tudni, miről beszél, pontosabban: nem világos, mi a kiindulópontja, honnan származnak azok az elvek, amelyeket kifejt, s amelyeknek nevében ítélni merészel a világ felett a filozófia érthetetlen, mert nem magyarázza meg a világot, hanem – ha azzal nem is nagyon büszkélkedhet hogy megváltoztatja, de – megítéli.

Első pillantásra talán meglehetősen abszurdnak tűnik a filozófiának a *common sense* szemében való érthetlenségét azzal magyarázni, hogy nem tudás, hanem megítélés, hogy nem egyszerűen és közvetlenül magyarázni és ismeretet nyújtani, hanem változtatni akar. Miért ne fogadna el a *common sense* egy ilyen törekvést, s főként miért ítéli értelmetlennek vagy érthetetlennek? Mi lenne abban érthetetlen vagy értelmetlen, ha gyakorlati célokat tűzünk ki, vagy legalábbis gyakorlati célkitűzések előfeltételeit teremtyük meg azért, hogy „rossznak”, „elfogadhatatlannak”, „ellentmondásosnak” stb. ítéljük azt, ami van? Nincs olyan tudatos emberi cselekvés, amely ne valamilyen célkitűzést követne, s nincsen olyan célkitűzés, amelyben ne rejlene benne az adottnak valamilyen értelmű elutasítása: egy cél megvalósítása soha nem állhat másból, mint valaminek, ami így van, a ne így legyen alapján való átalakításából-módosításából. Nincs normális ember, aki ezt el ne fogadná.

A filozófia elutasításának tehát nem lehet magyarázata, oka a megítélés, és a megítélésen alapuló szembenállás vagy változtatni akarás ténye. Ami a *common sense* számára a filozófiában elfogadhatatlan és





érthetetlen, azok éppen azok az „észelvek” és ezeknek az észelveknek a kifejtése, amelyek a megítélés alapját képezik, és e megítélés alapján a változtatásra törekvés vagy akár a kétségbeesett beletörődés attitűdjét létrehozzák. A probléma nyitja a filozófiának éppen az a törekvése, hogy azt, aminek alapján ítélt, „észelvek” tekinti, azaz törekvésének vagy akár csupán pusztá megítélésének alapját megtisztítani igyekszik mindenfajta partikuláris mozzanattól. Ebben és csakis ebben a mozzanatban találjuk meg mindannak a nyitját, ami a modern filozófiát a modern *common sense* szemében érthetlenné és értelmetlenné teszi. Mert ezzel magyarázhatjuk a filozófiának mint kognitív törekvésnek azt a specifikus státusát, amelyet már említettünk, s ebből következőleg mindazokat a konkrét tényezőket, amelyek a *common sense* szemében gyanússá teszik a filozófiát:

1. ezzel magyarázható, hogy a filozófia problémái évszázadokon keresztül változatlanok, hogy értelmetlen a filozófiai megismerés előrehaladásáról beszélni;

2. ezzel magyarázható, hogy bár a filozófia kétségtelenül megismerés (kifejtő reprodukció), nem is várható, de nem is kívánatos, hogy akár csak a legalapvetőbb filozófiai kérdéseket illetően is valamiféle meg egyezés szülessék, hogy a filozófia a maga problémáinak akár csak egy részét is elintézettnek tekintse;

3. ezzel magyarázható, hogy mindazok, akiknek egész élete partikularitásuk köré rendezett, akikben még az igény sincs jelen, hogy differenciált viszonyt alakítsanak ki partikuláris önmagukhoz, fel sem foghatják, mit jelent a filozófiának az a törekvése, hogy megfogalmazza az „észelveket”, és azok nevében ítéljen.

Mielőtt mindezt valamivel részletesebben megvilágítanánk, még egyszer hangsúlyoznunk kell: a modern filozófiáról és a modern *common sense*-ről van szó. A többé-kevésbé organikus társadalmak filozófusai általában nem tettek mást, mint megfogalmazták az adott közösségben „természetesnek” tekintett életelveket, és bölcsességük éppen abban rejtett, hogy ezeket ők tudták a legjobban alkalmazni konkrét élethelyzetekre. Ahol már nem erről van szó, ahol már megjelenik az „ész elveinek” lehetséges divergenciája, ott a modern filozófia felé mutató első csírákkal találkozunk.





A maga életét partikularitása köré rendező, a maga partikularitásával szemben semmiféle distanciát teremteni nem képes egyed a legtermészetesebb módon fogadja el a fennállónak minden olyan megítélését, amely ugyancsak partikuláris motívumokon nyugszik, amelynek alapját partikuláris affektusok, partikuláris adottságok, egyéni érdekek képezik. Ha az ilyen értelemben partikulárisán motivált megítélések, az azokra épülő törekvések keresztezik a saját megítéléseit, saját törekvéseit, természetesen a leghatározottabban szembefordul ugyan velük, de szó sincs arról, hogy ne „értené meg” vagy egyenesen „értelmetlennek” tekintené magát a kiindulópontot. Ha abban a hitben ítél vagy cselekszik is, hogy meghaladta saját partikularitását, akkor is mindig arról van szó, hogy az az általános, amelyen az adott megítélés, az adott megítélésből következő cselekvés nyugszik, saját partikuláris motívumainak, saját érdekeinek az érvényesülését segíti elő. A filozófia „észelvei”, az az általánosság, amelyiket a filozófia képvisel, egészen más természetű. Az emberiséget képviseli vagy legalábbis törekszik tudatosan képviselni a partikularitással szemben.

Ez a „szemben” természetesen meglehetősen kétértelmű, pontosabban a szembenállás mikéntje egymástól nagyon is eltérő beállítottságú filozófiákat konstituál. Az „észelveknek”, a nembeliségnek a partikularitással szemben való akár megítélésbeni, akár cselekvő érvényesítése igen széles spektrumon mozoghat: kezdve attól a szélsőségtől, amelyik az „észelvek” érvényesítését a partikularitás teljes felszámolásával képzei el, egészen addig, hogy mint „Legyent” az „észelvek” és a partikularitás teljes harmóniáját tételezi. Ezek azonban már olyan részlet-problémák, amelyeket nem vizsgálhatunk meg akkor, ha a filozófiáról, a modern filozófiáról általában beszélünk. Meg kell maradnunk annak kimondásánál, hogy a filozófia legsajátabb törekvését adja fel minden olyan gondolkodás, amely nem azt tekinti alapvető feladatának, hogy az „észelveket”, a nembeliség szempontjait fejtsse ki, gondolja végig és állítsa szembe egy kor adott valóságával.

Ezek után nem hinném, hogy túl sokat kellene még beszélnünk arról, miért érthetetlen és értelmetlen a filozófia, a modern filozófia a modern *common sense* szemében, amelyet a polgári társadalom – a maguk életét partikularitásuk köré rendező, elszigetelt – egyedeinek „közvéle-



ménye” testesít meg. Szembenézni azzal, hogy a filozófia kérdéseinek igenis van értelme, hogy a filozófia kérdései igenis „az emberiség igazi létének” kérdései, egyértelmű ezen egyed saját nem igazi, nem autentikus létének feladásával.

A leghatározottabban állítottam, hogy a *common sense* filozófiaellenes álláspontját hiba lenne a semmit megérteni nem akaró buta ön-elégültség kifejeződéseként felfogni. Nem azzal magyaráztam-e mégis? Nem állítottam-e végső soron implicite azt, hogy van a világon az embereknek egy kiválasztott kis köre, a filozófia értői, akik megértenek valamit, amit a többiek nem tudnak megérteni: „az emberiség álláspontját”? Elintézhetnénk a kérdést egyszerűen azzal, hogy a butaság megérteni nem tudás, itt azonban megérteni nem akarásról van szó. Ez azonban olcsó és verbális megoldás lenne. Hogy meggyőződéssel állíthassuk: a filozófiával szembeni ellenállás kifejezetten történelmi-szociális gyökerű, felelnünk kell a következő kérdésre: mire alapozzák azok, akik művelik, vagy legalábbis értik, kedvelik és szükségesnek tartják az „elvont filozófiát”, hogy az „emberiség álláspontja” értelmes – vagy legyünk pontosabbak: ésszerű – fogalom, hogy tételezni lehet és kell, hogy amiről a filozófiában általában beszélünk, nem értelmetlen és értelmetlen gondolati konstrukció? Egyáltalában: honnan meríti a filozófia a maga „észelveit”?

A válasz egyszerű, látszatra azonban ellentétben áll mindazzal, amit eddig mondtunk. A leghatározottabban állítjuk ugyanis: az „észelvek”, vagy ha tetszik, a filozófia által képviselt „abszolút szellem” az emberi létezés által egyáltalában, illetve egy meghatározott világtörténelmi korszak – a modern filozófia esetében a „polgári társadalom” – emberi létezése által sajátos módon meghatározott legáltalánosabb szükségletek kifejeződése. Szó sincsen tehát valamifajta a priori elvekről: az „abszolút szellem” a leghatározottabban az emberiség tapasztalatainak szülötte. Bizonyos értelemben azonban – szembeállítva az „objektív szellemmel” – ténylegesen „abszolút”, amennyiben még egy meghatározott világtörténelmi korszakhoz kötődő mozzanatai is összefüggésben állnak az emberi létezés egyetemes tapasztalataiból eredő „követelményekkel”, amennyiben semmifajta értelemben nem arra hivatottak, hogy az adott társadalom funkcionálását biztosítsák. Az „objektív szellem” alakzata-



inak konkrét társadalmi formákhoz, konkrét korhoz kötött funkciójuk van: a jog követelményeinek pl. semmi értelmük sincsen azon a társadalmi alakzaton kívül, amelyik kialakította őket. Arra szolgálnak, hogy az adott társadalom fennmaradjon. Az „abszolút szellem” alakzatai ezzel szemben „időtlenek”. A filozófia követelményei éppen hogy nem elemei az adott társadalom funkcionálásának, hanem olyan elvek, amelyek az adott társadalom „megméretik”. De ezt állítva még mindig nagyon erősen leszűkítettük a filozófia feladatkörét. A filozófia a maga „észelveit” szembe kell hogy állítsa – aminként mindig szembe is állította – az emberi lét egyetemes adottságaival is: mindig szembesült és szembesül a legalapvetőbb egzisztenciális problémákkal. Problémákkal, amelyek elvileg megoldhatatlanok, pontosabban elvileg nem lehet immanens megoldásuk: a halálnak, az emberi létezés objektív céljának és az emberek közötti kommunikációnak a problémáival.

A filozófia nem teheti meg, hogy ne foglaljon állást ezekben a kérdésekben. Nem teheti meg azért, mert csak akkor teljesíti a feladatát, ha vállalja az emberiség – az emberek – alapvető szükségleteit, ha meri ezeket tudatosítani, s meri szembesíteni őket az adottal. Azt pedig nehezen lehetne tagadni, hogy pl. az „örök élet vágya” vagy az az óhaj, hogy „a másikkban teljesen önmagunkra találjunk, s ezáltal önmagunkat teljessé tegyük”, ne tartoznának az emberiség évezredes, alapvető és megszüntethetetlen szükségletei közé; nem „értelmes”, de „ésszerű” szükségletek, amelyeket – önmagukban – nem lehet pusztán a társadalom ellentmondásait „tükröző” vallásos szükséglet megnyilvánulásainak tekinteni. Az egzisztenciális problémák megoldásának vagy feloldásának szükséglete csak azáltal lesz vallásos szükségletté, ha – éppen más, valóban társadalmi ellentmondások következtében kielégíthetetlen szükségletek kielégíthetlensége folytán – az ember nem mer, nem tud szembenézni ennek a szükségletnek az abszolút kielégíthetlenségével. A konvencionális vallásos megoldás elfogadása éppen az e problémák filozófiai síkon való felvetésétől való félelemmel párosul. A filozófia szembenéz az egzisztenciális szükségletekkel, vállalja őket. Vállalja őket mint az emberiség ésszerű igényét, s tudja, hogy meg kell tanítania az embereket ezen igényeik feladása nélkül szembenézni kielégíthetlenségükkel. (Természetesen van vallásos filozófia, melyet a vallásos szük-



séglet szül, de – ha valóban erről, s nem pusztán filozófiai mezbe bújtatott konvencionális vallásosságról van szó – ennek az egzisztenciális kérdéseket illető megoldásai rendszerint súlyos, szinte elviselhetetlen terhet rónak az emberre, szemben a konvencionális vallásokkal, amelyek éppen e problémák terhét igyekeznek levenni az ember válláról úgy, hogy rendszerint a „megoldható” kérdések, a kielégíthető szükségletek kielégítetlenségébe való belenyugvást is magukkal hozzák.)

Az egzisztenciális szükségletek, az „észnek” a halhatatlanságot, az élet objektív értelmét és a másik egyénben (vagy más egyének közösségében) való – de önmagunkat megőrző – feloldódásunkat igénylő elvei azok a legáltalánosabb igények-szükségletek, amelyeken a filozófia „leméri” az adottat. Minden egyéb szükséglet, minden egyéb „észelv” ezeknél korlátozottabb és korhoz kötöttebb, minek következtében a velük való szembenézés nem jellemző minden eddig létező filozófiára. De a szembenézés módja, ezen igények-szükségletek vállalásának módja ugyanerre a mintára épül fel. A filozófia tudomásul veszi, vállalja, jogosultnak ismeri el a szükségletet, a követelményt. Formába önti, artikulálja, majd szembesíti a világgal, az adott feltételekkel; kimutatja, hogyan kellene megváltozniuk az adott feltételeknek ahhoz, hogy az igény, a szükséglet, a követelmény kielégülhessen. Eljuthat ahhoz a konklúzióhoz, hogy ez a szükséges változás nem következhet be, ahogy az egzisztenciális problémák esetében szükségképpen ehhez a konklúzióhoz jut el, hiszen a halál elkerülhetetlen, minden cél, amelyet betöltünk, szükségképpen szubjektív, lévén a világ nem teleologikus szerkezetű, s az egyik egyén sohasem azonosulhat a másikkal önmaga teljes megsemmisítése nélkül. De akár arra a konklúzióra jut, hogy az adott igény kielégíthetetlen, akár meg tudja jelölni azokat a változásokat, amelyeknek végbe kell menniük a dolgok szerkezetében ahhoz, hogy az igény kielégülhessen, magát az igényt nem adhatja fel pusztán kielégíthetatlensége vagy kielégítésének esetleges emberfeletti nehézségei miatt.

Azt hiszem, mindezek után nem szükséges sok szót vesztegetni arra, hogy miért elkötelezett az a filozófia is, amelyik csak a legelvontabb kérdéseket veti fel, amelyik a maga álláspontját a legelvontabban fogalmazza meg, hogy miért beszél a létért való felelősségről még az a Husserl is, akinek sok kötetre rúgó munkásságában konkrét szociális



problémákkal egyáltalán nem találkozunk. Nincs másról szó, mint az „ész elveinek” képviseléről, az „általános” képviseléről a partikuláris-sal szemben. De éppen, mert erről van szó, éppen, mert a filozófia természetéből következik, hogy nem köthet kompromisszumot, a filozófia konkrét szociális funkciója koronként nagyon is különböző lehet. Vannak filozofikus és vannak nem filozofikus korszakok, vannak korszakok, amelyekben az „ész elveinek” képviselője a legszorosabb együttműködést követelheti meg a legkülönbözőbb típusú társadalmi erőkkel – tudománnyal, mozgalmakkal, netán hatalmakkal –, s vannak korszakok, amikor a filozófia alig-alig tehet mást, mint hogy begubózik a maga elveibe és eszméibe, s elfordul a világtól, amely ezekkel éppen semmit nem tud, nem akar kezdeni. Volt korszak, amelyben a filozófia gyors egymásutánban fogalmazta meg az új világtörténelmi korszak legkülönbözőbb új követelményeit – ez volt a polgári filozófia nagy korszaka –, s vannak korszakok, amikor nem tehet mást, mint őrizi, hordozza, vállalja a már kidolgozott és meg nem valósult elveket, konfrontálva őket a pillanat valóságával.

Az „ész elvei”, mondtuk már, nem a priori elvek. Ki nem elégtelt szükségletek kifejezései. Közülük a legáltalánosabbak – ezeket neveztük egzisztenciálisoknak – az emberi lét általános feltételeiből adódnak, abból, hogy az ember léte tudatos lét, hogy ez a tudat átfog múltat és jövőt – időben létezik –, de mégis minden tudat egy egyed tudata csupán, amelyiknek időbeni létezése korlátozott. E korlátozottságok megszüntetésének szüksége kielégíthetetlen szükséglet, de éppen mert kielégíthetetlen, jelen van – ha csak impliciten is – minden filozófiában, s minden filozófia vállalja is.

A modern filozófia specifikus vonásait olyan „észelvek” képezik, amelyek a polgári korban kialakult szükségletek kifejezései. Persze nem minden szükséglet kifejeződése lesz egy adott korszak filozófiájának „észelve”. A szükségletek természetéből adódik, hogy kialakulnak, élnek, majd kielégülnek vagy elsorvadnak, általánosakká válnak vagy partikulárisakká lesznek. Azok a szükségletek is válhatnak filozófiai törekvések mozzanataivá vagy éppenséggel kiindulópontjává, amelyek általában kielégülnek, vagy amelyek elsorvadnak, illetve partikulárisakká lesznek. De az ezekre épülő filozófiáknak, vagy akár jelentős filozó-



fiák ezekre épülő mozzanatainak nemigen van jövőjük. A korszak igazi filozófiai törekvéseinek kiindulópontját azok az általános vagy egyre általánosabbá váló – természetesen sokszor egymásnak ellentmondó – szükségletek képezik, amelyek a polgári társadalom korszakában kielégíthetetlenek, és mégsem sorvadnak el. Min múlik az, hogy egy kielégítetlen szükséglet fennmarad-e? Ha megkísérelnénk egyértelmű általános választ adni a kérdésre, minden bizonnyal az „észelvek” aprioritásánál lyukadnánk ki. Mégis megkockáztatnám azt az állítást, hogy maguk azok a szükségletek is, amelyek a polgári társadalom filozófiájának specifikus alapját képezik, kapcsolódnak valamiképpen az egzisztenciális szükségletekhez. Az egzisztenciális szükségletek kielégíthetetlenek. De vajon egy olyan világ, amely lehetővé teszi a benne élők számára, hogy tömegmérétekből bontakoztassák ki individualitásukat, rajta hagyják individualitásuk nyomát környezetükön, s egyben más individuumok által elismerten és azokat elismerve, másokkal tényleges érintkezést találva éljenek, vajon egy ilyen világ nem mondhatja-e el sokkal inkább magáról, mint az izolált polgári egyedek világa, hogy benne elviselhetőbb a lehetetlenség lehetetlenségének tudata? Vajon a polgári világ legalapvetőbb specifikus „észelve”, az elidegenedés leküzdésének vágya-óhaja nem az egzisztenciális kérdések lehető legtökéletesebb immanens „megoldásának” egy adott korszak feltételeihez kötött formája-e? Egy világtörténelmi korszak alapvető „észelveinek” viszonylagos állandóságát éppen az interszubjektív viszonyok alaptípusának állandóságából meríti.

Milyen joggal állítottuk viszont e szükségletekről, hogy általánosak? Éppen azt állapítottuk meg: a *common sense* pontosan azért ellenséges, közömbös, legtöbbnyire egyszerűen értetlen a filozófiával szemben, mert nem tudja, hogy az miről beszél. De hiszen éppen azért nem akarja tudni, mert – lévén erőtlően harcra szállni a világgal, vagy legalább a legmélyebb ellentmondások tudatában élni – nem kívánja explicitté tenni ilyen szükségletét, amely valahol, úgy látszik, mégis él benne.

A polgári korszak filozófiai fogalmi formára hozták azokat a különféle – néha egymásnak is ellentmondó – radikális szükségleteket, amelyek az adott korszak jellemző és állandó interszubjektív viszonyainak szülöttei. Ezeken mérik a világot. E szükségletek megjelenési

formái korunkban gyorsan változnak; lényeges vonásaik azonban – s a filozófia számára ez a kiindulópont – megmaradnak mindaddig, amíg az emberek közötti viszonyok alaptípusa változatlan: közösség nélküli elszigetelt egyedek funkcionális kapcsolata. Az ebből eredő filozófiai „észelvek” elnyerték legmagasabb szintű fogalmi kifejeződésüket már akkor, amikor a „polgári társadalom” általánossá vált: a filozófia Kant-tól Marxig mindent elmondott, amit korunkban el kell hogy mondjon, amit elmondhatott. Bizonyára ez az oka, hogy az elmúlt másfélszáz esztendő legőszintébb és legátgondoltabb filozófiai törekvései sem voltak – úgy látszik, nem lehettek – képesek másra, mint állást foglalni a már elmondottakhoz. Korunknak van filozófiája, mert nem szüntethetjük meg a filozófiát anélkül, hogy meg ne valósítanánk. De új filozófiát sem hozhatunk létre addig, míg meg nem szüntettük a régit.

A ma filozófiájának – legyen ez a filozófia konzervatív vagy radikális – van feladata. Bármilyen elvontak legyenek is az „észelvek” maguk, a feladatok konkrétak: képviselőjük nem állhat csupán az „észelvek” ismétléséből. Egy olyan korszakban, amelyik abban az értelemben filozófiátlan, hogy nem valósította meg a maga filozófiáját, a filozófus nem tehet mást – de ezt meg kell tennie –, mint hogy egyrésztől állandóan újra és újra felülvizsgálja az adott nagy világtörténelmi korszak „észelveit”, megkísérli felderíteni, hogy valóban „észelvek”-e, nem váltak-e – részlegesen, adott formájukban stb. – partikuláris követelmények kifejezéseivé. Másrészt: minthogy egy világtörténelmi korszak konkrét viszonyai soha nem állandóak, a konkrét viszonyoknak az „észelvekkel” való szembesítése mindig új és új kritikai feladat elé állítja a filozófust.

Hogy a filozófia konzervatív vagy radikális-e, az éppen ennek a kritikai feladatnak a betöltése során dől el. Nem beszélhetünk filozófiáról többé, ha a gondolat feladja az „észelvek” képviselőtét, ennek igényét. De az adottnak az „észelvek” alapján történő kritikája éppúgy vezethet – hogy csak a szélsőségeket vegyük – annak kimondásához, hogy az „észelvek” pusztán „Legyen”, melynek nincs és nem is lehet kilátása arra, hogy megvalósuljon, mint ahhoz a meggyőződéshez, hogy ez vagy az a konkrét kortendencia önmagában és feltétlenül ezen „észelvek” hordozója. Azt hiszem, a filozófia termékeny radikalizmusának – melyet magam is képviselni szeretnék, de amelynek bizonyára számtalan útja

van – az utóbbi végletet is el kell kerülnie. Nem teheti meg ugyan, hogy ne azonosuljon konkrét kortendenciákkal, mindazzal, aminek akár csak a legkisebb esélye is van rá, hogy az „ész elveinek” valóságos hordozója legyen. De nem teheti meg azt sem, hogy azonosuljon velük: hiszen minden konkrét mozgás, mert mozgás s nem pusztá elv, szükségképpen magában hordoz partikuláris mozzanatok is. És ha már valaki arra a szerénytelen feladatra vállalkozott, hogy az emberiség funkcionáriusa lesz, meg kell kísérelnie a lehetetlent: meg kell kísérelnie distanciát teremteni mindazzal szemben, ami partikuláris.

Nem engedhetjük meg magunknak – ez lenne a filozófia valóságos szerénytelensége és felfuvalkodottsága –, hogy ki ne mondjuk: az a kritikai és önkritikai feladat, melyet a filozófia maga elé állít, furcsa következményhez is vezethet: korunk filozófiájának tagadásához. A filozófiának az „észelveket”, a nembelit, az általánost kell képviselnie: de semmiféle biztosítékunk sincs arra nézve, hogy ami valaha általános volt, az is maradt, hogy mindaz, amit a filozófia egy korszak alapvető szociális struktúráiból következő mintegy „összemberi” szükségletek artikulációjaként évszázadokkal ezelőtt kimondott, ne válhatott volna anakronizmussá. Nem szüntethetjük meg a filozófiát anélkül, hogy meg ne valósítanánk. Nem szüntethetjük meg ugyanis az általános különállását mindaddig, amíg az emberiség átlagos egyedei számára az általános elérhetetlen és megfoghatatlan marad. De semmiféle biztos alapunk sincs arra, hogy azt állítsuk: az elmúlt néhány száz év filozófiai törekvései egy világtörténelmi korszak valóban radikális szükségleteinek artikulációját jelentik. Ennek tagadása azonban csak egyféleképpen lehetne termékeny: egy valóban új, radikálisan új filozófia megalkotása, a filozófia új „kopernikuszi fordulatának” végrehajtása útján. De mindaddig, amíg ez be nem következik, nem tehetünk mást, mint hogy a maximális kritikai igényességre törekedvén elfogadjuk korunk filozófiájának azt, ami adva van.

FILOZÓFIA: MEGSZÜNTETVE ÉS MEGŐRIZVE

Kétszáz évvel ezelőtt aligha vállalkoztak volna még arra, hogy különbséget tegyenek „filozófus” és „társadalomtudós” között. A társadalmi elmélet egyedüli képviselője hosszú évezredekken át a filozófia volt. A 18–19. század fordulóján azután megindult egy folyamat, melynek eredményeképpen a „társadalomtudomány” teljesen leválni készült a filozófiáról, akárcsak kb. kétszáz évvel korábban a „természettudományok” tették. Ezt a tendenciát sokszor még filozófusok is hajlamosak voltak úgy értelmezni, mint az ember társadalomra vonatkozó ismereteinek bővülését, mint előrelépést a pusztá vélekedéstől a tudás felé. Jóllehet a társadalomtudományok még nem érték el a fejlettségnek – az egzaktitásnak – azt a szintjét, mellyel a természettudományok büszkélkedhetnek. De hiszen évszázadokkal voltak fiatalabbak az utóbbiaknál: ha nagy is a lemaradás, arra kell törekedni, hogy a társadalomtudományok utolérjék a természettudományokat.

A legutóbbi évek, évtizedek mintha újból megfordítanák e tendenciát. Mintha ismét kezdenének elmosódni filozófia és társadalomtudomány – pontosan soha nem rögzített – határvonalai. Mintha a társadalomtudományok – a legátfogóbbak: szociológia és közgazdaságtudomány – körében ismét szűnni kezdene a törekvés a filozófiától való elhatárolódásra, a filozófia pedig egyre inkább kötelezőnek éreznék, hogy levonja értéktételezéseinek szociális következtetéseit. Mindenesetre a szociológusok és a közgazdászok között ismét egyre többen vannak, akik már nem idegenkednek attól, hogy vitathatatlanul filozófiai jellegű elméletekre építsék a társadalomra, a társadalom működésére vonatkozó elképzeléseiket, a filozófusok pedig nem kívánnak elzárkózni elvontságaik bástyái mögé.

Óvatosan kell fogalmaznunk, hiszen a jelzett újabb fordulat tendencia csupán, melynek áttöréséről nem lehet még beszélni. De a tendencia létezik; éppen azt szeretném bizonyítani, hogy benne a századunk folyamán bekövetkezett alapvető jelentőségű szociális változások jutnak kife-



jezésre. Társadalomtudomány és filozófia újraegyesülési törekvése mögött közvetlenül annak a szociális „ténynek” az elismerése rejlik, hogy az emberek „készen talált feltételek között ugyan, de maguk csinálják történelmüket”. Annak felismerése, hogy a szó legszélesebb értelmében vett történelmi tradícióknak alapvető szerepük van ugyan a társadalom előtt álló lehetőségek meghatározásában (az értékeinknek megfelelő utópiák nem válhatnak valóságos történelmi erővé, ha nem veszik tekintetbe azt, ami „van”), de e feltételek-tradíciók megszabta keretek között *össztársadalmi méretekben* is alternatív megoldási lehetőségek állnak előttünk, melyek egyikének vagy másikának megvalósulásában az ember ösztársadalmi szinten megfogalmazott célkitűzéseinek alapvető – és minden valószínűség szerint egyre növekvő – szerepük van.

Filozófia és társadalomtudomány beállítottságának elkülönülése és újraegyesülése nem a társadalmi gondolkodás immanens mozgása. Történelmi világállapotokkal, a már létrejött történelmi szituáció megszabta lehetőségekkel áll összefüggésben, azokat tükrözi. A társadalomtudomány – mindenekelőtt az alapvető társadalomtudomány, a „nemzetgazdaságtan” – emancipációs törekvése egy többé-kevésbé pontosan körülhatárolható történelmi szituáció többé-kevésbé adekvát társadalomelméleti megfogalmazása volt: az európai történelem fejlődésének azt az állapotát tükrözi, amelyben ténylegesen a természettudományos törvényszerűségek analógiájára felfogható „társadalmi törvényszerűségek” érvényesülnek. (Hangsúlyoznunk kell, hogy tendenciákról beszélünk, nem pedig egyértelművé vált állapotokról. Az elmúlt kétszáz év nem minden közgazdasági elméletére jellemző az, amit elmondunk.) Az egyén úgy viselkedik, *mintha* a társadalom emberatomokból épülne fel. Teljesen függetlenül attól, hogy ez az „atomisztikus” társadalomleírás csak a „jelenségek szintjén” tekinthető „igaznak”, a belőle kiinduló – illetve általa tükrözött – társadalmi magatartásmód egyetemessé válása valóban lehetővé teszi a társadalom „tudományos” megközelítését. Az azonos sémára épülő egyedi magatartásformák statisztikai módszerekkel „kiszámítható” eredője valóban társadalmi „törvényszerűség”.

A társadalomtudomány – a „nemzetgazdaságtan” – hibája nem az, hogy megreked a „jelenségszféra” leírásánál, és nem látja a mögötte rejtőző „lényeket” (azt ugyanis, hogy az emberi egyed nem „atom”, hanem





a társadalmi viszonyok „csomósodási pontja”⁵), hanem hogy – teljesen ideologikus módon – egyetemes magatartásformaként tételez egy magatartásformát, amelyik a valóságban *soha nem vált* – nem is válhatott – *egyetemessé*. A *homo oeconomicus* nem *leírás*, hanem *értéktételezés*. A rá épülő „tudományos” elmélet relatív létjogosultságát az adta, hogy a mögötte rejlő értéktételezés valóban nagyon általánossá vált az európai történelem egy meghatározott korszakában; annyit mindenképpen elmondhatunk, hogy a „szabadságnak”, az „emberi gazdagságnak”, az „igazságosságnak-egyenlőségnek” az az értelmezése, amelyik a klasszikus „nemzetgazdaságtan” felfogásmódjának ideologikus kiindulópontját alkotta, legalábbis tömegméretekben, minden más értéket háttérbe szorított.

Ez utóbbiak – a háttérbe szorított értékek – védelmezőjeként lépett fel azután a „filozófia” – ha nem helyezkedett *à la Hegel* egyértelműen a nemzetgazdaságtan álláspontjára. A filozófia ezt az „értékvédő” funkcióját azonban meglehetősen defenzív formában látta el: ha nem is szentesítette mint „ésszerű” a nemzetgazdaságtan által egyetemesként, „az emberi” magatartásként aposztrofált polgári magatartásmódot, de elfogadta „természetesnek”, az „emberi természet” szükségszerű folyamánának, mellyel szemben az „ésszerűségnek” (ez minden „magasabb rendű” érték, a nembeliségértékek összefoglalását jelentette) a lehetőségeit maga is tulajdonképpen egyre növekvő szkepszissel kezelte. Hegel egyértelműen a nemzetgazdaságtan álláspontjára helyezkedett azzal, hogy „ésszerűnek” tekintette azt, ami „valóságos”. Nem filozófusi „érde-meit” kívánom ezzel elvitatni. Gondolkodásának történelmiséget, elődeinél és „filozófus” utódainál sokkal mélyebb „történelmi” belátásait éppen az tette lehetővé, hogy valóságként fogadta el azt, ami van. Maga a „nemzetgazdaságtan” – hogy valóban „tudomány” lehessen, hogy leírassa a társadalom működésének mechanizmusait – félre kellett hogy söpörjön mindenfajta tudatos értéktételezést: az emberi természet elválaszthatatlan attribútumaiként értelmezte kora átlagos egyedeinek – a fennálló szociális feltételek teremtette – beállítottságait. Hegel mélyebbre és – ami a múltat illeti – messzebbre látott: tudta, hogy a „van”

⁵ Antonio Gramsci: *Filozófia írások*. Kossuth, Bp., 1970. 78.



történelmi termék. És értékként tételezve mindannak lényegét, amit ez a „van” a történelmi múlt eredményeit meghaladva produkált, elfogadta a fennállót mint ésszerűt, pontosabban megkísérelte bizonyítani, hogy a fennálló az ésszerűség maximumát produkálta az eddigi történelemben, vagy legalábbis képes e maximum megvalósítására. Nem állított szembe a létezővel egy Legyent – ennyiben elfogadta a nemzetgazdaságtan álláspontját. Minthogy azonban szemében a fennálló egy történelmi állapot megtestesülése, melynek alapja egy történelmileg létrejött, nem pedig az emberléttel adott magatartásmód, Hegel mégis filozófus volt, nem pedig „tudós”. Hiszen az, ami keletkezett, meg is szűnhet, ha magának Hegelnek az álláspontja szerint a fennálló alapok megszűnése csak kevesebb, nem pedig több ésszerűséggel kecsegtet is.

A hegeli filozófia ennek ellenére kompromisszum. Versöhnung mit der Wirklichkeit. Kompromisszum a kanti-fichte-i állásponthoz viszonyítva. Nem mintha Kant vagy Fichte nem fogadták volna el a „nemzetgazdaságtan” álláspontját talán még egyértelműbben, mint Hegel. Álláspontjuk – lévén, hogy náluk a hegeli történetiség még hiányzik – a polgári magatartásmódnak az „emberi természettel” való azonosítása által a lehetőséget illetően mélyebben azonosul a „nemzetgazdaságtan” álláspontjával. Ami viszont a Legyent illeti, szembenállásuk vele a Hegelénél sokkal egyértelműbb. A Legyenként megfogalmazott kanti-fichte-i ésszerűség egyértelműen képvisel valamit, ami a „tudomány”, a „nemzetgazdaságtan” álláspontja számára tulajdonképpen nem létezik. Igaz, ennek megvalósulása Kantnál csak a végtelen távoli – transzcendenssé tett – jövőben lehetséges, Fichténél pedig csak az „emberi természet” megerőszakolása által. Ahogy a már Hegelt követő Kierkegaard-nál az „emberi természet”-tel adekvát társadalmiság feltételei között soha. Éppen a Legyen létté válásának – így vagy úgy fogalmazott – lehetetlensége jellemző a „filozófiára”, arra a tudati beállítottságra, melynek bázisát éppúgy a polgári magatartásformák általánossá válása képezi, akárcsak a „társadalomtudományét”, amely azonban a polgári létfeltételek teremtette társadalomelméleti munkamegosztás keretei között – azt semmiképpen sem meghaladva – annak az értéknek a képviselőjére vállalkozott, melyet a „tudománynak”, hogy létezhessek, ignorálnia kellett

A „társadalomtudomány” evidenciaként kiindulópontjává tette azokat az értékeket, amelyek a polgári társadalom mindennapjaiban valóban a legáltalánosabbak voltak, amelyek a polgári társadalom polgári lényegét alkották – és ezért nem is mint választott értékek, hanem mint az emberi természet megmászhatatlan karakterisztikumai tűntek fel –, a „filozófia” pedig védelmébe vette azokat, amelyeket a polgári társadalom megsemmisíteni látszott. Természetesen: ahogyan az önző burzsoá magatartás soha nem vált valóban egyetemessé, úgy az általa megsemmisüléssel fenyegetett értékeknek is maradt valóságos hatalmuk. Ha nem ez lett volna a helyzet, a filozófia „igazsága” minden létjogosultságát elvesztette volna a „nemzetgazdaságtan” „igazságával” szemben.

A marxista társadalomelmélet volt az első, amelyik a „társadalomtudomány” és „filozófia” ezen munkamegosztására irányuló tendenciát nem fogadta el természetesnek. Persze a polgári társadalom történetében mindig, a marxizmus létrejöttét megelőzően is létezett olyan polgári beállítottság, amely a munkamegosztás létjogosultságát nem volt hajlandó tudomásul venni: a romantikáról, a romantikus attitűdről van szó. Csakhogy a romantika pusztán lázadás a polgári élet mindennapjainak legáltalánosabbá lett értékeivel szemben. Lázadás, amely mint ilyen belsőleg inkohereus kellett hogy maradjon. Inkohereus a romantikus álláspont, hiszen nem hajlandó szembenézni a „nemzetgazdaságtan” álláspontjának realitásával, relatív létjogosultságával, holott elfogadja – sőt egyik alapértékeként kezeli – a kiteljesedett individualitást, amelynek általánossá válása a polgári társadalom feltételei között egyedül a „nemzetgazdaságtan” által „az” emberi magatartásformaként kezelt polgári formában lehetséges. Ha a romantikus álláspont felfogható is „értékszintézisként”, ez az értékszintézis a legkevésbé sem a „tudományos” és a „filozófiai” álláspont újraegyesítésének kísérlete.

Mint mondtuk, az elkülönült beállítódások egyesítésére elsőként Marx tett kísérletet. A „társadalomelméleti munkamegosztáson” alapuló polgári álláspont marxi *filozófiai* kritikája rögtön telibe talált. Telibe talált azáltal, hogy következetesen végigvitte a történelmiség hegeli gondolatát. Nem csupán azt mutatta ki, hogy a „nemzetgazdaságtan” által evidenciaként kezelt és a „filozófia” szerint is az emberi természetből

szükségképpen következő – ha az ésszerűség által a végtelen távoli jövőben esetleg háttérbe is szorítható – polgári magatartásmód történelmi termék, nem pedig „az” ember magától értetődő viselkedésmódja (ennek belátásáig Hegel is eljutott), hanem azt is, hogy ez a magatartásmód az anyagi és szellemi javak meghatározott módon való létrehozásának feltétele és eredője. A termelési mód megváltozása az emberi magatartásformák megváltozásával is jár, és vice versa. Ezen az alapon Marxnak módjában állt elutasítani a hegeli kompromisszumot. Hegel a nemzetgazdaságtan álláspontján állt: nem fogadta el ugyan a polgári magatartásmódot, mint az ember természetes magatartásmódját, de az egyre kiteljesedő anyagi és szellemi gazdagság megteremtését nem látta másként lehetségesnek, mint „elidegenedett” formák között s ezért az individuumot feláldozta a nembeliség oltárán. Marx akkor, amikor kritikájának tárgyává teszi a hegeli dialektikát, és ezzel egy időben feltárja a polgári társadalomban kiteljesedett elidegenedés gyökerét-forrásait, képessé válik arra, hogy a „nemzetgazdaságtan” álláspontját a maga helyére tegye: elfogadja mint az anyagi és szellemi termelés egy meghatározott, történelmileg adott módjának (megközelítő) leírását, de elvesse mint az emberi gazdagságot bővített formák közt újratermelő társadalom megmászhatatlan törvényszerűségeinek tudományát. És ezzel egyszersmind adva volt a filozófia megszüntetésének-megvalósításának gondolata is. Az önálló filozófia létjogosultsága megszűnik, mihelyt adva van egy olyan társadalomelmélet lehetősége, melynek nem kell többé alapvető értékeket nem létezőnek tekintenie (a társadalom leírásából eliminálnia) ahhoz, hogy a gazdagságot teremtő társadalom törvényszerűségeit leírja, mihelyt adva van egy olyan társadalomelmélet lehetősége, amelyik nem „tudomány” többé abban az értelemben, hogy tárgyát, az embert objektumként – és csakis objektumként – kezeli. Természetesen a filozófia csak akkor szűnhet meg, ha megvalósul: mindaddig, amíg a „tudományos” társadalomkép relatív létjogosultsággal bír (mert tendenciájában helyesen írja le a cselekvő embert objektumként), a filozófia – az ember, az emberi egyed végső szubjektum voltának tételezése – szükségképpen maga is egyoldalú marad, és független egzisztenciával bír.



A marxi fordulat a társadalomelméletben (társadalomtudomány és filozófia munkamegosztásának, az „önálló” társadalomtudománynak és az „önálló” filozófiának, e két egymással harcban álló princípiumnak-beállítódásnak a teoretikus megsemmisítése és egybeolvasztása) a „politikai gazdaságtan bírálatában” kellett volna hogy testet öltjön. Mindaddig ugyanis, amíg bizonyítást nem nyert, hogy az emberi gazdagság – bárhogyan fogjuk is fel azt – „bővített reprodukciója” nem a polgári individuum magatartásmódjának eredménye, hogy lehetséges a „filozófia” által védelmezett értékek univerzálissá válása mellett is, addig a beállítottságok újraegyesítésének követelménye maga is „filozófiai” követelmény marad csupán. A *tőke* azonban, a „politikai gazdaságtan bírálatának” marxi megvalósítása, amely hosszú évtizedeken keresztül – s a fentiek értelmében semmiképpen sem jogosulatlanul – „a” marxizmust reprezentálta, nem tudta következetesen megvalósítani az említett feladatot.

Szeretném elkerülni – méghozzá nem gyakorlati, hanem elvi okokból – az állásfoglalást abban a vitában, amelyik a harmincas évek óta lankadatlanul folyik akörül, hogy – Althusser fogalmazásával – volt-e „cezúra” Marx elméletének fejlődésében.⁶ A vita ugyanis nézetem szerint eldönthetetlen. Ha azt akarom kimutatni – akár pozitív, akár negatív értékhangsúllyal –, hogy a késői Marx a „filozófus” Marxszal szemben a „társadalomtudomány” álláspontjára helyezkedett, akkor megcsinálhatom A *tőke* gondolatmenetének egy olyan rekonstrukcióját, amelynek alapgondolatát a polgári társadalom önmegsemmisítésének objektív történelmi szükségszerűsége képezi. Kimutathatom A *tőke* Marxának egyértelmű hegelianizmusát, kimutathatom – idézhetem –, hogy Marx csak az emberiséget, nem pedig az egyes embert tekinti szubjektumnak stb., stb. Ha viszont azt szeretném bebizonyítani, hogy a késői Marx igenis hű maradt ifjúkorának filozófiai radikalizmusához, akkor nemcsak Marx egyéb, A *tőkével* egy időben vagy utána keletkezett munkáiból, hanem magából A *tőkéből* is előbányászhatom mind-

⁶ Ld. például Louis Althusser: *A marxi gondolat fejlődésének főbb periódusai. Vázlat.* In: *Marx – az elmélet forradalma.* Kossuth, Bp., 1968. 79.



azokat a tételeket, amelyekből az említett radikális filozófiai fordulat összképét lehet felvázolni.

Marx bizonyára sohasem tagadta meg filozófiai ifjúkorát, késői korszakában is mindent ennek szellemében próbált átgondolni. A tényleges kérdés azonban – hacsak nem az a cél lebeg a szemünk előtt, hogy saját gondolkodásunk Marx-ortodoxiáját igazoljuk a világ számára – nem az, hogy miként gondolkodott Marx, hanem hogy milyen formában vált gondolkodása az emberiség közkincsévé.

Ha pedig *A tőkét* olyannak fogjuk fel, ahogyan az a marxizmus tudatában – legalábbis a szociáldemokrácia 1914-es összeomlásáig – élt, akkor mindenképpen azt kell állítanunk, hogy az említett feladatot – a társadalomelméleti szintézist s a társadalomtudomány és filozófia együttes megszüntetését és megőrzését – nem oldotta meg. Nem azt bizonyította ugyanis, hogy bizonyos alapvető szociális problémák megoldása lehetetlen mindaddig, amíg a „nemzetgazdaságtan” által magától értetődően „az” emberi magatartásként kezelt polgári magatartásformák az általánosak, hanem azt, hogy ezek a magatartásformák történelmi szükségszerűséggel vezetnek el a polgári társadalom önmegsemmisítéséhez s ezzel a szocialista társadalom megvalósulásához.⁷ (Más, közvetlenül ide nem tartozó kérdés, hogy vajon azok az alapvető megoldatlan szociális problémák, melyeknek megoldásához Marx a polgári társadalom megsemmisülését elengedhetetlennek tekintette, meg nem oldásuk esetében valóban pusztulással fenyegették-e a társadalmat.) Még egyszer hangsúlyozni szeretném: nem lehetetlen, hogy a Marx-filológia majdan – ha már mindezek a problémák réges-rég a múlt, nem pedig a jelen problémái lesznek – bebizonyítja, hogy *A tőkében* Marxnak tulajdonképpen mégsem ez volt az álláspontja, amint a harmincas évek óta igen sok – a történelmi determinizmus ellenfelévé vált – marxista ezt már bebizonyítani is vélte. A dolog lényeges mozzanata számunkra csak egy lehet: tudomásul kell vennünk, hogy a II. Internacionálé institucionálissá váló és döntő történelmi sikereket kivívó munkásmozgalma erre a „nemzetgazdász” Marxra épít, egy olyan marxizmust tesz

⁷ Ld. *A tőke A tőkés felhalmozás történelmi tendenciája* című pontját. In: *Marx–Engels művei*, 23. Kossuth, Bp., 1967. 711–713.

általánosan elfogadottá – illetve az ellenfelek szemében általánosan ismertté –, amelyikben szó sincs „társadalomtudomány” és „filozófia” egyesüléséről. A századforduló munkásmozgalma végső soron érdek irányította magatartást (polgári magatartást) állított szembe érdek irányította magatartással, s ennek eredményeként várta a kapitalizmus „összeomlását”, vagy – ha következetesebb volt – a kapitalizmus békés belenövését a szocializmusba.

Nyílt titok, hogy a késői Engels vitathatatlanul megszűnt „filozófus” lenni (filozófiai igényű munkáiban ezzel párhuzamosan a filozófia tudománnyá formálására tett kétes sikerű kísérleteket), írásaiban az egyre „reálpolitikusabbá” váló munkásmozgalom álláspontjára helyezkedett (néhánykor még az egyes európai országok munkásmozgalmainak nemzeti érdekeit is tekintetbe véve). S a kétségtelenül őt követő Bernstein világosan látta, hogy a munkásmozgalom alapvető célja – egyes vezetőinek ellenkező meggyőződése s a munkásmozgalom gyakorlatának számos, ezt meghaladó és egy konkrét történelmi analízisben csak igazságtalanul elhanyagolható mozzanata ellenére is – a polgári társadalom viszonyainak egyetemessé tétele, nem pedig az emberi magatartásformák radikális megváltoztatása. Számára az előbbi azonos is volt magával a szocializmussal, ennek a „prózai” szocializmusnak a marxista kritikussait pedig a valóságos társadalmi viszonyokat meg nem értő idealista filozófiai spekulációk képviselőinek tekintette (elismerve, hogy ilyen spekulációk maradványai Marxnál is megtalálhatók).

Kétségtelen, hogy Bernstein gondolta végig következetesen azt a marxizmust, melyet kora munkásmozgalmának egésze képviselt. Ha ugyanis a társadalomkritika centrális kategóriája a kizsákmányolás, nem pedig az elidegenedés fogalma, akkor a polgári magatartásformák egyetemessé válása, a „nemzetgazdaságtan” által a társadalom kvázi-természeti sajátosságaiként kezelt értékek egyedüli alapértékként való kezelése esetén is megvalósulhat a társadalom kívánt átalakulása, létrejöhet valamifajta szocializmus. A kizsákmányolás – az, amit Marx kizsákmányolásként ír le – a polgári magatartásformák fennmaradása esetén is megszüntethető. A „nemzetgazdaságtan” éppen azzal kísérlete meg igazolni a kapitalista társadalom igazságosságát – melyet alapértéknek tekintett –, hogy azt állította, a három nagy termelési tényező

– a föld, a tőke és a munka – mindegyike hozzájárulásának arányában részesül a nemzeti jövedelemből. Marx megkísérelte bebizonyítani, hogy ez nem igaz. Nem igaz, mert a munkás megkapja ugyan munkabér formájában munkaerejének értékét, de a munkája által megtermelt érték egy hányadát a tőkés értéktöbblet formájában lefoglalja. Mint az közsímert, Marx a munkás kizsákmányolásának fokmérőjeként vezetí be az értéktöbbletráta (vagy kizsákmányolási ráta) fogalmát.

Az értéktöbblet kétségtelenül a tőkés tulajdonát gyarapítja. S ha ennek egy részét adó formájában át is kell adnia az államnak (most tekintsünk el attól, hogy az állam mire és kiknek az érdekében használja fel adókból eredő jövedelmeit), a fennmaradó rész felett kizárólag ő rendelkezik. Ő maga dönti el, hogy jövedelmének mekkora hányadát költi a saját és családja személyes fogyasztására, s mennyit investál belőle. Kétségtelen, hogy a kizsákmányolási ráta marxi formulája nem jelenti egyértelműen, hogy Marx a proletariátus abszolút vagy akár relatív elnyomorodását tekintené a polgári társadalom alapvető igazságtalanságának. Hiszen az értéktöbbletráta nem a tőkés fogyasztására fordított értéktöbbletrészt viszonyítja a munkás fogyasztásához (a munkabér egészét a munkás fogyasztásaként tekinthetjük, lényegében a polgári társadalom mai szervezeti formáján belül is), hanem az értéktöbblet egészét. A tőkés kizsákmányolás mozzanataként tárgyalja tehát a polgári társadalomnak azt a tényét is, hogy a termelési eszközök tulajdonosa szuverén módon dönti el, mennyit és mibe investál a munkás által megtermelt értéktöbbletből.

A II. Internacionálé marxizmusa azonban nem erre helyezi a súlyt. S a 19. századi ipari termelés viszonyait szem előtt tartva nem is lehet a szemére vetni, hogy benne – Marx teoretikus alapattitűdje szempontjából bizonyos értelemben következtetlenül – a kapitalizmus alapprobblémájaként az „elnyomorodás”, a „szegénység” és a „fényűzés” ellentéte jelenik meg. A „nemzetgazdaságtan” igazságos társadalomként kívánt feltüntetni egy olyan társadalmat, melyben keveseknek soha nem látott jólét, a többségnek soha nem látott nyomor jutott osztályrészsül. Azt állítani, hogy „nem ez a baj”, frivol dolog lett volna még akkor is, ha ma már tény, s teoretikusan, Marxból kiindulva már akkor is belátható volt, hogy ezen a rendszer alapvető strukturális változtatása nélkül is segí-

teni lehet. Természetesen nem anélkül, hogy az osztályra szerveződő munkásság is megtanulja a maga – polgári értelemben vett – érdekeit érvényre juttatni. Éppen ez bizonyítja azonban, hogy Bernstein nem jogosulatlanul olvasta ki Marxból: a maga érdekeinek védelmében szervezetten síkraszálló munkásosztály kiharcolhatja a szegénység, a nyomor megszüntetését a kapitalizmuson belül is.

Bernstein természetesen tudta azt is, hogy a munkásosztály nyomorának felszámolása nem jelenti a marxi értelemben vett kizsákmányolás megszüntetését, még akkor sem, ha a kizsákmányolás rátájának csökkenésén keresztül valósul meg. A munkásosztály azonban nemcsak szakszervezeti harcot folytat, nemcsak arra törekszik, hogy magasabb munkabért és emberibb munkafeltételeket harcoljon ki a maga számára a tőkessel szemben. Politikai küzdelme a demokratikus államért – amely progresszív adópolitika segítségével megvalósítja, hogy a munkások által megtermelt értéktöbblet tőkések által el nem fogyasztott részét ne csak az adott vállalat termelésének bővítésére, hanem a „közösség” egészét szolgáló kiadásokra fordítsák (szociálpolitika stb.), a tőke magánjövedelmét pedig a termelést irányító-szervező munkájának megfelelő nagyságrendre szorítja le – győzelme esetén gyakorlatilag a marxi értelemben vett kizsákmányolás megszüntetését jelenti, hacsak nem akarjuk azt az abszurd állítást megkockáztatni, hogy kizsákmányolás mindaddig létezik, amíg a munkás maga nem rendelkezhet az általa megtermelt érték egészével. A korabeli munkásmozgalom – mindenekelőtt a német szociáldemokrácia – politikai sikerei e tekintetben is Bernsteint látszottak igazolni. Nyugodtan állíthatta, hogy a marxi elmélet „blanquista romantikája” azzal magyarázható, hogy Marx munkássága olyan történelmi korszakra esett, amikor a munkásosztály nem is álmodhatott arról, hogy pártja elfogadott, reális hatalommal rendelkező politikai párttá válhat.

Bernstein tehát azáltal, hogy a marxi elmélet centrális kategóriájának a kizsákmányolás, nem pedig az elidegenedés fogalmát tekinti, felvázolja – még hozzá a korabeli munkásmozgalom gyakorlatára építve – egy olyan szocializmus lehetőségét, amelyik egyértelműen a „nemzetgazdaságtan” elveire épül. A bernsteini szocializmusban – minthogy az átlagos emberi magatartásstruktúra megfelel a polgári társadalomban

uralkodó magatartásstruktúrának, minthogy itt is minden egyes egyén a maga magánérdekét követve járul hozzá a „közjó” (most már valóban a köz java) megvalósulásához – érvényben maradjanak mindazok a „tudományos” törvényszerűségek, melyeket a polgári társadalomra vonatkozóan a „nemzetgazdaságtan” tárt fel. A társadalom alapvető szerkezete nem változik meg.

Azoknak a szocialistáknak a túlnyomó többsége, akik Bernsteinnel vitába szállnak, végső soron csak egyetlen ponton támadja Bernstein elképzeléseit: kétségbe vonják, hogy megvalósíthatóak lennének. Nem a „filozófia” értékeit kérik számon rajta, hanem elképzeléseinek irreálisát igyekeznek bizonyítani. Még hozzá – a dolog lényegét tekintve – nem is politikai, hanem „tisztán tudományos” érvek segítségével. Az igazi politikai vitára a korabeli szociáldemokrácia táborán belül nem is kerülhetett sor: ha Bernstein érveit politikailag támadnák, az azt jelentené, hogy kétségbe vonják a munkásmozgalom gyakorlatának alapjait. A „tudományos” érv rendszerint Marx válságelméletével operál. Azt hangsúlyozza, hogy a szocializmusba való békés belenövés lehetetlen, mert a fennálló társadalmi berendezkedés „törvényszerűen” összeomlik, a kapitalizmust – belső törvényszerűségei folytán – egyre átfogóbb válságok rázkódtatják meg, mígnem teljes egészében „működésképtelenné” lesz, és át kell hogy adja a helyét egy olyan társadalomnak, amelyre nem jellemző már a termelés anarchiája.

Csak hogy a századforduló táján világossá kezd válni, hogy a marxi válságelmélettel valami baj van. Empirikusan nem volt igazolható a Marx által előre jelzett termelési ciklusok jelentkezése. S ha a „nemzetgazdaságtan” polgári táborában általánosan elfogadottá vált magyarázatról (a határhaszon-iskola egyensúlyelméletéről) ma már tudjuk is, hogy alapjában véve elhibázott (éppen az 1929/33-as világválság bizonyította egyértelműen, hogy nem írja le helyesen a kapitalizmus „tényeit”), a szocialistáknak is szembe kellett nézniük a való helyzettel. Maga Rosa Luxemburg – Bernstein egyetlen igazán „baloldali” kritikus – mutatta ki, hogy a kapitalizmus 19. századi kisebb egyensúlyzavarai nem voltak a marxi értelemben vett túltermelési válságok. Azt állította, hogy ilyenek mindaddig nem következhetnek be, amíg meg nem történik a termelés egészének kapitalizálása. Abban a pillanatban azonban

be kell hogy következzenek. Bernsteinnek csak akkor lenne igaza – mondotta –, ha az ember materiális szükségétí elvileg korlátlanul bővíthetők lennének. Akkor azonban igaza lenne. Abban az esetben a kapitalizmus életképes társadalom, és az is marad. S minthogy végezetül Rosa Luxemburg is osztozott a korabeli marxizmus szcientizmusában, e feltett, de meg nem engedett esetre ő sem látott más lehetőséget a szocializmus, a szocialista mozgalom számára, mint a polgári társadalom farkastörvényeinek humanizálását.

Mindent összevetve a szociáldemokrácia marxizmusa egy olyan szocializmus hívévé szegődött – és egy olyan szocializmust igyekezett a gyakorlatban megvalósítani –, amelyik a „nemzetgazdaságtan” örökségét képviselte, a „filozófia” igényeit teljesen ignorálva. A késői Marxra való hivatkozást – függetlenül mindenfajta „fiatal Marx – érett Marx” vitától – nem tarthatjuk jogosulatlannak, hiszen az érett Marx kétségtelenül elutasította a kapitalizmus minden „moralizáló” kritikáját, a szocializmust tudományosan előrelátható történelmi szükségszerűségnek tekintette. Nagyon karakterisztikus, hogy a „nemzetgazdaságtani szocializmussal” párhuzamosan oly nagy mértékben terjedt el a szociáldemokrácia teoretikusainak körében a kantianizmus mint „tudományos” álláspontjuk „filozófiai” kiegészítése. Ha a szocializmus is „az” emberi természetre, az érdek irányította, önző emberi magatartásra épül, akkor az igazi „ésszerűség” követelményei egy végtelenül távoli jövőben valósulhatnak meg csupán.

Magának *A tőkének* a gondolatmenetéből egy vonatkozásban könnyen levezethető a II. Internacionálé szocializmusképe. *A tőkében* ugyanis csekély szerepet játszik az ifjú Marx filozófiai koncepciójának egyik döntő mozzanatát alkotó motivációprobléma. *A tőke* kapitalizmusképe, de egyszersmind a kisajátítók szükségképpen bekövetkező kisajátításának gondolata is mindenképpen értelmezhető a „nemzetgazdaságtan” antropológiájának alapján. Marx mintha természetesnek tekintené az elidegenedett magatartásformákat. Természetesnek, hogy tőkés és proletár egyaránt érdekeitől vezettetve cselekszik, hogy a tőkést – minden „normális” embert, aki tőkéssé lesz – a nyereségvágy, a proletárt a magasabb munkabér és az emberibb munkakörülmények igénye hajtja, és egyedül ez. Hogy a polgári társadalom átlagos egye-

deinek esetében valóban ez a helyzet, senki nem vitathatja. Ha nem így lenne, a polgári társadalom működésképtelenné válna. Marx azonban *A tőkében* nem emeli ki azt, hogy ez nem az ember természetes magatartásmódja, hogy a tőkés nyereségvágya nem primer emberi karakterisztikum, hogy a nyereség maximalizálására irányuló törekvés, a mennél és mindenkinél gazdagabbá válás igénye annak kifejeződése, hogy az adott társadalom számára az emberi önmegvalósulásnak, az individuum önmegvalósulásának nincs más mércéje, mint a vagyon, az anyagi gazdagság. Nem ismétli el azt, amit a „bírás” ösztönével, az „érdek” és a bírásösztön kapcsolatával összefüggésben *A német ideológiában* elmondott. Ennek megfelelően *A tőke* alapján kialakítható a szocializmusnak mint olyan társadalmi állapotnak a képe, amelyik nem megszünteti, csupán a másik fél azonos motívumokra épülő ereje és hatalma révén elnyomja, háttérbe szorítja, megakadályozza kibontakozásában a gazdagodás vágyát. Egy olyan társadalmi állapoté, melyben minden egyed munkájának arányában – „igazságosan” – részesedik a társadalom által megtermelt javakból.

A „nemzetgazdaságtani szocializmus” több mint egy évszázados tapasztalatokra építve tulajdonképpen csupán „modernizálta” a nemzetgazdászok első nagy nemzedékének szociális utópiáját. Hogy a „nemzetgazdaságtan” első nagy képviselői a kapitalizmus apologetái voltak, azt maguk sem tagadták. De a kapitalizmusnak ez az apologetikája semmiképpen sem helyezkedett szembe a polgári egyenlőség eszményével. Ha éltetője, legfőbb princípiuma nem ez, hanem a „szabadság” eszménye volt is, nem tagadta meg az egyenlőséget sem. Azt állította – azt hitte –, hogy „szabad” társadalma a „nemzet” gazdagságának halhatlan mértékű növelésével egyre inkább képessé lesz arra, hogy valóban egyenlő lehetőséget nyújtson tagjai számára, lehetővé tegye, hogy legalábbis képességeiknek megfelelően rendelkezhessenek a társadalom által megtermelt javakból. A „nemzetgazdaságtan” telítve volt a szabadságnélküliség és a szentesített egyenlőtlenség középkori társadalma ellen irányuló pátosszal. A „nemzetgazdaságtani szocializmus” – a klaszszikus nemzetgazdaságtan számos ideologikus előítéletének leleplezése után – visszatért ősképehez.

Nem feledkezhethünk meg azonban arról, hogy a „nemzetgazdaságtan” öröksége egyszersmind „nemzeti” örökség. A tőke valóban nem ismer nemzeti határokat. A tőkés gazdaság működésének feltételeit-kereteit azonban a nemzetállam alkotja, a „nemzetgazdaságtan” „tudományos” törvényszerűségei a tőkés nemzet keretei között érvényesülnek. Doktrínái nem is gondolhatók végig másképpen, mint nemzeti keretek között. És ez doktrínáinak „meghosszabbítására”, a nemzetgazdaságtani törvényszerűségek alapján végiggondolt szocializmusra is szükségképpen áll.

Kitört a világháború, és a szociáldemokrácia felfüggesztette az osztályharcot, mert a „nemzetgazdaság”, a nemzeti gazdaság érdekei az ő érdekei is. E történelmi katasztrófa döntő motívumát nem a munkásosztály vezetőinek árulásában kell keresnünk. Önmagukhoz, saját politikájukhoz – s a munkásosztálynak mindaddig nem volt irányát tekintve más politikája – voltak hívek akkor, amikor a „nemzeti” ügyet fölébe helyezték a nemzeten belüli osztályellentéteknek. A proletariátusnak 1914-re már volt hazája. Hiszen a szigorúan nemzeti keretek között szerveződő munkásmozgalom képes volt (megmaradva a nemzeti keretek között) komoly sikereket kivívni. Ha a francia proletár jobban él a francia nemzet keretein belül, akkor a francia nemzet háborús veszteségei objektíve is veszteségek a francia proletárok számára. Hogy mindez 1914-ig, amikor a történelem döntés elé állította a proletariátust, ideológiailag elleplezett maradt, az nem változtat a tényeken. 1914 gyakorlatilag bebizonyította, hogy a II. Internacionálé marxizmusában a szocializmus közösség gondolatának – bár sok vonatkozásban jelen volt – nem volt meg a „helye”. Hiszen az új társadalom – a szocializmus – közösségi szerkezetének mibenléte nem volt, s a teória egész beállítottságán belül nem is lehetett átgondolt. Az osztály – a gyakorlatban éppúgy, mint, ha végiggondoljuk, az elméletben is – nem közösség, hanem „érdekcsoport”. A proletariátus nemzetközi közösségének gondolata, az internacionalizmus gondolata nem találta meg kapcsolatát a beállítottság egészével, az „internationalizmus” ideológiája mögül a nagy döntés pillanatában előbújt a polgári társadalom egyetlen közösségjellegű intézménye: a „nemzet”.

Ezzel azonban a szociáldemokrata marxizmus válságba jutott. Az ún. filozófiai kritikát – sok vonatkozásban nagyon is jogosultan – elutasíthatta mindaddig, amíg a proletariátusnak a maga „önző magánérdekein” alapuló politikájáról azt állíthatta, hogy az emberi emancipáció felé vezető út első lépcsőfoka; hogy mindazok, akik ennél többet vagy éppenséggel mást akarnak, akadályozzák az emancipáció felé tett első lépéseket. (Az ideologikus védekezésnek ez a típusa nagyon hasonló struktúrát mutat fel azzal, ahogyan a nemzetgazdaságtan szentesítette a burzsoázia önzését. Aki ezt akadályozni kívánja, akadályozza a közösség – értsd: a nemzet – gazdagodását, s ezzel minden egyes egyénnek árt.) 1914 azonban már csak a közvetlen önzéssel volt magyarázható. „Bármennyire a hegeli »List der Idee« módjára konstruálta is meg Marx ezt a történetfilozófiai folyamatot, hogy tudniillik a proletariátus a maga közvetlen osztályérdekeiért küzdve küzdi ki a világ felszabadítását minden zsarnokság alól, a döntés pillanatában... elkerülhetetlenné válik a lélektelen empirikus valóságnak és az emberi, az utópikus, az etikai akaratnak ezt a szétválását meglátni. És akkor el kell válnia, hogy a szocializmus eme világmegváltó szerepe csakugyan a világ megváltásának vállalt és akart hordozója-e – vagy pedig ideologikus burka-e csupán reális osztályérdekeknek, amelyek a többi osztályérdekektől csak tartalmilag, de nem minőségben, nem erkölcsi jogosultságban különböznek. (A 18. század polgári felszabaduláselméletei is a világmegváltást hirdették és hitték, pl. a szabad versenyben; hogy itt csak osztályérdekek fölé épült ideológiáról volt szó, az csak a francia forradalom közben – a döntés pillanatában – derült ki.)”⁸

A szociáldemokrácia gazdasági-politikai törekvéseivel párhuzamosan – elsősorban ott, ahol ez a leghatározottabb és a legeredményesebb formákat öltötte magára, Németországban – újra jelentkezik a polgári magatartás filozófiai kritikája. Egyik vonalát Nietzsche reprezentálja, aki mintegy véglegesen le akar számolni Európa filozófiai lelkiismeretével. Mindazt, amit a polgári gondolkodás értékként tart számon, de a neki megfelelő magatartás alapelveiből következően nem képes rea-

⁸ Lukács: *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*. In: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Bp., 1971. 14.

lizálni, félredobja mint „nem értéket”. A minden érték átértékelése, az önzés, a hatalomvágy önmagáért való trónra emelése elvben lehetővé tenné, hogy a lehető legerőszakosabb eszközökkel meg lehessen – meg szabadjon – akadályozni a gyengébb fél, a mindenfajta elnyomottak érdekeinek figyelembevételét.

A másik vonal – Nietzschevel szemben éppen az európai filozófiai lelkiismeret vonala – a romantikus antikapitalizmus, a különféle érték- és életfilozófiák, a kultúra válságának hirdetői. Ez a filozófiai kritika a most már a munkásmozgalom által is képviselt „nemzetgazdaságtani” állásponttal szemben az „egyetemes emberi értékeket” – mindenekelőtt a kultúra, a szellem, a nem közönséges élet stb. értékeit – kívánja fenntartani. Nagyon karakterisztikus megnyilvánulása a még „polgári” Lukács határozottan elutasító álláspontja a korabeli szocializmus „önzésével” és sekélyességével szemben. Akárhogyan interpretáljuk is ezt a beállítottságot, a legkevesbé jogosult azt állítani róla, hogy a kapitalizmus indirekt apologetikáját jelenti. Az „ez van, s ami van, az rossz, de nincs jobb nála” a legkevesbé sem valami emberibb társadalommal – egy igazi szocializmussal – való szembehelyezkedés, ha szembehelyezkedés is a korabeli szocializmus, a korabeli munkásmozgalom létező formáival. Hogy ezt enyhén szólva nevetséges lenne úgy felfogni – pl. Lukács esetében –, mint kifejezett ellenségességet a munkásmozgalom azon törekvésével szemben, hogy jobb anyagi életkörülményeket teremtsen a munkásság egyedei számára, azt e gondolkodásmód-beállítottság minden józan, elfogulatlan szemlélője tudja. A szembehelyezkedés alapja éppen az „igazán emberinek”, a legmagasabb rendű értékeknek a munkásmozgalomban is tapasztalható hiánya. „A proletárság ideológiája, az ő szolidaritásgondolata ma még oly absztrakt, hogy nem képes – az osztályküzdalem harci fegyverein kívül – igazi, az élet minden megnyilvánulására kiható etikát nyújtani.”⁹ Az új, 19. század végi, 20. század eleji „filozófia” mélyen kétségbeesett, sokszor kozmikus pesszimizmust sugalló attitűdje éppen abból fakadt, hogy a marxizmus nem hozott „megváltást”. Hogy ez a beállítottság „arisztokratikus”, ahhoz

⁹ Lukács György: *Halálos fiatalság*. In: *Magyar irodalom – magyar kultúra*. Gondolat, Bp., 1970. 116.

nem férhet kétség. Arisztokratikus, mint a munkamegosztáson alapuló „filozófiai” beállítottság egésze. Hiszen értékei, Legyenje szükségképpen a polgári társadalomból kiszorulni látszót képviselték, nem pedig a benne megvalósulót. A „filozófia”, amikor már nem csupán a polgári nemzetgazdaságtan, hanem a „nemzetgazdaságtani szocializmus” is kiegészülése és ellentéte volt, szükségképpen még arisztokratikusabbá vált. „Közönye” most már nem csak a nemzet gazdaságának egészére, hanem az elnyomottak kibontakozó – ugyan csak relatív – „gazdagságára” is kiterjedt. A „filozófiai” kritikának ez a vonala mind a mai napig él és létezik. A két világháború közötti korszakban új, hol még rezignáltabb, hol még kétségbeesettebb formában születik újjá, mindenekelőtt az egzisztencializmus különféle változataiban; nem véletlenül kapcsolódva Kierkegaard-hoz, a filozófiai kritika első olyan nagy képviselőjéhez, aki egyértelműen meg volt győződve arról, hogy a „társadalom” (értsd: a polgári társadalom) prózai valóságában soha és semmiféle körülmények között nincs és nem lehet helyük az igazi emberi értékeknek, s akinek a számára éppen ezért az „ésszerű” az irracionalitás alakját ölti magára.

De a 20. században, akkor, amikor először jelentkezik – méghozzá győztesen – a munkásmozgalom táborában a szociáldemokrácia reformizmusával szembeni gyakorlati ellenerő, a marxizmuson belül is megszületik a „nemzetgazdaságtani szocializmus” filozófiai kritikája, nem függetlenül a legújabb filozófia egészének kultúrkritikai beállítottságától. Két legjelentősebb képviselője – Lukács és Gramsci – a „filozófiából” jön, Lukács a németből, Gramsci az olaszból. (Az utóbbinak a jelentősége bizonyára ugyancsak nem független a reformista munkásmozgalom nagyságától és sikerességétől, s attól a furcsa történelmi paradoxontól, hogy ez a munkásmozgalom a fiatal nemzeti burzsoázia szövetségese a polgári társadalom megteremtésében.) Hogy az ún. „gyakorlat filozófiájában” milyen erőteljes hangsúlyt kap a „tudományos” álláspont kritikája, hogy ez a marxizmus némelykor egyenesen „felfedezi” – mert még nem hozzáférhető – a fiatal Marx filozófiai vonalát, mindezek közismert tények. Hogy ez a marxista filozófiai kritika a kommunista mozgalomhoz csatlakozik, hogy képviselői – talán kivétel nélkül – kommunistákká lesznek, illetve már mint kommunisták

dolgozzák ki a „nemzetgazdaságtani szocializmus” filozófiai kritikáját, az természetes. Természetes, ha meggondoljuk, hogy a kommunizmus volt a csődbe jutott szociáldemokrácia legjelentősebb – tömegmozgalomban megtestesülő – ellenlábas.

A kommunizmus és a „gyakorlat filozófiája” közötti szövetség azonban csak időleges lehetett, amit maga a kommunista mozgalom sokkal előbb ismert fel, mint a „gyakorlat filozófiájának” képviselői. A kommunizmusnak mint mozgalomnak ugyanis kevés köze volt a „nemzetgazdaságtani tudat” kritikájának filozófiai radikalizmusához. (Nem perdöntő, de karakterisztikus, hogy Lenin a szociáldemokrata marxizmus által képviselt plehanovi történetfilozófiát fogadja el, egy, a „filozófiai” kritikát megsemmisítő, nem pedig megszüntetve megőrző álláspontot képvisel, filozófiailag soha nem Marxhoz, hanem mindig a késői Engelshez kapcsolódva.) A kommunizmus sajátosságaiban hiba lenne elsősorban a szociáldemokrácia szocializmuseszményének elutasítását vagy kritikáját látni. A döntő eltérés a szocializmushoz vezető út megítélésében, a „reform vagy forradalom” kérdésében mutatkozik. (Hogy ez a megvalósítandó szocializmus teoretikus előképén is nyomot hagy, az vitathatatlan és szükségszerű, de a szembenállásnak nem ez a gyökere.) A kommunista mozgalmat az orosz munkásmozgalom felteteleinek specifikuma szülte, a politikai forradalmat és a proletariátus politikai hatalomátvételét kellett gondolkodása centrumába helyeznie ahhoz, hogy a legcsekélyebb reménye is legyen a sikerre. A kommunizmus radikalizmusa a szocializmus megteremtésének módját, nem pedig magát a szocializmust illető elképzeléseiben rejtett.

A „gyakorlat filozófiája” mégis magától értetődően csatlakozott a kommunizmushoz. Ez alapján két tényezővel magyarázható:

a) Ez volt az egyedüli gyakorlati alternatívája a filozófiai kritika igényeit és szempontjait meg sem értő – s ezért az azt képviselő baloldali értelmiségiek szemében felettébb kétes értékű – szociáldemokrata marxizmusnak. A kommunista mozgalom politikai teoretikusai számára a polgári demokrácia alapelvei – más okokból ugyan – éppúgy „gyanúsak” voltak, ahogy a nyugat-európai radikális baloldali értelmiségiek számára, mert a „fennállót” reprezentálták. „Minden lényegében forradalmi célkitűzés ... tagadja a fennálló és fennállt jogrendek erkölcsi lét-

jogosultságát és történetfilozófiai aktualitását, számára tehát kizárólag taktikai kérdéssé válik, számol-e velük egyáltalán, és ha igen, mennyiben teszi azt.”¹⁰

b) A kommunizmus – pontosabban a kommunizmus valóságának erősen felstilizált vagy legalábbis egyoldalúan interpretált elméleti változata – a szociáldemokrácia józan laposságával, polgári prózaiságával ellentétben kielégíteni látszott az eredetileg a polgári társadalom kicsinyessége és prózaisága által szült, a világháború szörnyűségei által felerősített mítoszigényt, azt az igényt, amelyet a nyugati munkásmozgalomban elméletileg – de igazi gyakorlati tömegbázis nélkül – Sorel testesített meg. „Minden eszköz jó, amelyben ... A történetfilozófiai folyamat öneszméletre, valóságra ébredésre jut, és minden eszköz rossz, amely azt az öneszméletet elhomályosítja, mint pl. A jogrendhez, a »történelmi« fejlődés folytonosságához, sőt akár a proletariátus *pillanatnyi* anyagi érdekeihez való ragaszkodás. Ha van történelmi mozgalom, amely számára a »reálpolitika« végzetes és vészhozó, akkor az a szocializmus.”¹¹ Ennek a mítoszigénynek legjelentősebb teoretikus terméke Lukács *Történelem és osztálytudata*, melynek kifejezetten politikai jellegű tanulmányaiban azt is egészen pontosan ki lehet mutatni, miként veszi körül ebben az elméletben az orosz forradalom bizonyos, nagyon is prózai tényeit a magasabb rendű humánus glóriája.

Az elmondottakból már következik, hogy a „gyakorlat filozófiáját” nem a társadalomtudományt és filozófiát megszüntetve megőrző, először Marx által intencionált társadalomelméleti fordulat realizálásának, hanem a munkásmozgalom – a kommunista oldalon is meglévő – prózaisága által szült „filozófiai” kritika újabb megnyilvánulásának kell tekintenünk.

A két világháború között „tudomány” és „filozófia” konfrontációja, kibékíthetetlen szembenállása a polgári tudatban is felszámolhatatlannabbnak tűnik, mint valaha. Talán Max Weber, a századforduló élet- és kultúrfilozófiai kritikájának kortársa reprezentálja a legátfogóbb módon e kor tudatát. Weber bizonyos értelemben előre mutatott

¹⁰ Lukács: *Taktika és etika*. In: *Utam Marxhoz. I.* Magvető, Bp., 1971. 188.

¹¹ Uo. 191.

és sok vonatkozásban mélyebben gondolkodott, mint azok. Ennek az előrelátó mélységnek a megnyilvánulása elméletében, hogy egyik oldalt sem „képviseli”, hogy önmagában hordozza a tragikus kettősséget. Egyértelműen hisz a „nemzetgazdaságtan” álláspontjának – pontosabban beállítottóságának – megfellebbezhetetlen igazságában (érvelni is ragyogóan tud mellette), ugyanakkor meg van győződve a „filozófiai” kritika által képviselt értékek „magasabbrendűségéről”. Azoknak az értékeknek a magasabbrendűségéről, melyeknek realizálhatóságában – „tudományos” álláspontjából következően – nem hisz és nem hihet. Weber pesszimizmusa mélyebb és igazabb, mint a kultúrkritikáé általában: számára tudományosan bizonyítottnak tűnik, hogy érték és történelem összehozhatatlanok. (Mindeddig kevés szó esett a szociológiáról. A „tudományos” álláspontot a „nemzetgazdaságtan” álláspontjaként jellemeztük. Azt hiszem, joggal, hiszen a „nemzetgazdaságtan” volt az első, s az ún. „tudományos kritériumokat” mind a mai napig egyre inkább kielégítő társadalomtudomány. A szociológia fő vonalának igénye azonban éppúgy a „tudományosság”, mint a közgazdaságtané, s amennyiben ennek az önmagával szemben támasztott igényének egyáltalában meg tud felelni, akkor pontosan azokra a tényékként kezelt értékekre kell hogy építsen, mint amaz. Tökéletesen érthető a „filozófiai” vonal olthatatlan gyűlölete ezzel a szociológiával szemben. Más kérdés, hogy szociológia néven olyan elméletek is megszülettek, amelyek éppen a filozófiai kritika, nem pedig a nemzetgazdaságtan vonalát követték, mint pl. Simmel szociológiája.)

Az 1929/33-as világválság, a második világháború, majd a „jóléti társadalom” kialakulása jelentik a 20. századnak azokat az alapvető jelentőségű történelmi eseményeit, amelyek megteremtik egy új, egységes társadalomelmélet létrejöttének *feltételeit*. Hangsúlyozni szeretném, hogy csak a feltételek kialakulásáról, nem pedig magának az új társadalomelméletnek a megszületéséről beszélek. A világválság a neoklaszikus nemzetgazdaságtan teljes és visszavonhatatlan csődjét jelentette (hogy ma is vannak hívei, akik a közelmúlt tapasztalatainak fényében megpróbálják a doktrínát a valósághoz igazítani, az még akkor is édeskeveset jelent, ha a toldozás-foldozásnak ez a művelete esetleg sikerrel jár). A gazdaság – meghatározott törvények segítségével leírható – au-

tomatikus működéséről vallott elképzelések tarthatatlanoknak bizonyultak, s mindazoknak, akiknek a maguk gyakorlati tevékenységében a gazdasággal van dolguk, bevallottan vagy be nem vallottan új, sok vonatkozásban új típusú elképzelésekkel kell operálniuk.

Ennek ellenére a gazdasági automatizmusba, a társadalom objektív gazdasági öntörvényszerűségeibe vetett hit nehezen hagyja magát megengatni, a „társadalomtudomány” természettudományos analógiákra épülő objektivitásáról vallott elképzelések felszámolása óriási ideológiai akadályokba ütközik. Több oknál fogva.

Mindenekelőtt a kommunista forradalmak eredményeképpen kialakult rendszer, bár hivatalos ideológiája talán soha nem látott határozottsággal hirdeti a társadalmi törvények objektivitását, megkísérelt egy olyan társadalmat létrehozni, melynek gazdasági mechanizmusát nem objektív, automatikusan érvényesülő törvényszerűségek, hanem a társadalom tényleges szükségleteit kifejező, pontosabban azok kielégítését célzó döntések irányítják. (A tervszerű gazdálkodás igénye és a társadalom objektív törvényszerűségeit hirdető ideológia elméletileg összeegyeztethetetlenek ugyan, gyakorlati együttélésük azonban igen könnyen megmagyarázható. Minthogy a gazdaságot működésben tartó és fejlesztő döntések sok vonatkozásban teljesen önkényesek, a segítségükkel működtetett gazdaság nem képes – sokszor az objektív feltételek adta lehetőségek keretei között sem – kielégíteni a meglévő szükségleteket, nem képes ugyanis arra, hogy a – természetesen maradéktalanul nem kielégíthető – szükségleteket valamiféle szociális konszenzusnak megfelelően rangsorolja, éppen ezért az osztálytársadalmi döntési mechanizmusnak ez a formája ideologikus védelmet kíván. Be kell bizonyítani, hogy összhangban áll „a társadalom objektív törvényszerűségeivel”.) Noha a szocialista gazdálkodás ténylegesen megvalósult formája szűkebb gazdasági értelemben és szociális konzekvenciáiban egyaránt számos problematikus vonással rendelkezik, az „irányított” gazdasággal szembeni ellenszenv, a modern polgári társadalom irányított voltának ideologikus elleplezésére tett kísérletek nem csak e problematikus vonásokkal magyarázhatók. A polgári társadalom haszonélvezőinek és ideológusainak a szemében a „társadalomirányítás” gondolata eleve gyanút keltő, a kommunizmus kísértetének beengedését jelenti. Vannak

persze olyanok is, akik azért nem kívánnak szembenézni az „irányított” gazdaság létezésének tényével, mert teljes kibontakozását azonosítják a ma létező szocialista gazdálkodással, melyet nem szocialista célkitűzései, hanem problematikus valósága miatt utasítanak el.

A másik, talán még fontosabb tényezője a „laissez faire”, a gazdasági automatizmus melletti meg-megújuló hűségnyilatkozatoknak abban rejlik, hogy a gazdasági hatalom birtokosainak nem érdekük – sőt ütközik érdekeikkel –, hogy bevallják: manipulálják a piacot és rajta keresztül a társadalom egészének fejlődési tendenciáit. Ha a gazdaság tényleg irányítható, természetszerűen azonnal jelentkezik a beleszólás igénye olyanok részéről is, akiknek nem óhajtanak beleszólási jogot adni. Mindenki számára világos ugyanis, hogy *a beleszólás lehetőségében* egy új típusú szocializmus lehetősége rejlik.

Mindezen ideológiai akadályok ellenére egyre inkább áttör a felismerés, hogy az ún. jóléti társadalom természete alapvetően különbözik a klasszikus liberális jellegű kapitalizmusétól. Hogy a mai polgári társadalomban a piac manipulált – nem a fogyasztói igények szabják meg a termelést, hanem a termelői érdekek a fogyasztói igényeket –, hogy az állam sok vonatkozásban önálló és alapvető jelentőségű gazdasági tényezővé lett, hogy a szakszervezetek a rendszer egyensúlyi feltételeihez hozzátartozó reális hatalmat képviselnek – hogy csak a legalapvetőbb változásokat említsük –, ma már közismert tények, amelyeket a jelen összefüggésben nem szükséges részletesebben elemezni. A mi szempontunkból az a döntő, hogy a gazdasági rendszer viselkedését nem individuális „atomjainak” statisztikailag egyértelműen meghatározható eredőt adó átlagos magatartása szabja meg, hogy – természetesen számos, a legkülönbözőbb természetű és jelentőségű tényező megszabta határok között – *elvileg lehetséges osztálytársadalmi szintű változásokra vonatkozó döntéseket hozni és azokat meg is valósítani*. Ami egyszersmind azt is jelenti, hogy megszűnt a gazdasági szférának az a relatív függetlensége a társadalmi totalitás egyéb tényezőitől, ami a *laissez faire*-kapitalizmust jellemezte.

Ezáltal a társadalomelmélet szituációja alapvetően megváltozott. Ha a természettudományokéval analóg szerkezetű társadalomtudomány lehetséges, akkor csakis olyan körülmények között, ahol az emberek

„nem tudják, de teszik”. Abban a pillanatban, ha az emberek tudják, hogy mit tesznek, ilyenfajta társadalomtudomány nem lehetséges többé. Az a társadalomelmélet, amelyik nem csupán egy mozgó, változó, hanem szubjektív döntésektől függően mozgó, változó alakulatot ír le, alapjában más természetű kell legyen, mint a természettudományok. A keynesi közgazdaságtani forradalom – történelmi perspektívában – elméleti síkon talán még nagyobb horderejű, mint gyakorlati konzekvenciája, a „jóléti társadalom” megszületése. Keynes maga óvakodott tőle, hogy kimondja, de teóriájában benne rejlik az a belátás, hogy egy társadalom jövője függ attól, milyen döntéseket hoznak a benne hatalommal bíró csoportok, s hogy a tényleges helyzetet, a meggyökeresedett tradíciók természetét, meghatározott ok-okozati összefüggéseket stb. figyelembe vevő döntések eredménye többé-kevésbé meg is fog felelni a kitűzött céloknak. Hogy sem maga Keynes, sem követőinek túlnyomó többsége nem kívánta és kívánja megkérdőjelezni a polgári társadalom „eleve adott” célkitűzéseit, az más kérdés. Nem változtat azon a tényen, hogy a modern polgári gazdaság nem működik „kvázi-automatikusan”, hogy működési feltételeit a különféle hatalmi csoportok tudatos döntései teremtik meg.

Maga ez a keynesi gazdaságelméleti forradalomból levonható, de teoretikus jelentőségében a polgári oldalon – érthető okokból – kevésbé megvilágított felismerés, ha önmagában tekintjük, semmiképpen sem új. A „készen talált feltételek között magunk csináljuk történelmünket” marxi formulája – ha nem szigorúan determinisztikus értelmezést adunk neki, ami viszont a megállapítás értelmét teszi kétségessé – éppen ezt jelenti. A marxi történetfilozófiának a polgári társadalmat transzcendáló jövőt tételezése kétségtelenül egy olyan szocializmus-, illetve kommunizmuskép, amelyben a „magunk csináljuk” mindenképpen a céltételezés és célmegvalósítás egybeesésén alapuló történelmi folyamatot tekinti „igazi történelemnek”. Az „igazi történelem” éppen abban különbözik az „előtörténettől”, hogy benne a „szükségyszerűség” megszűnik a társadalom mozgásának determinánsa lenni, pusztán a lehetőségek határfeltételeit jelöli. Csakhogy Marxnál – vagy legalábbis a marxizmus közkeletű formáiban – egy „ugrás” vezet az „előtörténettől” az „igazi” történelemhez, magának a polgári társadalomnak



a feltételei között a társadalmi mozgás irányításának lehetősége ki van zárva, a polgári társadalomra szükségképpen a „termelés anarchiája” és ebből következően a gazdasági törvények automatikus, illetve kvázi-automatikus érvényesülése jellemző. Ebből következően a szocializmus, ha lehetséges, egyben szükségszerű is. A polgári társadalomban és a belőle szükségszerűen létrejövő szocializmusban más és más ugyan az élet „minősége” (csak a szocializmus teszi lehetővé az igazi emberi értékek megvalósulását), de nemcsak ez különbözteti meg a két alakulatot egymástól, hanem mindenekelőtt az, hogy a polgári társadalom nem lehet irányított társadalom, a szocializmus pedig mindenképpen az.

A polgári társadalom 20. századi történelméből viszont le lehet vonni azt a következtetést, hogy a „természeti korlátok visszaszorításának” egy meghatározott fokán már a polgári társadalom is irányított társadalommá lehet, következésképpen a polgári társadalmat a szocializmustól az különbözteti meg, hogy a) kiknek áll módjában az objektív feltételek megszabta keretek között a társadalmi egészt érintő döntéseket hozni, milyen jellegű szervezeti formák között születnek a társadalmi döntések, és b) – egyáltalában nem függetlenül az előbbitől – e döntések milyen értéktételezések alapján születnek meg.

Ha lehetséges – és bizonyos értelemben meg is valósult – a polgári társadalom irányított formája (a neokapitalizmus, illetve az ún. „jóléti társadalom”), akkor a szocializmus semmiféle értelemben nem szükségszerű többé, ezzel szemben nagyon is *konkrét lehetőséggé* vált. Nem elsősorban a társadalom szűkebben vett gazdasági struktúráját kell átalakítanunk (ami a gazdasági automatizmus világában vagy a gazdasági erők működésének automatikus eredője, vagy a fennállót szinte természeti katasztrófa jelleggel megsemmisítő mitikus ugrás eredménye lehetett volna – Bernstein és Sorel mint alternatívák), hanem „csupán” a társadalom alapvető értéktételezéseit s az ezeket konkrét döntésekkel és azok realizációjává változtató hatalmi struktúrát. Hozzá kell tennünk az elmondottakhoz, hogy mindezt a 19. században nem lehetett még látni: a történetfilozófia és a „politikai gazdaságtan kritikája” közötti diszkrepanciáért Marx „nem tehető felelőssé”.

Az „irányított társadalom” gyakorlatilag bizonyossá vált lehetősége – tehát az olyan társadalomé, amelyben akart irreverzibilis össz-



társadalmi jelentőségű változások mehetnek végbe tudatos döntések alapján – véget kell hogy vessen az értékmentes társadalomtudomány mítoszának, amely az egyéni döntések tömegméretekben való befolyásolhatatlanságának „tényén” – az emberi „természet” adott voltán – alapult. A „van” pusztá leírása sem lehet értékmentes, hiszen az irányított társadalom fogalmából eredően nem statikus, hanem „mozgó alakulat”, amelyben a mozgás mindenkori iránya a hatalmat gyakorlók döntéseinek függvénye. (Mindig ismételnünk kell, hogy ezek a döntések nem lehetnek önkényesek: tekintetbe kell hogy vegyék az „objektív” feltételeket, amelyekbe az emberek beállítottsága éppúgy beletartozik, mint a társadalom rendelkezésére álló természeti erőforrások, a csak igen lassan alakítható történelmi tradíciók éppúgy, mint a munkaerő fejlettségi szintje stb. Az objektív feltételeket ignoráló döntések vagy teljesen eredménytelenek lesznek, vagy egészen más eredményre vezetnek, mint amit intencionáltak. Olyan társadalom, amelyben önkényes decíziókból a kívánt eredmény születik meg, nem lehetséges. De az „objektív” feltételek pusztá leírásába is belejátszik a tételezett vagy intencionált mozgásirány. Bizonyos parciális összefüggések természetesen leírhatók „értékmentesen”, ez azonban a társadalmi egész összefüggéseiben irreleváns.) Ezzel – tendenciájában – megszűnt „társadalomtudomány” és „filozófia” munkamegosztásának szükségessége. Minden társadalomtudománynak be kell vallania a maga értékválasztását. S ha bevallja, kénytelen érvelni is mellette, kénytelen „bizonyítani” annak megalapozottságát, tehát filozófiai feladatot is magára kell vállalnia. Ugyanakkor minden filozófiának kötelessége a maga értékválasztásából következő, az értékválasztás megalapozására irányuló törekvése mögött tételezett szociális konzekvenciákra rámutatni, azokat elemezni. Kötelessége azért, mert a munkamegosztásos állapotban betöltött funkciója, a „defenzív értékvédelem” csak addig tekinthető racionális feladatnak, amíg – legalábbis implicit módon – maga a filozófia is elfogadja a „társadalomtudomány” létjogosultságát, tudomásul veszi, hogy a maga értékei realizálhatatlanok. (Hogy a társadalomelmélettel foglalkozó egyének között lehetséges, sőt szükséges a munkamegosztás, az egészen más kérdés. Lehetséges, hogy valaki csak bizonyos értéktételezések megalapozásával, másvalaki pedig a már megalapozott értékté-

telezéseknak megfelelő döntési lehetőségek kidolgozásával foglalkozik. Ezáltal maga a társadalomelmélet nem különül el „tudományra” és „filozófiára”, a kétfajta feladat végrehajtása ugyanannak a tevékenységnek két – gyakorlatilag elkülöníthető – mozzanata. S természetesen a mondotakból nem következik az sem, hogy ne lennének akár a filozófiának, akár más társadalomelméleti részdiszciplínának olyan területei, amelyek relatíve függetlenek a társadalomelméleti összeállításától. A létező – és egyértelműen megoldhatatlan – egzisztenciális problémák pl. nyilvánvalóan a filozófia magánterületét alkotják, hiszen a rájuk vonatkozó reflexiók csak közvetetten hozhatók összefüggésbe történelmi-szociális problémákkal.)

Nem a ténylegesen fennálló szituációt „írtuk le”. Ma is van értékmentességre törekvő, objektív társadalmi törvényeket tételező „társadalomtudomány” (közgazdaságtan, szociológia), ma is van pusztán defenzív értékvédő funkciót ellátni kívánó – a maga értékeinek realizációját reménytelennek tekintő – filozófia. Álláspontunk azonban az, hogy történelmi perspektívában létjogosultságát mindkettő elvesztette, a progresszív társadalomelmélet alaptendenciája „társadalomtudomány” és „filozófia” újraegyesülése, husserli értelemben vett „beállítottáguk” azonosulása.

Azzal, hogy az újraegyesülés tendenciája mögött annak a marxi tételnek az „igazsággá válása” rejlik, hogy az emberek „készen talált feltételek között ugyan, de maguk csinálják történelmüket”, a marxizmus elvesztette módszertani különállását, vagy – ha úgy tetszik – módszertani nívója általánosan elfogadottá válik. A lukácsi értelemben vett „ortodox” marxizmus sajátos karakterisztikuma – a tendenciát tekintve – minden jogosultsággal rendelkező társadalomelmélet jellemzője lesz.

Hogy az „irányított társadalom” önmagában nem szocializmus – a 20. század legalapvetőbb történelmi tapasztalata. Ez azonban magában hordja azt a részlegesebb történelmi tapasztalatot is, hogy lehetséges az irányított társadalom, ennél fogva lehetséges az egységes – „társadalomtudományt” és „filozófiát” megszüntetve megőrző – társadalomelmélet, amely hozzáfoghat annak a feladatnak a megvalósításához, hogy a polgári társadalomban összeegyeztethetetlennek tűnő értékeket együttesen megvalósító történelem – a szocializmus – felé mutató tendenciák

kibontakozását elősegítse. Természetesen az egységes társadalomtudományon belül is élhetnek olyan irányzatok, amelyek létező értékeket nem értékeknek tekintenek, amelyek pl. A jövőt is alapjában csak a polgári társadalom mindennapjaiban funkcionáló értékekre építik. Lehetőséges, létezhet nem progresszív társadalomelmélet is. Az új szituációban azonban elvben lehetőség nyílt a polgári társadalom gyakorlatában egymást kizáró értékek együttes „képviselésére”; az, aki meghatározott nembeliségértékeket nem kíván realizálni, nem hivatkozhat többé arra, hogy azok realizálása más – fontosabb – értékekét akadályozná.

Nem soroltam fel sehol azokat az értékeket, melyek a szocializmus értékuniverzumát alkotják, s melyeknek többségét a „filozófia” mint Legyent védelmezte a fennállóval szemben. Nem is tartom szükségesnek felsorolni őket. Egyetlen olyan alapérték van, amelyik mint érték is a szocializmus specifikumának tűnik: a „közösség”. De meggyőződésem szerint még ez is jelen van a polgári értékuniverzumban (s a „nemzet” mint „közösség” formájában – bármilyen „elvont” is ez a közösség, bármennyire csak határszituációkban mutatta is meg érték voltának hatalmát – realitással is bír). Kétségtelen, hogy megvalósulása a klasszikus polgári társadalom hétköznapijaiban ütközött a társadalmat működésben tartó alapértékekkel, s ezért jobbra a föld alá szorult. De gondoljunk pl. A romantikára, amelynek számára éppúgy alapérték volt, mint a kifejtett individualitás. Talán éppen ez szülte azt a látszatot, mintha a romantika nem polgári tudatot képviselne.

Lehetséges az említett értékuniverzumot képviselő konkrét társadalomelmélet. Ami persze nem jelenti azt, hogy ne lehetne – s ne lenne szükséges – különféle értékhierarchiákat tételezni. Nem is lenne jó – az általam választott értékekkel, azok hierarchiájával is szemben állna –, ha a progresszív társadalomtudomány valamiféle uniformizált világot képviselne, ha soha nem vetné fel a „miért kell?”, „miért lenne jó?” típusú kérdéseket, s mindig csak a „hogyan lehetséges?” típusú kérdésekkel foglalkozna. Ámde a fent vázolt értelemben progresszívnek, szocialistának tekinthető elméleteket egyre kevésbé lehet marxistákra és nem marxistákra felosztani. Részben azért, mert számos olyan nem marxista teoretikus van, akik, végiggondolva mindazt, amit a következőkben – részben az ő nyomukban – mi is megpróbálunk vé-

gig gondolni, arra a belátásra jutottak, hogy az alapvető értékek realizálása nem lehetséges másképpen, mint a polgári társadalom bizonyos alapkarakterisztikumainak tagadásával. (Igaz, az ilyen típusú gondolkodókat többnyire csak az tartja vissza attól, hogy marxistának tekintsék magukat, hogy a marxizmust annak egyik vagy másik irányzatával azonosítják.) Részben pedig éppen azért, mert a magukat marxistának valló gondolati irányok között több olyan is akad, amelyik nem felel meg a progressziót jellemző fenti feltételeknek. Senkinek sem áll jogában és módjában „kizárni” a marxizmusból például azokat, akik az individualitás kibontakozásának lehetőségét vagy az emberi szükségletek egyre növekvő gazdagságát nem tekintik értéknek. A mi értékválasztásunk szempontjából azonban ezeknek a marxistáknak az „értékuniverzuma” hiányos, s éppen ezért nem képviselik a progressziót.

A jóléti társadalom megszületése és a mögötte rejlő gazdaságelméleti forradalom önmagában valószínűleg még a módszertani fordulat lehetőségének a felismerését sem segítené elő, még kevésbé azt, hogy a társadalomirányítás céltételezései egyre inkább az összeegyeztethetetlennek tűnő értékek összeegyeztetése felé mutassanak, ha a 20. század második felében az emberiség nem kerül szembe olyan problémákkal, melyeknek megoldására egy kizárólag magánérdekek, illetve partikuláris csoportérdekek vezérelte társadalomban, úgy tűnik, nincsen mód. Akármennyire furcsa is ez, de egyre inkább azt kell látnunk, hogy éppen a jóléti társadalomban, amely a 19. századi fejlett világ legalapvetőbb problémáit megoldotta – vagy legalábbis képesnek tűnik rá, hogy megoldja – a polgári társadalom valóban eljutott „teljesítőképesége” határáig, s az alapvető, a társadalom egészét mozgó értéktételezések átgondolása és átorientálása nélkül – ami viszont valóban, méghozzá belátható időn belül a társadalom strukturális átalakulását követeli –, katasztrófával fenyeget, beleértve az emberiség önmegsemmisítésének a lehetőségét is.

Mindazok a problémák, amelyekről az eddigiekben szó volt, a szó kulturális értelmében vett Európa problémái voltak. Az ún. „harmadik világgal” sem a társadalomtudomány, sem a filozófia nem tudott mit kezdeni. A társadalomtudomány könnyen belátható elve nem terjeszthette ki érvényességének körét a nem európai típusú társadalmakra, hiszen

„emberi természetként” kezelt értékelőfeltevései csak az európai kultúrkör emberére voltak érvényesek. A „nemzetgazdaságtan” hallgatólagos előfeltevését képező antropológia, amelyet mint a fenomenális ember jellemzőjét a filozófia is elfogadott, csak az „európai” ember, a polgári társadalom emberének antropológiája volt. A „társadalomtudomány” természetesen ezzel nem volt, nem is lehetett tisztában. Az általa megállapított törvényszerűségeket éppen azért tekintette „objektíveknek”, mert abból indult ki, hogy „az” emberi magatartásból szükségképpen következnek. A nem európai típusú társadalmakat – azokat, amelyeket ma az ún. „harmadik világhoz” sorolunk – szükségképpen úgy kellett felfognia, mint amelyek csupán abban különböznek „Európa” társadalmaitól, hogy „fejletlenebbek”. Számára ezek egyszerűen a fejlődésben elmaradott, de „lényegüket” tekintve magától értetődően az európaiakkal azonos társadalmak voltak, melyekben, ha a szükséges tökeerő rendelkezésre állna, azonnal „érvénybe lépnének” a polgári társadalom („a” társadalom) objektív törvényszerűségei. Hogy itt nem egyszerűen fejletlen, hanem gyökerében más társadalmakról van szó, ez a felismerés mind a mai napig nem vált evidenciává. Elsőként az etnográfusok jutottak el ilyenfajta belátásokhoz;¹² a szinte megoldhatatlannak tűnő problémák egyre inkább rákényszerítettek e belátásra mindenkit, aki társadalmi problémákkal foglalkozik, de a közgazdászok körében például ugyancsak lassan tör át.¹³

A „filozófia” elvben könnyebben megbirkózhatott volna a kérdéssel. Természeténél fogva feladata lett volna ugyanis, hogy túllásson saját világa szűkös horizontján, valóban „emberiségben” gondolkodjék. Mindaddig azonban, amíg az „emberiség” egymástól elszigetelten élő, vagy legalábbis egymással csak esetlegesen érintkező, már kialakult kapcsolatokat is hosszú történelmi időszakokra megszakító különálló társadalmakból állt, mindaddig, amíg az emberi érintkezés nem vált valóban „világérintkezéssé”, az európai filozófiai antropológia maga is hajlamos volt arra, hogy az ember karakterisztikumait az „európai” em-

¹² Néha, mint pl. Lévi-Strauss, olyan túlzásokkal, hogy a különböző struktúrákat egyszerűen összehasonlíthatatlannak tekintették, itt azonban még a túlzás is érdem lehetett. Ld. Claude Lévi-Strauss : *Anthropologie structurale*. Plon, Paris, 1958.

¹³ Ld. Gunnar Myrdal: *Korunk kihívása: a világszegénység*. Gondolat, Bp., 1974.

ber karakterisztikumaira szűkítse le. A defenzív értékvédelem filozófiája szükségképpen „európai” értékeket védelmezett, és ez nem is igen történhetett másként.

A „világérintkezés” kialakulásával azonban ez az Európa-centrikus szemlélet alapvető problémák átgondolásának akadályává lett. Egy vonatkozásban ugyanis valóban egységessé vált az emberiség: aligha van ma már olyan zárt társadalom Földünkön, amelynek megoldatlan problémái ne függnének össze más, és más típusú társadalmak problémáival, amely meg tudná oldani a maga problémáit úgy, hogy ne venné tekintetbe más, az övétől különböző társadalmakéit. Az európai társadalomelmélet rákényszerül arra, hogy „emberiségben” gondolkodjék. A maga társadalmának problémáit sem oldhatja meg akkor, ha nem kívánja valóban az emberiség problémáit megoldani. Ennélfogva a „harmadik világ” ma minden kétséget kizáróan centrális kérdéssé vált. Ugyanakkor mindenfajta társadalmi gondolkodás csődbe jut, ha minden embert eleve „potenciális európaiként”, minden társadalmat az „európaival” azonos típusú, pusztán „fejletlenebb” társadalomként kezel.

A „harmadik világ” problémáit nemcsak humanitárius (érték-) okokból nem szabad, érdekokokból nem is lehet ignorálni. Abszurdum lenne természetesen a humanitárius okokat semmibe venni; nem szabad azt hinnünk, hogy amíg csak ez a szempont létezik, a világ humanistáinak kétségbeesett figyelmeztetése úgyszintén pusztába kiáltott szó marad, a fejlett világ – mint mindig is tette – önző módon fog cselekedni. Senki sem vonhatja kétségbe, hogy a polgári Európa nem valami humánus módon bánt a „primitív” társadalmakkal, alkalmanként még a genocídiumtól sem riadt vissza. Nem feledkezhetünk meg azonban arról sem, hogy még magatartásának legembertelenebb, nyíltan és kimondottan önző megnyilvánulási formáit is igyekezett humánus érvekkel megszépíteni. Ha a gyarmatosítást a gyarmatosító nemzet érdekeire hivatkozva hajtották is végre, mindig abban a tudatban cselekedtek, hogy az egyben a „bennszülöttek” érdekeit is szolgálja, mert rákényszeríti őket „az emberhez méltó életre”. A legönzőbb, legembertelenebb magatartásformáknak is szükségük van a morális önigazolásra. A gyarmatosító és gyarmattartó „európaiban” ténylegesen élt az a meggyőződés, hogy „civilizatorikus” küldetést teljesít: a „primitívek” végül is civilizáltak-

ká lesznek, s attól kezdve az „európai” emberrel azonos kezdőfeltételek mellett vehetik fel vele a versenyt. Vagy pedig éppen azzal kívánta igazolni „civilizatórikus” küldetésének nagyon is embertelen megnyilvánulásformáit, hogy a „primitívek” ténylegesen alacsonyabb rendűek, akiket – a civilizált értékek felsőbbrendűsége követeli ezt meg – csak erős kézzel lehet legalább egy emberihez hasonló életforma minimumának betartására kényszeríteni.

A 20. században a gyarmattartás morális igazolásának megszokott formulái összeomlottak. Ez az egyik alapvető oka a gyarmattartás ellehetetlenülésének. A neokolonializmusnak nevezett jelenség új öngazolási formulákat talál. De hogy erre szüksége van, az éppúgy a humanitarius okok fontosságát igazolja, ahogy a nyílt gyarmattartás lehetetlenné válása. (Nem akarom azt állítani, hogy a gyarmatbirodalmak széthullásához nem járultak hozzá döntően a gyarmati felszabadító háborúk. De hogy ezek egy civilizatórikusan és technikailag összehasonlíthatatlanul fejlettebb világgal szemben eredményesek lehettek, ahhoz is hozzájárult a gyarmatosítás morális tarthatatlansága.) A civilizatórikus küldetés ideologikus mítosza összeomlott. A polgári társadalom nem volt képes e „küldetését” teljesíteni, a „primitív” társadalmakat nemhogy nem indította el a modern társadalmi fejlődés útján, hanem reménytelenebb helyzetbe hozta őket, mint amilyenben valaha is voltak. A polgári társadalom megteremtette ugyan a világerintkezést, de nem tudta saját képére gyúrni a világot. Hogy ennek így kell történnie, hogy a gyarmatosítás nem hozhat pozitív eredményeket, azt a 19. század leghaladóbb elméi sem látták be; nem láthatták be éppen azért, mert nem tudták, hogy ezek a „primitív” társadalmak nem egyszerűen „fejletlenebbek”, hanem mások: mások – nem európaiak – a bennük uralkodó attitűdök, mások az intézményeik. De még akik tudták ezt, azok sem látták át ennek jelentőségét. Marx pl. egyértelműen úgy látta, hogy „a burzsoázia az összes termelési szerszámok gyors tökéletesítése, a végtelenül megkönnyített közlekedés révén valamennyi nemzetet, még a legbarbárabbakat is belerántja a civilizációba. Áruinak olcsó ára az a nehéztűzéség, melylyel rommá lő minden kínai falat, amellyel kapitulációra bírja a barbárok legmakacsabb idegengyűlöletét is. Minden nemzetet rákényszerít, hogy, hacsak nem akarnak tönkremenni, elsajátítsák maguknál az úgy-

nevezett civilizációt, azaz váljanak burzsoává. Egyszóval: a burzsoázia a saját képmására formált világot teremt magának.”¹⁴ Ez a civilizatórikus mítosz összeomlott, s a polgári világ nem alkalmazhatja a gyarmattartás másik öngazoló formuláját, a fajelméletet sem. Morális öngazolásként ez is csak akkor lett volna alkalmazható, ha a civilizációt sikerül elterjeszteni. A polgári világ szemében a legkevésbé az igazolható, ami sikertelen, a siker a legfőbb értékmérő. Másrészt a fajelmélet Európán belül a nácizmussal egyszer s mindenkorra diszkreditálta önmagát. Tökéletesen hitelét veszítette, mert a „civilizáltakra” is alkalmazták.

Az európai önzésnek ma már nincs olyan ideologikus érvrendszere, amellyel eljárás módját legalább perspektivikusan a humanitárius értékekkel összhangban lévőnek tüntethetné fel. S ez, mint mondtuk, nem elhanyagolható tényező. Hiszen még az önzésre épülő „nemzetgazdaságtan” sem ignorálhatta soha a külső „érték”-szempontokat, mindig igyekezett alapelveit azokkal perspektivikusan összeegyeztethetőnek, sőt megvalósulásukat elősegítőnek feltüntetni. Private vices are public benefits. De ha ezt az el nem hanyagolható mozzanatot elhanyagoljuk is, tudomásul kell vennünk, hogy a „harmadik világ” problémáinak ignorálása ma a genocídiummal lenne egyenlő, melyet csak az emberiség egészének létét fenyegető eszközökkel lehetne megvalósítani; s ez egyértelmű azzal, hogy nem lehet megvalósítani.

A „harmadik világ” problémáinak megoldása tehát nemcsak követelmény (*Sollen*), hanem szükségesség (*Müssen*). A megoldás feltételeinek végiggondolása pedig egyértelműen az önzés mint lehetséges kiindulópont feladására kényszeríti a társadalomelméletet. Arra kényszeríti, mert:

a) tudomásul kell venni, hogy más típusú társadalmakról van szó, olyanokról, amelyekben a „nemzetgazdaságtan” önzésre épülő alapelvei még abban a mértékben sem funkcionálnak, ahogyan az európai társadalmakban ma még igen;

¹⁴ Karl Marx – Friedrich Engels: *A Kommunista Párt kiáltványa*. In: *Marx–Engels művei*, 4. Kossuth, Bp., 1959. 445.

b) tudomásul kell venni, hogy az önzés alapelvének semmiféle formában meg nem felelő radikális reformok nélkül a „harmadik világ” társadalmainak többsége nem is lehet működőképes;

c) tudomásul kell venni, hogy a „kölcsonös előnyök elve” a két világ egymásra vonatkozásában nem funkcionál.

A társadalomelmélet tehát rákényszerül, hogy valóban „emberiségben”, ne pedig partikuláris csoportszempontokban gondolkodjék. (Természetesen csak akkor, ha valóban megvan a végiggondolás igénye.)

Mindez persze a társadalomelméletre vonatkozik, nem pedig a tényleges társadalmi döntéseket kezükben tartó csoportokra és intézményekre. Ennek ellenére nem kell azt hinnünk, hogy egy valóban végiggondolt társadalomelmélet teljesen reménytelen helyzetben van, akár csak olyasfélében, melyben a klasszikus polgári korszakban a filozófia érezhette magát. Ma a társadalomelmélet egyenesen a társadalom működési feltételeit kell hogy vizsgálata tárgyává tegye, amit a különféle érdekcsoportok nem ignorálhatnak olyan mértékig, mintha pusztán elvben általuk is elfogadott értékek megsértésére akarnák felhívni a figyelmüket. Azt is észre kell vennünk, hogy a mai polgári társadalomban a döntési pozícióban lévő csoportok nem olyan elszigeteltek a társadalomelmélet képviselőitől, mint a klasszikus kapitalizmusban voltak, továbbá hogy a társadalom „egésze” egyre inkább kezd figyelni ezekre a kérdésekre. Szinte benne van a levegőben, hogy az emberiség választáson áll.

Egy végiggondolt társadalomelmélet tehát nem lehet „Európa-centrikus”. Maga a társadalomelmélet azonban ma is túlnyomóan „európai” jelenség. A fejletlen országok értelmiségi elitje is „európai” abban az értelemben, hogy ha esetleg jobban ismeri is saját világát, mint a társadalomelmélet európai képviselői, tudása az „Európában” kialakult tudásra, elméleti elképzelései „európai” eredetű elméletekre épülnek. Ha ma már egyre inkább tudottá is lesz, hogy a fejletlen világ nem egyszerűen fejletlen, hanem más, mint a fejlett, más, mint az „európai”, maguk azok az értékek és elképzelések, amelyek a társadalomra vonatkozó tudás kiindulópontját alkotják, „Európából” származnak. Amikor a társadalomelmélet kiterjeszti érdeklődését más, az „európai” típusú civilizációtól eltérő jellegű társadalmakra, ezeket is szükségképpen „európai”

szemmel nézi. Felvethető a kérdés, s úgy hiszem, fel is kell vetni, hogy jogos-e a ma már bizonyos értelemben valóban létrejött „emberiség” problémáit „Európa” felől megközelíteni. Minden „európai” gondolkodású ember számára magától értetődőnek tűnik, hogy ezek a társadalmak végül mégiscsak „fejletlenek”, s ahhoz, hogy problémáikat megoldják – tömegméretekben kielégítetlen szükségleteiket kielégítsék –, el kell indulniuk a fejlődés útján, azaz: európai típusú civilizációkká kell válniuk. A civilizatórikus küldetés gondolata újra – s talán ma már több joggal – kísért, ha azzal az alapvető különbséggel is, hogy az európai típusú társadalmak ma elsősorban ahhoz kívánnak segítséget nyújtani, hogy a fejletlen országok maguk lépjenek a fejlődés útjára. Ennek a szemléletmódnak a jogosultsága azonban nagyon is megkérdőjelezhető. Elért civilizatórikus vívmányaink – minden problematikusságuk mellett is – számunkra alapvető értéket képviselnek. És nem is csak azért, mert hasznosak. Az emberi alkotóképesség, az emberi képességek univerzálissá válásának jelképei. Ilyen beállítottság nélkül – melynek kialakulása az „európai” civilizáció fejlődésének évezredes történetére nyúlik vissza – nem jöhetett volna létre az az új meg új szükségleteket szülő ipari dinamika sem, amely a mai civilizációt jellemzi. De szabad-e – még ha lehet is – ezt a beállítottságot rákényszeríteni olyanokra, akiknek a társadalmában nem alakult ki? Ha egy társadalomnak pl. az a beállítottsága, hogy nem kíván többet termelni, mint amennyi meglévő szükségleteinek kielégítésére elegendő, morálisan jogosult-e e társadalom tagjait ennél több munkára fogni?

Nem alaptalanok az ilyenfajta kérdések. Annál kevésbé, minthogy végezetül is a segítség mint a „civilizatórikus” küldetés új formája éppúgy válhat önző törekvések ideologikus burkává, ahogy a gyarmatosítás „civilizatórikus missziója” az volt. Ennek ellenére úgy tűnik, hogy a „fejletlen” világ problémái ma már nem oldhatók meg másképpen, csak ha „Európa” megkísérli elindítani őket az „európai” értelemben vett fejlődés útján. Az analógia a gyarmatosítással – minden egyébtől eltekintve – azért nem áll, mert a gyarmatosítás korában „Európa” olyan területekre hatolt be, melyeknek társadalmi akkor még képesek voltak saját attitűdjeiknek és intézményrendszerüknek megfelelően meglévő szükségleteiket kielégíteni. Többnyire életképes társadalmak voltak, ha

egészen más alapokon éltek is, mint az európai típusúak. Éppen a gyarmati uralom tette tönkre a létező és működésképes intézményeket, a gyarmati uralom bomlasztotta fel a fennálló struktúrát. Mai problémáik már nem az ő sajátjaik, elválaszthatatlanok az „európai” behatolástól, a világr érintkezéstől. Ennélfogva nem is oldhatók meg „Európa” segítségével nélkül. A gyarmatosítás ereje ahhoz elegendő volt, hogy megsemmisítse a régit, ennélfogva a fejlett társadalmak ma már morálisan is felelősek a „fejletlen” társadalmak sorsáért. Ezeken a területeken ma nem az a probléma, hogy nem „európai” jellegű az életforma, a szükségletrendszer, nem „európai” szintű a szükségletek kielégítése, hanem hogy rendszerint azok a szükségletek sem elégíthetők ki – s a jelenlegi trend afelé tart, hogy egyre kevésbé lesznek kielégíthetők –, amelyek a társadalom tagjainak eredetileg is szükségletei voltak; többnyire a fizikai fennmaradás feltételeinek meg nem létééről van szó. Még kevésbé elégíthetők ki azok a szükségletek, amelyeket a gyarmatosítás korában mégiscsak sikerült kialakítani e társadalmak egyedeiben.

Vannak persze olyan, nem „európai” típusú társadalmak is, amelyek saját attitűdjeikből, saját értékeikből és intézményeikből kiindulva ma is képesnek tűnnek belső problémáik önálló megoldására. Nem is beszélve Japánról, amelynek az „európaiktól” jelentősen eltérő szociális viszonyai, attitűdjei és értékei ellenére is sikerült adaptálnia az európai civilizáció alapkarakterisztikumait, beindítani a modern ipari termelést, minden valószínűség szerint Kína és a jövőben bizonyára Vietnam is képes lesz arra, hogy nem „európai” úton járva életképes, a meglévő legalapvetőbb szükségleteket kielégítő társadalmat hozzon létre. A maguk problémáit külső segítség nélkül is megoldani képes nem európai típusú civilizációk – nem véletlenül – vagy olyan társadalmak – mint Japán és Kína –, melyeknek eredeti attitűdjeit, intézményrendszerét stb. nem pusztította el a gyarmatosítás, vagy – mint Vietnam – egy hosszú gyarmati háború során olyan új típusú tudatra tettek szert, amely a megváltozott feltételek között is életképesé tehet egy társadalmat. A volt gyarmatok túlnyomó többsége azonban éppen az eredeti egyensúly felbomlása következtében egyelőre nem képes – s „Európa” segítségével nélkül nem is lehet képes – úrrá lenni a nehézségeken. Ennélfogva a fejlett világ-nak kötelessége, hogy segítsen. Tudatában kell lennünk azonban annak,



hogy ez a segítség szükségképpen magában hordja az erőszak bizonyos mozzanatait. S ha nem tehetünk mást, mint hogy rájuk kényszerítsük a mi értékeinket, akkor arra kell törekednünk, hogy eközben legalább a magunk – „európai” – értékeit a lehető legkevésbé sértsük meg.

Sokan hiszik azt, hogy más út is járható. Hogy lehetséges nem a saját, hanem az ő értékeiből kiindulva alakítani viszonyunkat a „harmadik világhoz”. Hogy lehetséges – sőt szükséges – a magunk értékeit az ő értékeiknek alávetnünk. Ez azonban csupán az „európai” rossz lelkiismeret szülte öncsalás. Gondolok – csak úgy találomra – Marcusénak arra az elképzelésére, hogy éppen a fejlett és a fejletlen világ konfliktusa képezi a jelenkor alapvető konfliktusát. (Ez az állítás semmiképpen sem azonos azzal, hogy az emberiség számára a jelenben a fejletlen világ léte és problémái jelentik a centrális kérdést; az utóbbiban még jelen van annak a lehetősége, hogy a kérdéseit nyíltan „Európa” álláspontja felől tegyük fel, míg a marcusei kérdésfeltevésben – amikor ő a fejletlen világ, az elnyomott népek, a világ „igazi proletariátusa” oldalára áll az elnyomó civilizációval szemben – látszólag a maga „önzésében” dekadenssé lett „Európa” teljes megtagadása rejlik.) Gondolok Sartre-ra, aki egyrészt szégyenkezve bevallja, hogy legjobb szándéka ellenére sem képes feladni „polgári”, értsd „európai” mivoltát, s írja nagy munkáját Flaubert-ről, másrészt azonban úgy áll az elnyomott világ mellé, hogy az onnan jövő összes gesztusokat, akkor is, ha azok a minden idegszállában ott élő „európaiság” számára legértékesebb mozzanatait tagadják, mint felszabadító tetteket igenli, csak mert a másik világból jönnek.

Mindez azonban nem feladása az „európaiságnak”. Az ilyen tendenciák és elképzelések egy nagyon is „európai”, nagyon is „polgári” álláspontnak a továbbélését jelentik: a romantikus jellegű választ a jelen alternatíváira. Lényegében kiválasztanak valamit „Európa” heterogén, sokszínű értékkozmoszából, hogy azt az összes többi értékkel konfrontálják. Ki a „szabadságot”, ki az „emberi méltóságot” vagy mást. Ez azonban nem jelenthet új emberi „egyetemességet”, hiszen alapvető értékek tagadásával jár együtt. „Európának” rossz – és jogosan rossz – a lelkiismerete. Hiszen az „európai” civilizációnak többnyire csak szétrombolnia sikerült a nem európai társadalmakat, s számukra még a maga értékeinek pozitív megvalósulását sem tudta nyújtani. De a rossz lel-



kiismeret rossz kiindulópont. Rossz lelkiismerettel az ember hajlamos arra, hogy mindazt elvesse, aminek bármi köze van vagy lehet a rossz lelkiismeretet kiváltó tettehez. Azt is, amivel esetleg a rosszat jóvá tehetné. Az „európai” civilizációra kimondott „nem” éppoly egyoldalú – és végső soron éppoly embertelenné is válhat – mint a más típusú kultúrák eleve elutasítása „Európa” nevében.

Az emberiség előtt álló megoldásra váró feladatok csak mint az emberiség egyetemes problémái oldhatók meg egyáltalán. A „társadalomtudomány” és a „filozófia” attitűdjét egybeolvasztó kritikai társadalomelmélet lehetőségét az irányított társadalom létezésének ténye, szükségletét a különböző társadalmak egymásrautaltságából – az „emberiség” integrálódásából – adódó problémakomplexum előtérbe kerülése hozta létre. Nincs olyan automatikus fejlődés, amely mai világunk problémáit bármiféle értelemben megoldhatná.

Meggyőződésem, hogy igazi megoldást csak a szocializmus hozhat. Egy olyan történelem, amelyben a társadalmat nem az önzés elve mozgatta, s ugyanakkor mégis dinamikus, új szükségleteket teremtő és kiélgítő mozgás.

Kétségtelen, hogy az eddigi történelem egyetlen valóban dinamikus társadalmi alakulatát, a polgári társadalmat az önzés, a bírás- és a hatalomvágy mozgatta. De az önzés nemhogy nem antropológiai karakterisztikuma az embernek, még csak nem is az az alapvető motívum, amelyik az önzés társadalmát mozgásba lendítette és mozgásban tartja. A kérdés – kétségtelen – nem intézhető el egyszerűen azzal, hogy az önzés szükségképpen jelen van egy olyan társadalomban, ahol az, akinek nincs birtoka, hatalma, alávetett, kiszolgáltatott. Ez azonban így még csak nem is igaz: a modern társadalomban mindenképp megvan a lehetőség arra, hogy az ember – éppen azok, akik képesek a hatalmi pozíciók megszerzésére – meghúzódhasson a társadalom „intermundiumaiban”, olyan helyet keressen magának, ahol hatalma sincs ugyan, de kiszolgáltatottsága sem nagyobb, mint azoké, akik hatalmi pozíciókkal rendelkeznek. A hatalom egyben mindig kiszolgáltatottság is a még nagyobb hatalomnak. Az önzés, a birtoklás vágya valóban jelen van az emberekből, az emberek jelentős részében. Csakhogy



a hatalomvágy éppúgy, mint a „bírás” vágya, kifejeződése valaminek, ami tényleg a társadalom specifikus struktúrája folytán áramlik ezekbe a csatornába: az elismerés igényének. Az ember társadalmi lény. Tevékenysége mindig és minden körülmények között társadalmi tevékenység, közvetve vagy közvetlenül társadalmi célokat szolgál. Az „európai” típusú társadalmakban a kifejlett individuum igényli magát a tevékenységet is, igényli a cselekvés olyan területét, amely hozzájárul személyiségének kibontakozásához. De mindig igénye az is, hogy tevékenységét a társadalom elismerje. Ha az elismerés, illetve az elismertség egyedüli fokmérője a vagyon, akkor igényli, hogy „birtoka” legyen. Ha fokmérője a szó legtágabb értelmében vett hatalom mások felett, akkor igényli, hogy hatalma legyen – ha más igényei szembe nem kerülnek ezzel. Amíg a személyiség önmegvalósítása és elismertsége nem járnak együtt, a többség – ezt mutatja a tapasztalat – az elismerést választja. De ha létrehozható olyan világ, ahol az elismerés fokmérője nem a birtoklás vagy a hatalom lesznek, hanem talán éppen a személyiség sokoldalú fejlettsége, akkor a hatalomvágy s a bírás vágya háttérbe szorulhatnak, megszűnhetnek alapvető motívumokként funkcionálni.

Az elismerés vágyát bizonyára nem lehet kiirtani egy dinamikus jellegű társadalomból. Ha az emberek nem törekednének az elismerésre, akkor minden bizonnyal jóval kevesebbet tennének a társadalomért. De miért is kellene kiirtanunk ezt a vágyat, amely az individualitását már kibontott ember társadalmiságának primer kifejeződése? Csak negatív megnyilvánulásait kellene kiiktatni.

Meggyőződésem, hogy dinamizmus lehetséges akkor is, ha az emberek nem tülekszenek birtokért és hatalomért. „Csupán” az szükséges, hogy egy valóban közösségi jellegű társadalmi struktúra lehetővé tegye az emberi tevékenység és teljesítmény el nem idegenedett formákban való elismerését.

S akármennyire furcsának tűnjék is ez a világ mai állapotában, a társadalom ilyen jellegű átalakulásának nagyobbak az esélyei, mint egy önzésre épülő jövőnek. Az önzésre épülő struktúra lehetetlenné teszi a valóban hosszú távú megoldásokat. Ha minden „befektetésnek” még befektetője életében meg kell térülnie – s az önzésre épülő társadalom-



ban ez nem lehetséges másképpen –, akkor a világ mai alapproblémái nem oldhatók meg. Az emberiség pedig – s ez adja a reményt – mindig megtalálja a módját az előtte álló problémák megoldásának.

Az „antropológiai fordulat” – az önzés kiiktatása a világból – nem kell hogy azt jelentse, hogy az ember lemond meglévő szükségleteinek kielégítéséről és új szükségletek kialakításáról, hogy nem törekszik saját individualitásának lehető legteljesebb kibontására. Ilyen fordulatot „Európában” semmifajta erőszak meg nem valósíthat többé. S látszatát is – a kierőszakolt szükségletredukciót, a kierőszakolt aszketizmust – csak valamiféle zsarnoki hatalom idézheti elő. De nem is erre van szükség. Nemcsak azért nem, mert ezáltal alapvető értékeket kellene feláldoznunk, hanem mert nem is vezetne a problémák megoldásához. A természet dinamizmusát fenn kell tartani, csak éppen a jelenkor pazarló dinamizmusának helyébe egy, az élet minőségét átalakító új dinamikus trendet kell állítani. Ennek feltétele pedig egy olyan „antropológiai fordulat” bekövetkezése, melynek jellemző vonása, hogy a maga individualitását kiteljesíteni és egyben elismertetni kívánó ember igényei mások igényeinek elnyomása nélkül érvényesülhetnek. Megvalósulásának feltétele: pluralisztikusan és demokratikusan szervezett, közösségi jellegű döntési struktúrák kialakítása. Az újra egyesülő társadalomelméletnek talán a legalapvetőbb feladata, hogy ennek megvalósulási lehetőségeit és működési mechanizmusait átgondolja.

VILÁGNÉZET ÉS ÍZLÉS

GONDOLATOK A FESTÉSZET ÜRÜGYÉN

I. Ízlésítélet és esztétikai ítélet

Max Raphael Picasso *Guernicáján* illusztrálja azt az esetet, amikor a festményben a világnézet „nem talál formára”, azaz amikor a műalkotás sikerületlen. Nincs itt helye annak, hogy Raphael – mint mindig, ez esetben is ragyogó – formaanalízisét reprodukáljuk; csak a végeredményt jelzem: Raphael szerint a *Guernicában* „A vizuális mozzanat ... olyan érzelmet ébreszt az emberben, amelyik nem válik egységes szituációvá, hanem az effektusok és hatások olyan összességét alkotja, melynek értelmét – ahelyett, hogy önmaguk feltárnák – desiffríroznunk kell.”¹⁵ A látvány nem egyértelmű: a legkülönbébb attitűdök forrása lehet – attól a verbális interpretációtól függően, amelyet a képnek adunk. A képhez való viszony, a kép adta beállítódás nem magának a képnek, hanem a tőle független interpretációnak az eredménye. Nem rejthetem véka alá: Raphael analízise meggyőző a számomra, mert magam sem szeretem a képet, magam is úgy érzem, hogy Picasso e képének művészi befogadásához speciális tudással kell rendelkezni: tudni kell, hogy miről szól, s ami ennél sokkal több, tudni kell a kép egyes elemeinek nem pusztán a festményen belüli, hanem attól független, önmagában vett funkcióját. Raphael mondja is (Lukács is mondhatná): a kép allegorikus. A világnézet nem talált formára: nem a képben mint

¹⁵ Max Raphael: *The Demands of Art*. Ed. by Herbert Read. Princeton University Press, New York – London, 1968. 162.



totális kompozícióban, hanem a kép pusztán „témájában” jelenik meg. Raphael itt egészen szélsőséges formában juttatja kifejezésre egy gondolatát, amelyet két Giotto-kép szembeállításakor is felvetett. A két kép: a Scrovegni-kápolna *Lamentációja* és a Santa Croce-beli *Szent Ferenc halála*. A kettő lényegében azonos „szituációt” ábrázol. A második ugyanannak a „gondolatnak” a tökéletesebb megformálása, a „nagyobb”, jelentősebb, „igazibb” műalkotás. Hogy miért, azt Raphaelnak „tisztán” formaanalízis segítségével sikerült „bebizonyítania”. Ehhez azonban hozzászól valamit: a tökéletesebb forma, az azonos szituáció tökéletesebb megformálása nem azt jelenti, hogy a művésznek ugyanazt a gondolatot másodszor tökéletesebben sikerült megformálnia. A tökéletesebb mű egyben tökéletesebb „gondolat”: a második kép, a *Szent Ferenc halála* nem csak szebb, keresztényibb is, mint az első; itt – és csak itt – teljes egészében jelen van a keresztény gondolat- és magatartásvilág. A *Lamentáció* formailag kifogásolható elemeit, mozzanatait nem egyszerűen azzal magyarázza, hogy Giottónak nem sikerült festőileg kifejeznie keresztény meggyőződését, hanem problematikusnak ítéli magát a világnézetet, amelyik nem talált formára. Még kiélezettebben teszi ezt Picasso esetében.

De vajon mit jelent az, hogy Picasso *Guernicájában* „a világnézet” nem talált formára? S egyáltalában, bizonyítható-e, hogy „nem talált formára”? Lehet-e, van-e bizonyíték annak, hogy a *Guernica* nem sikerült műalkotás? Lehet-e egyáltalában bizonyítani azt az ítéletet, hogy valamely műalkotás rossz, vagy legalábbis nem tökéletes? Nem ott kezdődik-e minden műelemzés, kritika, hogy kimondja a maga számára megfellebbezhetetlen ítéletét – szép vagy nem szép –, amelyet aztán nem bizonyít, de magyaráz? Ha csak egyvalaki is van, aki szépnek tartja, nem kell-e már „sikerült műalkotásként” számon tartanunk? Hiszen azt semmiképpen sem fogadhatjuk el, hogy egy objektum szépségét szemlélőinek többségi döntése alapján kell meghatároznunk! Vagy talán léteznek valamiféle „objektív” kritériumok, amelyeknek alapján dönteni lehet? Ki tudja, hogy melyek ezek? Hiszen az elfogadók és az elvetők között mindig egyaránt akadnak laikusok és szakemberek. Bizonyos objektív kritériumokat talán nem lenne olyan lehetetlen rögzíteni, de ezek csak a „technikára” vonatkoznak, és legfeljebb arra jók, hogy meg-





különböztessük a dilettánst a festőtől. (Ha ennek egyáltalában értelme van: a „technikai minimum” létezik, csak éppen a zseniális dilettánssal nem tud mit kezdeni!) Ahol azonban ezek az objektív kritériumok léteznek, ott feleslegesek is. Mert ki ne tudná – mindenfajta szakértelem nélkül is – a tehetségtelen kisiskolás rajzórai feladatát Klee képeitől elválasztani, bár az utóbbi tudatosan alkalmazza a gyermekrajzok bizonyos vonásait? A kettő közötti alapvető differenciát nem nehéz meglátni annak sem, aki történetesen nem szereti Klee művészetét. Ezek után a festőnek nem is lehet rossz alkotása? Mert azoknak az objektív kritériumoknak, amelyek a festményt a dilettáns mázsolmánytól elválasztják, bizonyára mindig meg tud felelni az, aki egyáltalán festő.

A kérdésáradat, amelyet az olvasóra zúdítok, tulajdonképpen állítás: az ízlés – megfellebbezhetetlenül – szubjektív. Ebből viszont az következnék, hogy annak az ítéletnek, mely szerint „Picasso *Guernicájában* a világnézet nem talált formára” (azaz a kép művészileg „sikerületlen”), az égvilágon semmiféle objektív értelme nincsen. Raphael csak azt bizonyította be, hogy a kép nem fejez ki valamifajta egyértelmű verbális állásfoglalást a *Guernicában* történetekhez, hogy nem fejezi ki azt, amit a spanyol köztársaság szocialista hívei a fasiszták okozta barbár pusztítással szemben – szerinte – éreztek, de nem bizonyította be, hogy semmiféle világnézet nem jutott benne formára. Ő is arról beszél – erősen leegyszerűsíttem a dolgot, de a lényegen nem változtatok –, hogy nem világos, vajon Picasso képe csupán az embernek a fasiszta barbársággal szemben érzett tehetetlen rémületét fejezi-e ki, ami az ő szemében mármár a behódolással azonos, vagy pedig az emberi szubsztancia elpusztíthatatlansága jut kifejezésre benne. A világnézet formára jutásának nem lehet kritériuma sem az, hogy a festő tudatos világnézete, sem az, hogy a kritikus-esztéta által helyeselt világnézet jut-e formára. Tegyük fel, hogy Picasso azt akarta „ábrázolni”: nincs olyan fasiszta barbárság, amely felett a humánus ne győzedelmeskednék. S tegyük fel, hogy nem ezt, hanem – akarata ellenére – a 20. századi értelmiséginek afeletti elkeseredett megdöbbenését „ábrázolta”, hogy ilyesmi századunkban, a beígért „haladás” és „prosperitás” századában, a „szocializmus megvalósulásának” századában lehetséges (Raphael valami ilyesmit vetett a szemére). De ha nem a festő tudatos világnézete, hanem egy másik





világnézet jut formára a műben, az egyértelmű azzal, hogy a mű formailag hibás? Vagy eleve meg lenne szabva egy adott történelmi korszakban az a világnézet, amelyet formára kell vagy lehet juttatni?

Attól, hogy egy festmény nem fejezi ki pontosan a kereszténység tanait vagy a leghaladóbb antifasiszta álláspontot, hogy nem fejezi ki sem a festő, sem a befogadó konkrét világnézetét, attól a legnagyobb, a legtokéletesebb műalkotás lehet. De a voltaképpeni esztétikai probléma csak most merül fel: vajon ezek után sikerültnek kell-e tekinteni minden olyan műalkotást, amelyik az említett „objektív” kritériumok adta követelményeknek eleget tesz? Vajon minden festményt, amelynek létrehozásakor megalkotója a gyakorlatban követte a festészet elemi szabályait, műalkotásként, szépnak kell-e elfogadni, függetlenül attól, hogy befogadója azonosulni tud-e a kép teremtette, a képben kifejeződő világlátással; függetlenül attól, hogy ennek vagy annak a befogadónak tetszik-e? Vajon nincs-e Raphaelnek mégis igaza abban, hogy lehetséges olyan kép, amelyben nem jut formára – most mondjuk így – semmifajta világlátás, mert nem egyértelmű? De ha ezt elfogadjuk, nem azt fogadjuk-e el általa, hogy a műalkotásnak külön van tartalma és külön formája, hogy amit a tökéletes műalkotás reprezentál, az valahogyan másképpen is kifejezhető? Mert ha másképpen nem fejezhető ki, akkor nincs és nem lehet más kritériumunk a számunkra rossz, számunkra nem tökéletes műalkotás megítélésére, mint – nyilvánvalóan az általánosítás igényével fellépő, de tudottan szubjektív – esztétikai ítéletünk. Nem tudjuk – mert nem lehet – a megformálást a megformálándóval összevetni. A megformálándó is csak annyiban van, amennyiben megformált. Szubjektív ítéletünk természetesen felléphet az általánosítás igényével. Azzal az igénnyel ugyanis, hogy mások is szépnak lássák, mert abban, hogy szépnak látják – ez a műélvező álláspontjának tudatosítása –, a világhoz való sajátos, alakítható, gyakorlati viszony fejeződik ki.

Antinómiák között mozgunk, melyeknek gyökerei minden bizonynyal az esztétikán messze túllépő kérdésekben, a társadalmi egész antinómiáiban gyökereznek. Ha a jelentős és jelentéktelen, majd a jó és rossz mű (festmény) elválasztására tett minden teoretikus kísérlet csődöt mond is, ha a gyakorlatban mindenki más és más értékhierarchiát



állít is fel festői életművek, illetve egyazon festő életművének egyes alkotásai között, és ha a legtöbben tudatában vannak annak is, hogy ezek a hierarchiák visszavonhatatlanul szubjektívek, mégis majd mindenki arra fog törekedni, hogy a saját ízlését, a maga által választott értékhierarchiát tegye „általánossá”. Magyarán: meg lesz arról győződve, hogy van jelentős és jelentéktelen, van jó és rossz festő és festmény, és nem csak arról van szó, hogy ami számomra esztétikai élményt jelent, nem feltétlenül jelent azt más számára is és vice versa.

Minden valószínűség szerint nem lehetséges egyértelműen eldönteni, hogy a személyiség egésze és az ízlés között „általában” milyen a viszony. Közismert, hogy magatartásuk egészét, világnézetüket, erkölcsüket és érzelmi életüket tekintve alapvetően különböző egyéniségeknek lehet közös az ízlésük (egy vagy más területen legalábbis), továbbá, hogy ha van is bizonyos összefüggés valakinek a különböző művészetek területén meglevő ízlése között, kötelező korrelációról semmiképpen sem beszélhetünk stb. Ezzel szemben az is tény, hogy az ízlés mégsem egyéni abban az értelemben, hogy adott társadalmaknak, koroknak, társadalmi rétegeknek, helyi csoportoknak stb. megvan a maguk közös, és az adott egységet jellemző ízlésük stb. Ahol közös az ízlés – legalább tendenciájában –, ott természetesen az ízlésítetlet önmagában vett szubjektivitása semmiféle értelemben nem okoz problémát. Ha az adott társadalom, csoport stb. nem vesz tudomást semmiféle más társadalom, csoport művészetéről, az ő művészetének pedig megvannak a maga megfellebbezhetetlennek tekintett normái, akkor egy-egy műalkotás megítélésében lehetnek ugyan az ízlés szükségképpen szubjektivitásából adódó nézeteltérések, lehet vitatni valamely alkotás bizonyos mozzanatait stb., de nem jöhet létre az a szituáció, amelyben – most természetesen csak a legszélsőségesebb esetre utalok – az ítéletek ugyanazon művet vagy művészt illetően a „zseniálisától” egészen a „fércmű”-ig terjedhetnek.

Az organikus társadalmak többé-kevésbé egyértelműen szabták meg a maguk művészetének normáit (hogy ez tudatos normaadás volt-e, vagy abban a hitben tették, hogy a művészet örök objektív törvényeit fedezik fel, az közömbös); csak a polgári társadalom kialakulásától kezdve – attól kezdve, hogy az egyén leszakadt a közösség köldökzsinórjáról – vált világossá és tudottá az ízlés, ezen belül a képzőművészeti

ízlés szubjektivitása. Pontosabban: ettől kezdve vált ez a szubjektivitás problémává. Mert az esztétika szempontjából a művészi ízlés szubjektivitása – amelyet tudomásul kell vennie akkor, ha ki óhajtja küszöbölni a transzcendencia tételezését a történelemben – nem egyszerű tény, hanem probléma, amelyet fel kell oldania. A művészi ízlésnek az esztétikai értékítélettel való azonosítása lehetséges, de esztétikailag irreleváns álláspont, hiszen művészetellenes. Ha ugyanis tagadjuk azt, hogy a művészet, a műalkotások megítélésének bármiféle objektív alapja lenne, ha ezt a megítélést teljesen és minden vonatkozásban önkényesnek tekintjük, akkor irrelevánsnak minősítjük a művészetek évezredek történetének óriási harcait és tragédiáit, a művészetből fakadó nagy, hol egyéni, hol kollektív élményeket és ünnepeket. Retrospektíve még az organikus társadalom művészetének vonatkozásában is.

Mit jelent az ízlés szubjektivitása? Az ízlésítéletek, az olyan típusú kijelentések, mint „Ez a kép tetszik nekem”, „Ez a festmény számomra nem jelent semmit, bárki festette is”, nem képezhetik vita tárgyát. Ez azonban semmiféle értelemben nem probléma, hiszen az ilyen típusú ítéletek semmit nem mondanak a műalkotásról: a műalkotás befogadójának szubjektív állapotait írják le. A kérdés az, hogy az „Ez a kép tetszik nekem” ítélet milyen viszonyban áll az „Ez a kép szép” ítélettel. Mi a különbség a két ítélet között, ami a kép és a befogadó viszonyát illeti? Bizonyára nem a kép – a festészeti értékhierarchiában elfoglalt helyének – értékelését illetően áll fenn a különbség. Ebben a vonatkozásban még a fenti negatív ítéletnek szubjektív formából objektív formába való átfordítása sem hozhat létre változást, mert semmiképpen sem úgy kell lefordítanunk, hogy „Bár ez a kép szép, nekem nem tetszik”, hanem úgy, hogy „Ez a kép csúnya, bármit állít is róla a közvélemény”, vagy „Ez a kép nem szép, bármi legyen is a szakértők véleménye” stb. A különbség abban áll, hogy az objektív ítélet a paradigmaticusság igényével lép fel: aki kimondja, nem csupán arra tart igényt, hogy tudomásul vegyék az ő viszonyát a képhez; valami olyat állít magáról a képről, amit álláspontja szerint a kép minden szemlélőjének el kell, vagy kellene fogadnia. Aki azt mondja, hogy „Nekem tetszik Picasso *Guernicája*”, az kinyilvánítja, hogy neki pozitív viszonya van a művésznek ehhez a képéhez, de nyitva hagyja azt a kérdést, hogy ez a pozitív viszony az ő privát ügye-e vagy



pedig egy olyan álláspont, amelyet esetleg kevesekkel oszt, esetleg csak egyedül képvisel, de mindenki más is el kellene hogy fogadjon. A „Picasso *Guernicája* szép” ítélet ezzel szemben éppen az utóbbit jelenti.

Ha azonban valakinek az a véleménye, hogy az ő privát viszonya meghatározott műalkotásokhoz, pontosabban a műalkotásokhoz általában és még tágabban mindahhoz (legyen objektiváció vagy természeti adottság), amire a „tetszik-nem tetszik” kategóriapár helyett tudatosan használja a „szép-csúnya” párost, annak ezt meg is kell alapoznia. Magyarán: valamiféle objektív kritériumát kell hogy adja esztétikai megítélésének: meg kell határoznia a szépség objektív, a szubjektumtól független mércéjét.

De vajon igaz-e ez? Vajon csak abban az esetben lehet az egyes ember igénye, hogy tetszéseit és nemtetszéseit mások is elfogadják, mások is osszák, azzal mások is azonosulni tudjanak, ha az a tetszést, illetve nemtetszést kiváltó tárgy objektív, a tárgyat szemlélő-befogadó szubjektumtól független tulajdonságára épül? Lehet-e függetlenné tenni a szépet és nem szépet a szubjektumtól, azaz el lehet-e választani a pusztán és közvetlenül tetszést és nemtetszést kifejező, mindenképpen teljesen szubjektív ízlésítéletet az objektív esztétikai ítélettől? Határozottan állítjuk, hogy nem; pontosabban határozottan azt kell állítanunk, hogy transzcendenciát tételez, a szépség embertől független objektivitását tételezi minden olyan esztétika, amely abból indul ki, hogy a tetszés-nemtetszés természetesen a szubjektum milyenségének (a befogadó személyiség egészének, világnézetének, erkölcsének vagy bármilyen hozzá kapcsolódó tulajdonságának, adottságának) függvénye, de az esztétikai ítéletnek – azaz bármelyik, az esztétikai megítélés tárgyát képező objektum „szép”–„nem szép”, vagy a műalkotásokra leszűkítve „jelentős műalkotás”–„nem művészet” kategóriával való megközelítésének – ehhez a szubjektív ízlésítélethez semmi köze sincsen, hogy az esztétikai ítéletnek éppen az ízlésítélet szükségképpen szubjektivitását kell leküzdenie.

Ha viszont a másik végletes álláspontra helyezkedünk, és az esztétikai ítéletet éppúgy szubjektívnek tekintjük, mint az ízlésítéletet, akkor – mint mondtunk – álláspontunk teljesen művészetellenessé válik, hiszen éppen olyan határozottan el kell fogadnunk művészetként a giccsét



(ha az bizonyos „technikai tudással” lett elkészítve), mint a legnagyobb művészek alkotásait; nincs mértékünk arra, hogy ki a nagy művész, melyik a jelentős műalkotás.

A két szélsőség közötti hányódástól nem ment meg bennünket, ha a problémát, egy síkkal arrább tolva, kvázi ismeretelméleti vagy szociológiai kérdésként akarjuk felfogni, és akár személyiségbeli, akár szociális feltételeit keressük annak, hogy valakinek a szubjektív ízlése mennyiben felel meg, mennyiben nem felel meg, miért felel meg vagy miért nem felel meg a „jó” ízlés követelményeinek. Nem tagadható ezeknek a kérdéseknek a relevanciája – legalábbis a polgári társadalom kialakulásától kezdve nem –, nagyon érdekes probléma, hogy milyen tényezők alakítják a személyiség egyedi, vagy egy-egy szociális csoport sok vonatkozásban „kollektív” ízlését, és meg vagyok győződve arról is, hogy ezek a kérdések többé-kevésbé attól függetlenül is tisztázhatóak, hogy miféle álláspontot alakítunk ki az ízlésítéletek és az esztétikai ítéletek vagy ízlés és esztétikum viszonyának vonatkozásában. És megfordítva, az utóbb említett problémákra (a vizsgálatunk tárgyát képező kérdésekre) sem nyújt megoldást ezeknek a szociológiai, ismeretelméleti stb. kérdéseknek a tisztázása. Azok a kérdések, hogy van-e „jó” és „rossz” ízlés, hogy miért lehetséges egyáltalában esztétikai ítélet („objektív ízlésítélet”), függetlenek attól, hogy milyen tényezők alakítják ki az egyes egyedben a maga „jó” vagy „rossz” ízlését, illetve hogy ki és milyen feltételek mellett juthat el ahhoz, hogy „helyes” esztétikai ítéletet alkosson. Az ízlések különbözősége szociológiai „tény”, amely többé-kevésbé független a különböző ízléseknek valamiféle esztétikai értékhierarchiával való korrelációjától.

Másképpen, más vonalon kell továbblépnünk ahhoz, hogy az esztétikai ítéletben rejlő antinómiát feloldhassuk, vagy legalábbis rámutathassunk az antinómia mögött rejlő „objektív” szociális problémára. Abból indultunk ki, hogy az esztétikai értékítéletnek az ízlésítélettel való azonosítása, annak kimondása, hogy az esztétikai értékítélet tulajdonképpen azonos az ízlésítélettel, hogy az esztétikai ítélet objektivitása csupán látszatobjektivitás, a művészet megszüntetéséhez, az esztétikai értékítéletnek az ízlésítélettől való elszakítása ezzel szemben valamiféle transzcendenciának a tételezéséhez vezet. De vajon nem az hozza-e

létre az antinómiát, pontosabban azt a látszatot, mintha a probléma immanens megoldása lehetetlen lenne, hogy az „objektivitást” azonosítjuk a történelemfelettséggel, illetve történelmen kívüliséggel, hogy az egyedhez kötött szubjektív ízlésítélettel szemben az esztétikai értékítélet objektivitását nem csupán az egyedtől, hanem az embertől általában is elválasztani kívánjuk? Nem lehetséges-e az, hogy az esztétikai ítélet objektivitását valamely szociális értékválasztásra építsük, azzal kívánjuk megalapozni?¹⁶ Nem attól objektív-e (szemben az ízlésítélettel) az esztétikai ítélet, hogy – tendenciájában – megfelel egy meghatározott (illetve számos, de meghatározott) történelmi értékválasztásnak?

Az, hogy az esztétikai értékítélet az organikus társadalmakban történelmi értékválasztáson alapul, kézenfekvő, bármilyen kevésbé voltak, lehettek ennek az adott társadalom tagjai, még gondolkodói is tudatában. Egy adott társadalom megválasztotta a maga szépségeszményét (a kiválasztás konkrét mechanizmusát itt nem követhetjük nyomon, már csak azért sem, mert meggyőződésem, hogy az társadalmanként teljesen eltérő lehet), majd – akárcsak társadalmi berendezkedése, legkülönbözőbb nem esztétikai értékei, szokásai stb., stb. vonatkozásában – ragaszkodott egyszer már megejtett választásához, a választottat öntudatosan önmagával azonosította; akkor is ezt tette, ha a maga által választottat az egyetlen lehetségesnek, transzcendens módon adottnak tekintette: Az organikus társadalmaknak nincsen történelmi tudatuk. Az ettől a – közös – szépségeszménytől, az esztétikai megítélésének ettől a – közös – normájától való eltérés csak devianciaként volt felfogható. Teljesen egybeesik ezzel a megállapítással egy furcsa tény: a prepolgári társadalmaknak, vagy a polgári fejlődés útjára nem lépett társadalmaknak minden egyes „műalkotása” szép; a mi szemünkben a legszebb csupán „menyiségileg” különbözik – egy-egy kultúrán, társadalmon belül, természetesen – a számunkra legkevésbé széptől. Amit mi „kommersznek”, giccsnek, a műalkotás látszataként fellépő nem művészinek tekintünk, ezekben a társadalmakban nem létezett. Az a társadalom, ahol az utolsóként említett jelenségek csíraformában talán jelentkeztek,

¹⁶ Az érték, értékválasztás kategóriáinak marxista elemzését lásd Heller Ágnes *Hipotézis egy marxista értékelmélethez* című írásában. *Towards a Marxist Theory of Value*. In: *Kinesis*. Vol. 5, Number 1, Fall 1972.

az antikvitás volt. Erre azonban itt nem szükséges külön kitérnünk: dolgozatunk során gyakran jelentkezni fog az a tény, hogy az antikvitás és a polgári korszak valamely tekintetben hasonlóságot mutat. Már most kimondhatjuk – de a dologgal nem kívánunk részletesebben foglalkozni –, hogy az analógia álláspontunk szerint messze túlmutat az esztétikai problematikán: az esztétikai problematika hasonlóságai általánosabb szociális problémák azonosságaival magyarázhatók. Ha ma megpróbáljuk áttekinteni az eddig élt emberiség művészetének „történetét”, akkor kénytelenek vagyunk belátni, hogy a művészi ízlésben mindig jelen van egy nagy adag szubjektivitás, hogy a szép tárgyak, a használati tárgyaktól a kultusz objektumaiig és azon túl a tisztán gyönyörködtetést szolgáló, a szépséget célzó „műalkotásokig” (ha egyáltalán voltak ilyenek) koronként, társadalmanként más-más törvénynek engedelmeskedtek; a mi szemünkben „jó” ízlésűek között vannak olyanok, akik az inkább művészetét előnyben részesítik a pápuákéval szemben, és vannak, akik megfordítva. Bár megítélésem szerint a 20. század művészetkedvelőire egyre határozottabban jellemző az a tendencia, hogy a prepolgári kultúrák szépségeszményei közül egyre többen képesek azonosulni, egyre inkább el tudják fogadni bármely kultúra hozzájárulását az egyetemes emberi kultúrához. De akárhogy is álljon a dolog: tudomásul kell vennünk, hogy a „szépség törvényei szerint” nagyon különbözőképpen lehet termelni. A zárt, organikus kultúrák természetesen – s ez az, ami bennük a polgári világhoz képest egységesen specifikus – csak a maguk szép objektívációját, csak a maguk szépségeszményét tudják elfogadni, pontosan úgy, ahogy társadalmuk organizációja és működése a maga egészében mint az egyedül lehetséges, az egyedül elfogadható, az egyedül természetes létezik számukra. Ezekben a társadalmakban a szépség, az esztétikum törvényei – számunkra egyértelműen látható – semmiféle értelemben nem válnak el az „ízléstől” (az a szép – majd mindenkinek –, ami tetszik, s az tetszik – majd mindenkinek, hisz abban nőtt fel –, ami szép), soha nem jön létre az az eset, hogy sokaknak nem tetszik, ami „szép”, s még többeknek az tetszik, ami esztétikai mértékkel már nem tekinthető annak; a szépség tehát szubjektív. De ugyanakkor egyértelműen objektív is: nem csoda, hogy azok, akik számára más szépség, mint a maguk társadalmának, a maguk közösségének szépsége nem is

létezett, sok esetben a szépség „örök”, transzcendens törvényeiből vélték levezethetőnek a maguk szépségeszményét; objektív a szépség, mert minden egyes egyedtől függetlenül, össztársadalmilag adott (még hozzá „mindöröktől fogva”, hiszen nincsen történelem). A közösség köldök-zsinórjáról leszakadt, és egyben egyre inkább a világerintkezést, s ezzel a más típusú társadalmakat is természetesnek tekintő polgár számára minden megváltozott. *Tudja*, hogy sokféle ízlés lehetséges. Igénye, hogy a maga ízlése egyéni legyen, különbözzék a többi ízléstől, ízlésén is rajta legyen egyéniségének bélyege. De egyéni, mindenki másétól eltérő ízlését másokkal el is kívánja ismertetni: számára nem a pusztán eltérés a lényeges, hanem az elismert eltérés. „X-nek rendkívül jó ízlése van” – ebben benne rejlik, hogy X ízlése egyéni, a magáé; nem mások ízlésének konform átvétele. De egyben úgy egyéni, hogy azt mások is elfogadják, követendőnek, mintaszerűnek tekintik. És ebben a viszonylatban magában benne rejlik a polgári ízlés egész antinomikussága: ahhoz, hogy X ízlése egyéni ízlés lehessen, meg kell hogy szűnjön egyéni ízlés lenni, mert csak mások által történő elfogadása teszi társadalmilag relevánssá, elismertté. Természetesen egyáltalában nem mindegy, kiktől jön az elismerés. Igazi elismerést csak azoké jelent, akiről X maga is elismeri, hogy egyéni, jó ízlésük van, akiknek ízlését tehát maga elismeri és követi. X elismeri Y ízlését, hogy ízlésének Y által történő elismerése a maga ízlésének igazi elismerését jelentse. A kölcsönös teljes elismerés azonban éppen azt jelentené, hogy X és Y ízlése megszűnne egyéni, elismerésre méltó ízlés lenni.

A polgári individuum a szépség törvényeit nem másoktól veszi át: tudatosan és öntudatosan maga teremti a törvényeket. De az általa adott szépségkövetelmények csak akkor lesznek valóban törvénnyé, ha nemcsak az ő, hanem mások követelményei is. „Az én ízlésem a szépség törvénye” – ez kell hogy legyen az öntudatos polgár „esztétikai magatartása”. De ezzel úgy, pontosan ugyanúgy kiszolgáltatja magát a „véletlen”, a „sors” kényének-kedvének, ahogy az árutermelő ki van annak szolgáltatva, amikor kiviszi áruját a piacra. A polgári művész sorsa: minden egyes alkotásával újra és újra meg kell kísérelnie, hogy a szépség törvényét teremtsen meg. A törvény nem adott többé, és mégis minden egyes műalkotást úgy kell létrehozni, mintha azt a szépség törvényei terem-

tenék. A szépség törvényei immár láthatóan és kézzelfoghatóan szubjektívek, a szubjektum, az egyén teremti őket: a művész, amikor alkot, és a befogadó, valahányszor szembekerül a műalkotással. De ezeknek a szubjektív elveknek egyértelműen és a leghatározottabban objektívek-ké kell lenniük ahhoz, hogy valóban a szépség elveivé, hogy valóban törvényekké legyenek.

A prepolgári esztétikum objektivitása biztosított: a közösség, a társadalom általi egyértelmű elfogadásában rejlik az objektivitás. Az esztétikum objektivitása a polgári társadalomban sem jelenthet mást tehát, mint hogy az a szubjektív ízlés, amelyik a műalkotást konstituálja, megerősítést nyer mások, más szubjektumok által. Az objektivitás itt sem más, mint interszubjektivitás. Csakhogy: míg a prepolgári társadalmak objektivitása a – szűk – közösség egésze általi megerősítést jelenti, addig a polgári társadalomban nincs eleve meghatározva azoknak a köre, akiknek az adott objektumot mint műalkotást el kell fogadniuk; minden művésznek, minden egyes műalkotásával meg kell küzdenie azért, hogy legyenek olyanok, akik azt műalkotásként elfogadják, s hogy e kör éppen az igényesekből verbuválódjék. A befogadók köre ugyanis itt szükségképpen megoszlik igényesekre és igénytelenekre. Az organikus társadalmak egyedei „beleszületnek” társadalmuk szépségkövetelményeibe: ezek a követelmények veszik őket körül mindazoknak az objektívációknak a formájában, amelyeket közösségük, társadalmuk létrehoz. Legyen vagy ne legyen valakiben valami, amit művészi „tehetségnek” nevezhetünk, minden egyes normális egyed „jó ízlésű” – az egyén számára ugyanis az ízlés nem választás, hanem adottság. Gondoljunk a következő egyszerű példára: nincs olyan középkori keresztény katedrális vagy akár egyszerű falusi templom, amelyik ne lenne szép; a román kori vagy gótikus katedrálisnak egyetlen olyan szobra sincs, amelyet elrontottak volna. Mi lehet ennek a magyarázata? Bizonyára nem bíztak meg templomépítéssel vagy szoborfaragással olyat, aki ne lett volna mestere a szakmájának, ti. akiben nem volt meg a kellő technikai ügyesség és tudás, hogy a feladatot elláthassa. Ám ha ez már megvolt valakiben, akkor nem kellett neki a feladatot részleteiben megszabni, a közösség biztos lehetett benne, hogy a létrejövő alkotás „ízlésének” megfelelő lesz.



A polgári társadalomban azonban – elvben – minden egyes egyed ízlésteremtő. Távolról sem mindenki „vállalja” azonban az egyedül maradás – kétségtelenül elborzasztó – lehetőségét. Sokan – a polgári társadalom átlagos korszakaiban ilyen a többség – inkább „lemondanak” egyéniségükről, csak hogy biztosak lehessenek az elismerésben. Inkább meg sem kísérlik, hogy egyéni ízlést alakítsanak ki, mintsem hogy ízlésüket mások rossznak, alantásnak, nevetségesnek tekintsék, vagy akár egyszerűen csak ignorálják. Ebből természetesen önmagában még nem következnek ennek a többségnek a művészetellenessége. Hiszen a prepolgári társadalmak ízlése sem egyéni, s mégis magas szintű művészi ízlést konstituál. E többség konformitásigénye a polgári társadalomban azonban mégis szükségképpen művészetellenessé válik: egyrészt azért, mert a konformisták, hogy önbecsülésüket fenntarthassák, el kell hogy utasítsanak mindenfajta „egyénieskedést”; a polgári társadalom nagy művészete pedig szükségképpen az egyéniség jegyében születik, sőt nap mint nap újrateremtődik. Másrészt pedig azért, mert az érdekre állított polgári társadalomban a többségnek ezt a konformitásigényét egyes üzletembereknek egyre inkább sikerült kihasználniuk, tömegfogyasztási cikként állítva elő a legkülönbébb művészetpótlékokat.

A polgári társadalomban minden egyes művészeti stílus, minden egyes életmű, minden egyes műalkotás egy *Sollen*, kísérlet a szépség törvényének megteremtésére. De vajon mi áll e mögött az elfogadás vagy el nem fogadás mögött? Az organikus társadalomban lét és követelmény ebben a vonatkozásban is egybeesnek. „Megvan” a szépség törvénye, és minden egyes alkotás – nem csak a kifejezett műalkotás – meg „kell” hogy feleljen neki. A követelmény a – létező – közösség követelménye. A polgári társadalomban viszont nincsen közösség; ezért nem „létező” a szépség törvénye sem. A szépség követelménye mögött, a szépség követelményjellegének előtérbe kerülése mögött viszont éppen a közösség követelése – pontosabban: a közösség iránti, hol előremutató, hol csak a múltba forduló nosztalgia – van jelen. A szépség – éppen követelményszerűségében, de meg is fordíthatjuk és mondhatjuk azt, hogy ettől vált hangsúlyozottan követelményjellegűvé – új funkciót nyert. Ami szép, és éppen amennyiben szép, nem illeszkedik harmonikusan



semmiféle közösségi létbe, mert ilyen lét aktuálisan nem egzisztál. De nem illeszkedik, mint funkcionális mozzanat, a társadalom mechanizmusának egészébe sem; azon belül nincs helye. A polgári társadalomban, ahol „valamennyi viszony gyakorlatilag be van sorolva az egyetlen elvont pénz- és adásvételi viszony alá”,¹⁷ a szépség csak annyiban válhat a lét valóságos mozzanatává, amennyiben alárendelik a hasznossági viszonyoknak. Ezáltal azonban megszünteti önmagát.

A szépség csak követelmény lehet, de a szépség követelménye egyben követelménye egy olyan világnak is, amelyben a szépségnek ismét saját helye van, amelyben tehát van közösség. Ezért van az, hogy a polgári társadalomban a műalkotások, amennyiben valóban azok, amennyiben nem válnak a hasznossági viszonyoknak alárendelődött objektumokká, mindig egy új, emberibb közösségi lét és világ követelményét is magukban rejtik. Ezért értelmes és megalapozott az az érzés, hogy a jelentős műalkotás a polgári társadalomban – ennyiben alkotója verbális világnézetétől függetlenül – mindig egy közösségi jövő letéteményese; hiszen vizuálisan tételezi a közösséget. Község nélkül „értelmetlen” a szépség. Az objektum széppé, művészetté, műalkotássá azáltal lesz, ha elfogadják. Szépség és község e viszonyából eleve következik, hogy a művészetet és minden egyes művet is a művész és a község, az alkotó és a befogadó együtt teremtik.

II. Mi konstituálja a festői alkotást?

Ahhoz, hogy az alkotó és a befogadó – együtt – műalkotást teremtsenek, kettőjüknek valahol és valamiben találkozniuk kell. A prepolgári művészetben ez a találkozás magától értetődő, s még utólag is meglehetősen kétes vállalkozásnak tűnik rákérdezni arra, hogy mi az a valami, amelyben e korok, e társadalmak művészete konstituálódott, mi az, ami megteremtette az érintkezést alkotó és befogadó között. Minthogy ezekben a társadalmakban a művek szerves folytonosságban követték

¹⁷ Karl Marx – Friedrich Engels: *A német ideológia*. In: *Marx–Engels művei*, 1. Kossuth, Bp., 1960. 401.

egymást, az esetleges stílusváltozások valahogy olyasformán organikus jellegűek voltak, ahogy organikus jellegűek e társadalmak összes objektívációinak (munka- és használati eszközeinek) a változásai is. Nincs értelme megkérdezni, hogy az egyiptomi festészet azért jellemző-e az egyiptomi birodalmakra, mert az egyes festményekben jelen van valami, ami kifejezi ennek a világnak a totalitását, vagy csupán azért, mert az egyiptomi társadalmakban hosszú évezredek át így és nem másképp festettek, s ennél fogva számunkra éppen úgy, mint e társadalom egykori egyedei számára, ez a festészet elválaszthatatlan szimbóluma társadalmuknak. Ha az egyiptomi festészet emberábrázolását az jellemezte, hogy az alsótestet és a fejet profilból, a felsőtestet szemből ábrázolták, akkor ma már az teljesen mindegy, hogy ennek az ábrázolásmódnak volt-e valamikor, eredetileg valamilyen kultikus jelentősége, valamilyen hiedelem kifejeződése volt-e (bizonyára!) vagy sem. Számunkra csak az a lényeges, hogy ez volt az ő ábrázolásmódjuk. Bizonyára nem lett volna gyökeresen más az egyiptomi társadalom, ha egy hipotetikus formája a ténylegestől csak abban az egyben különbözött volna, hogy az ábrázolt alakok arca és alsóteste szemből, felsőteste profilból van ábrázolva. S azt állítani, hogy eredetileg is képtelenség lett volna ezt az ábrázolásmódot választani, több mint misztikus. Ha azonban már létrejött egy művészeti stílus, ha már elfogadottá vált egy ábrázolásmód, akkor a változtatás valóban jellemző lehet, és sokszor ténylegesen jellemző is a társadalomra. Amennyire abszurdnak tűnik, hogy feltegyük a kérdést, miért volt lényeges az egyiptomiak számára a fent jellemzett ábrázolásmód – hiszen a válasz e kérdésre, ha egyáltalában megtalálható, bizonyára teljesen irreleváns lesz abból a szempontból, hogy miért jellemzi ez az ókori Egyiptomot –, annyira nem csupán jogosult, hanem alapvető is rákérdezni a miértre akkor, amikor egy időre hirtelen feladták eredeti stílusukat, hogy helyette másikat válasszanak.

Még egy példa: a gótikus katedrálisok égbetörő formáit, szinte elillanó könnyedségét azzal szokták magyarázni, hogy építőik – akik természetesen akkor még egész közösségüket, azok világszemléletét képviselték – kapcsolatot kívántak teremteni a transzcendenciával, a mennyeiken trónoló isteni gondviseléssel. Lehet; de vajon a román kori katedrálisok megalkotóinak, a román kori keresztény közösségek-



nek más volt a viszonyuk a transzcendenciához? A román templomok komor, az embert szinte a földhöz préselő hangulata talán azt volt hivatva kifejezni, hogy az ember nem tud kapcsolatot teremteni istenével? Ez is lehetséges. Mégis fölöttébb kalandos vállakozásnak tűnnék a két katedrális típus összevetése alapján arra a megállapításra jutni, hogy a 10–11. század kereszténységében az utóbbi, a 12–13. századéban az előbbi gondolat volt a hangsúlyosabb. Ha a korabeli kereszténynek ezek a gondolatok városa katedrálisának megpillantásakor egyáltalában eszébe jutottak, akkor is csupán utólagos asszociációk, nem pedig a műalkotás létrehozásának tudatos motívumai lehettek. Ám a legkevésbé sem abszurd, sőt döntő fontosságú lehet rákérdezni a bekövetkezett változás szociális okaira. Persze ez a változás éppúgy lehet tisztán a technikai fejlődés következménye, mint egy korszak tudatos önelhatárolási kísérlete a megelőzőtől (a konkrét esetben az előbbi tűnik valószínűbbnek).

A prepolgári társadalmakban művész és befogadó művet teremtő konszenzusa – s ez annak alapján is világos kell legyen, amit az ízléséletről és az esztétikai ítéletről elmondtunk – alapulhatott a megszokás közvetlenségén; a találkozás feltételeit eleve megteremtette az a tény, hogy a ma művésze lényegében úgy alkotott, mint a tegnapé, s a holnapénak úgy kellett alkotnia, mint a máénak: világos volt az elvárás minősége. A polgári társadalom művészetének azonban mindennap újat kell alkotnia: ha valaki húsz évvel Modigliani halála után kísérletet tesz arra, hogy az ő stílusában fessen, s az övéhez hasonló nagyszerű alkotásokat állít elő, akkor azt nem csupán utánérzéssel, hanem hamisítással vádoljuk – joggal. Ha egy művész egész életében „azonos módon” fest, akkor – joggal – az az érzésünk, hogy kifogyott a „mondanivalójából”. Hozzátettem, hogy joggal, holott egészen világos, hogy a prepolgári társadalomban évszázadokon át lehetett – sokszor kellett – „ugyanúgy” festeni, „ugyanúgy” szobrokat faragni, hogy nem egy olyan prepolgári társadalomalakulat van, amelynek ránk maradt műalkotásairól sokszor csak a szakember tudja egészen specifikus eszközökkel eldönteni, mely évezredből valók. Van Meegeren Vermeerjei viszont, nem vitás, hamisítványok annak ellenére, hogy előttük nemcsak Vermeer zsenijének laikus csodálói állhattak az igazi Vermeer bűvöletében, hanem a legkülönbözőbb technikai eszközökkel és eljárásokkal felfegyverzett





szakemberek sem tudtak hosszú ideig rájönni a képek hamis voltára. A polgári társadalomban alapvetően más az elvárás a születőben lévő művel szemben, mint a megelőző korokban és más társadalmakban. A művész nem tudhatja, hogy milyen elvárásoknak kell megfelelnie (a tegnap elvárásainak való megfelelés eleve kudarc), sőt azt sem tudhatja, kinek kell hogy megfeleljen. S az esztétika számára előáll a megelőző korszakok vonatkozásában is csak a polgári világ szűrőjén át értelmessé lett kérdés: mi teremti művész és befogadó konszenzusát?

Nem biztos, hogy a kérdésre lehet minden művészeti ágra, minden típusú művészetre érvényes, egyértelmű feleletet adni; nem biztos, hogy valamennyi művészet azonos módon „funkcionál”: nem biztos, hogy a különböző műalkotások egyforma szerepet játszanak az emberek életében. Nem biztos, hogy nem túlozzuk-e el a művészet magyarázatára irányuló, mindenképpen jogosult teoretikus törekvés lehetőségeit, ha közös magyarázatot keresünk a Michelangelo *Mózesét*, a chartres-i székesegyház, Antonioni *Nagyítását* és Schönberg *Kamaraszimfóniáját* konstituáló „konszenzus” eredetére.¹⁸ (Tudatosan választottam időben ennyire távol álló műalkotásokat, közöttük prepolgári művet is. Az, hogy a chartres-i székesegyház műalkotás, a középkori keresztény

¹⁸ Nem kívántam, nem kívánom ezzel megkérdőjelezni a művészet létét. Azt, hogy van művészet, és nem csak egyes művészetek léteznek, ha más nem, akkor a – jelen esetben kétségtelenül perdöntő – társadalmi konszenzus igazolja. Az ember – legalábbis a polgári társadalom embere – megfellebbezhetetlenül közös momentumokat érez a fent említett objektivációkban, valamennyit műalkotásként kezel. Mint ilyen, Thomas Mann József-tetralógiája közelebb áll a versailles-i kastély parkjához, mint Marx *Tőkéjéhez*. Minden általános esztétika arra tesz kísérletet, hogy a műalkotásokban jelen lévő közös momentumokat elemezze, eleve természetesnek tekintve, hogy ilyenek vannak. A történelmi szemléletmódnak azonban, álláspontom szerint, nem szabad a művészet létéből mint evidenciából kiindulnia. Abból, hogy ma, számunkra van olyan, nem következik, hogy mindig, mindenkor, minden társadalom számára volt, s hogy amit mi a mai közös címszó alatt fogunk össze, az ne lett volna esetleg abszolút heterogén szférák mozzanata a múltban. Ennek az alapvető fontosságú kérdésnek itt számunkra csupán egy aspektusból van jelentősége: módszertanilag megengedhetőnek tekintem, hogy egy művészeti ág – a festészet – problematikáját más művészetekétől függetlenül tárgyaljuk, zárójelbe téve a kérdést, hogy az itt felmerülő kérdések egyáltalában léteznek-e más művészetek esetében, s ha igen, hasonló-e a megoldásuk. Ezzel nem tagadom az általános esztétika létjogosultságát, sőt fontosságát.



közösség számára nem kívánt külön magyarázatot – ám ez nem jelenti, hogy a mai befogadó élményére ne kellene éppúgy magyarázatot találnunk, mint a legmodernebb műalkotások esetében.) Maradjunk szűkebb témánknál, a festészetnél, s térjünk vissza kiindulópontunkhoz: jogosult-e Max Raphael ellenvetése Picasso *Guernicájával* szemben, mely szerint a festményben a világnézet nem talált formára?

Max Raphael állítása az esztéta premisszáiul szolgáló következő két megállapítást tartalmazza: a) a festői alkotást a világnézet konstituálja; b) objektív kritériumok alapján minden egyes festmény esetében eldönthető, hogy formára talált-e benne a világnézet vagy sem. Talán nem kell részletesebb magyarázat ahhoz, hogy az olvasó belássa: Max Raphael utóbbi tézise az elvont forma platóni eredetű tételezésére épül, s természetszerűen annak a művészet és világnézet viszonyát illető konzekvenciáit is tartalmazza. Ha a sikerült műalkotás nem más, mint formára hozott világnézet, akkor a művészetben végül is a világnézeti „tartalom” a meghatározó, a művész és befogadó konszenzusát is a világnézet teremti, és a művészi „forma” csupán arra jó, hogy a képről természetesen közvetlenül le nem olvasható világnézetet egyértelművé, mégis leolvashatóvá tegye. Még egyszer hangsúlyozni szeretném: most csak a festészetről beszélünk, egyetlen állításunk sem tart igényt arra, hogy más művészeti ágakra is érvényes legyen.

Majd minden képen jelen van valami, ami fogalmilag leírható. Nevezzük ezt a kép irodalmi tartalmának. (A „majd minden” korlátozás a modern, „nonfiguratív” festménynek szólt – nem hiszem, hogy szükséges lenne tisztázni, hogy ezek esetében tényleg „kevesebb”-e, ami szavakba foglalható, mint a festészet korábbi alkotásainak esetében. Az, hogy „más”, nem képezheti vita tárgyát.) Nem lehet teljesen tagadni, hogy már ez is mond valamit a képről, hiszen nemcsak a festészet meghatározott korszakait, hanem egyes festők oeuvre-jét is jellemzi, hogy mit választottak, mit választanak képeik témájaként. De a téma, az „irodalmi” tartalom – ha jellemző is lehet a kép korára, festőjére – esztétikailag mindenképpen irreleváns. Ugyanazt a témát megfestheti a zseni és a teljesen tehetségtelen dilettáns is; a „miről szól a kép”, „mit ábrázol a kép” lehet teljesen azonos két olyan műalkotás esetében is, amelyek esztétikai egymás mellé állítása szóba sem jöhet.

A „tartalom” és „forma” kategóriáival operáló festészetesztétikák természetesen nem is ezt, a „témát”, az „irodalmi tartalmat” szokták az alkotás „esztétikai tartalmaként” megjelölni; a téma legfeljebb hordozója az esztétikai tartalomnak. Amikor Max Raphael Rembrandt rajzát (*József megfejtí a fáraó álmát*) elemzi, egészen pontosan megjelöli, hogy mi az, amit a művész a közismert bibliai történet kapcsán a maga sajátos eszközeivel (forma) kifejez: „Az ellentétet a hatalmas szellemi szegénysége és a fizikailag gyenge szellemi ereje között.”¹⁹ Raphael fantasztikus elemezni tudással és óriási filozófusi kultúrával – a kettő ilyen magas szintű egységével nem sok más képzőművészet-esztétikánál találkozunk – bizonyítja be, kétségtelenül igen meggyőzően, hogy miként fejezi ki a forma (s ez nála nem valami megfoghatatlan, hanem nagyon is konkrét; a jelen esetben, rajzról lévén szó, a műalkotáson található vonalak összessége, azok minősége, egymáshoz való viszonya stb.) a kép „esztétikai tartalmát” (azt, amit a kép „kifejezni kíván” és ki is fejez), s ebben, ezen keresztül alkotójának világnézetét. De minél nagyobb meggyőző erővel kapcsolja össze a rajz szerkezetét (a formát) Rembrandt közismert világnézetével, annál inkább kialakul az olvasóban az a meggyőződés, hogy ha a rajz nézője nem ismerne rá eleve a vonalakban Rembrandt keze munkájára, s nem tudná, miként interpretálhatta a művész – közismert világnézete alapján – a bibliai történetet, akkor azzal a szinte zseniális elemzőképességgel, ami Raphaelt jellemzi, valami egészen mást is bebizonyíthatnánk neki a kép „tartalmáról” és az abban, azáltal kifejezésre jutó világnézetről. A ragyogó raphaeli elemzés olvasójának az a frivol ötlete támad: Rembrandt talán éppen azért olyan nagy művész, mert művei sokféleképpen interpretálhatók. Rembrandt rajza nem azért olyan csodálatos, mert érzékletes formában tárja elénk, hogy a hatalom nem fölény is egyben. Ha ezt és csak ezt fejezi ki vonalainak összessége, akkor a rajz tulajdonképpen felesleges, hiszen aki ezt amúgy is tudja, annak semmit sem „mond”, aki pedig ezt nem hiszi, azt nem fogja az ellenkezőjéről „meggyőzni”.

Azt, hogy a festészet, a festmény és a rajz feladata ne lenne más, mint a szótól eltérő, nem verbális formában (vonalak és színek segítségével)

¹⁹ Raphael: *The Demands of Art*. 113.



elmondani, amit szóban is elmondhatunk, hogy a festmény egy *meghatározott* világnézetet közvetítene a számunkra, leginkább az a tény látszik cáfolni, hogy az igazán nagynak tekintett műalkotások befogadása történelmi koroktól és azon belül konkrét világnézetektől független, vagy legalábbis e művek számos különböző történelmi korban, a legkülönbözőbb világnézeti álláspontokról megközelíthetők. Elébe vágva az ellenvetéseknek: nem mindig és nem minden világnézeti alapról. De erről majd a későbbiekben kell szót ejtenünk. Gondolatmenetünk jelen pontján nem kell többet kimondanunk a következőknél: már csak azért sem foghatjuk fel a jelentős műalkotásokat, a nagy festményeket valamely *meghatározott* világnézet „formára talált” megjelenésmódjaiként, mert a legkülönbözőbb világnézeti alapokról lehet ugyanazt a képet egyformán nagynak és jelentősnek elfogadni (ilyen esetekben a verbális interpretációk alapvetően különbözni fognak, s ki lenne illetékes eldönteni, hogy melyik az igaz). A befogadás pedig a műalkotás konstituense.

Irrelevánsnak kell-e ezek után tekintenünk azokat a formaanalíziseket, amelyeket Raphael adott, akár azokról a festményekről-rajzokról, amelyeket tökéletesnek tekint, ahol szerinte világnézet és forma egymásra találtak, akár azokról, amelyek elhibáztak (ilyet nagy könyvében csak egyet – Picasso *Guernicáját* – elemez), ahol szerinte a forma nem fejezi ki a világnézetet? Azt az eddigiek alapján talán paradoxnak tűnő választ kell adnunk, hogy nem. Ha Raphael Giotto két siratóképének elemzésekor a *Lamentációról* tiszta formaanalízis segítségével azt mutatja ki, hogy nem fejezi ki olyan tökéletességgel a keresztény eszmét mint a *Szent Ferenc halála*, akkor tulajdonképpen nem tesz mást, mint hogy egy – a műalkotás újrakonstituálása szempontjából perdöntő, hiszen ragyogó érvelésével sokakat meggyőző – befogadó, egy kritikus-esztéta befogadó e képekkel kapcsolatos élményeit adja olvasóinak tudtára. Számára a *Szent Ferenc halála* azért jelent többet, mert a kép őbenne ilyen és ilyen eszközök segítségével (maga ez a leírás természetesen teljesen objektív – rossz esztéta az, aki a formai jegyeket nem látja) egymást támogató, nem pedig (mint bizonyos mozzanatokot illetően a *Lamentációban*) egymásnak ellentmondó formai megoldásokkal (ez az egymást támogatás, illetve egymásnak ellentmondás természetesen már nem objektív leírás, hanem szubjektív interpretáció: ízlésíté-



let) Giotto őszinte, humánus, az emberi történelem adott korszakának legelőremutatóbb világnézeti mozzanatát jelentő keresztény hitét idézi fel.

Picasso *Guernicáját* pedig rossznak tartja, mert tudja ugyan, hogy milyen volt az adott pillanatban Pablo Picasso verbális világnézete, s jelesül, hogy miként foglalt állást Guernica lerombolásával kapcsolatosan, de amikor ő ránéz a képre, akkor ilyen és ilyen formai okok következtében ez a számára fontos világnézeti mozzanat nem idéződik fel, s mint idéztük, emocionális zűrzavar keletkezik benne. A formaanalízis tehát nemhogy nem abszurd vagy felesleges; a polgári világban egyszerűen elengedhetetlen feltétele annak, hogy művész és befogadó a művet alkotó konszenzusa szélesebb körökben egyértelművé, „kitisztázottá”, tágabb összefüggésekbe ágyazottá stb. váljék. A legkevésbé sem abszurd, hogy a kritikus vagy az esztéta „meggyőzze” a maga közönségét arról, hogy valamely műalkotás, amelyet nem tartott annak, szép és vice versa. Nemcsak az olyan nagyszerű műelemző esztéták, mint Max Raphael, de laikus művészetkedvelők is alakítják, formálják mások ízlésítéletét, ezáltal hozva létre azt a kört, amelyben X vagy Y szubjektív ízlésítélete interszubjektíve elfogadottá, azaz „objektív” esztétikai ítéletté lesz.

Ha van kifogásom Max Raphael elemzéseivel szemben, akkor az nem formaanalíziseit, még csak nem is azt a kísérletét illeti, hogy az elemzett képek formai jegyeit alkotójuk világnézetével kapcsolja – így vagy úgy – egybe. Mert, bár a leghatározottabban állítom, hogy nincs mű befogadás nélkül, s ebből következően az évezredek megélt alkotásokat, mint műélvezet tárgyát képező festményeket, nem konstruálhatja egy meghatározott világnézet, egy pillanatig sem akarom tagadni, hogy a képek megszületésük pillanatában nemcsak nem függetlenek alkotójuk világnézetétől, hanem – így vagy úgy – a legszorosabban kapcsolódnak hozzá. Azt természetesen végletes túlzásnak tekintem, hogy a *Lamentáció* Giottójáról megállapítsuk, hogy kevésbé mélyen és őszintén keresztény, mint a *Szent Ferenc halálának* Giottója, még kevésbé tudnám elfogadni, hogy a *Guernicából* bármiféle következtetést vonjunk le Picasso kimondott és rejtett (akár önmaga számára is rejtett) világnézetének eltéréséről. Mert – akármilyen prózaian hangozzék

is – a zseniális Picassóval is előfordulhatott, hogy egy adott pillanatban ezerféle szempontból rossz, inadekvát, akár minden egyes műélvező számára emocionálisan ellentmondó festői eszközökhöz nyúlt. Azon az alapon, ahogy Raphael Picassót megítéli, mindenkiről, aki annak ellenére, hogy van kezűgyessége és kellő számú rajzleckét vett, mégsem tud jelentősnek tekintett műalkotásokat létrehozni, kimondhatnánk, hogy tényleges világfelfogása ellentmond látszólagos meggyőződésének. Raphaellal, a raphaeli elmélettel kapcsolatos kifogásaim éppen ezekhez a túlzásokhoz kapcsolódnak. Raphael elemzései nem tévesek, csak nem mint megfellebbezhetetlen, bizonyítható objektív igazságok kezelendők (ahogyan maga is kezelni próbálja őket), hanem mint a *befolyásos szubjektum* – sok tekintetben bizonyára sikeres – *kísérletei arra, hogy a maga ízlésképeit esztétikai értékítéletekké változtassa*. Nem az a probléma, hogy Raphael meghatározott képeket összekapcsol meghatározott világnézetekkel, hanem hogy elemzéseivel kizárni kívánja más interpretáció, az adott mű más világnézethez kapcsolásának lehetőségét. Ezzel pedig kizárja azt, hogy választ adhassunk a marxi fogantatású esztétika alapkérdésére: „De a nehézség nem annak megértésében rejlik, hogy a görög művészet és eposz bizonyos társadalmi fejlődési formákhoz van kötve. A nehézség az, hogy számunkra még ma is műélvezetet nyújtanak és bizonyos vonatkozásban mércéül és elérhetetlen példaképül számítanak.”²⁰

De térjünk vissza egy pillanatra Giottohoz, a giottói festészet nagyságához, rá vonatkoztatva az idézett marxi mondat megállapításait. Számunkra ma is műélvezetet nyújtanak, és bizonyos vonatkozásban mércéül és elérhetetlen példaképül számítanak. Ha Giotto képeinek nagyságát az és egyedül az adná, hogy keresztény képek, hogy a keresztény eszmét közvetítik, akkor valóban nem lenne magyarázat arra, hogy miért tekintjük mi is (használok meghatározatlanul Marx nyomán a többes szám első személyt) oly ellenállhatatlanul nagy, oly ellenállhatatlanul szép képeknek őket, hogy miért fog el bennünket is a műélvező áhítata a páduai Scrovegni-kápolnában.

²⁰ Karl Marx: *Bevezetés (A politikai gazdaságtan bírálatához)*. In: *Marx–Engels művei*, 13. Kossuth, Bp., 1965. 176.

Azért tértem vissza Giottóhoz, mert Lukács – aki a kései *Esztétiká*-jában tulajdonképpen a Marx feltette kérdésre keresi a választ – ugyan-csak Giottóhoz kapcsolódva, az ő festészetéről szólva kísérel meg választ adni művészet és világnézet viszonyának problémájára, vagy legalábbis a probléma egy aspektusára. Lukács Giottóról szólva próbálja bizonyítani azt, hogy a művészet – de itt ő is főként a festészetre gondol, Giotton kívül is túlnyomóan a festészet adja az *Esztétika* adott fejezetének példaanyagát – tulajdonképpen éppen a vallással, a transzcendenciával folytatott szabadságharcában, magának e szabadságharcnak a folyamatában éri el legnagyobb magaslatait. Tulajdonképpen – talán nem ilyen szélsőségesen fogalmazva – azt állítja, hogy Giotto azáltal és éppen azáltal olyan nagy művész, hogy a mítosz „anyagán” (irodalmi anyag!), a mítosz tematikájának körén belül maradvá sikerül kiirtania a műből a transzcendenciát, sikerül immanenssé, önmagán nyugvóvá tennie a műalkotást. Giotto zsenije tehát abban áll: művészetében privát tudatától-felfogásától teljesen függetlenül áttöri a vallásos „gondolkodás” korlátait, művészetét megszabadítja a vallásos transzcendencia nyűgétől, hogy Krisztusa nem isten, hanem a szenvedő, a másokért szenvedő ember, Szent Ferenc – ezt csak én mondom ki, de talán Lukács szellemében – csak és kizárólagosan egyféle általánosítható emberi magatartást, nem pedig valamiféle transzcendenciától függő kiválasztottságot „fogalmaz meg”.

Raphael és Lukács egyképpen a hegeli esztétikában gyökerező marxista esztétikája e ponton – látszólag legalábbis – homlokegyenest ellenkező eredményre jutott. Raphael szerint Giotto festői nagyságát az adja, hogy formát adott, tökéletes formát, a keresztény eszmének; ezzel szemben Lukács szerint nagysága abban áll, hogy a témában jelenlevő keresztény hite ellenére túl tudott lépni világnézetének partikularitásán, le tudta gyűrni a keresztény eszme korlátait. Azt hiszem, hogy mindkettőjüknek igaza van. Amennyire elfogadhatatlan a lukácsi gondolatnak az az itt kétségtelenül jelenlevő felhangja, hogy Giotto csak hite-meggyőződése ellenére, hitét legyőzve válhatott nagy művésszé, annyira elfogadhatatlan a raphaeli elemzésnek ezzel szemben álló gondolata is, mely szerint Giotto festői nagysága éppen és csakis keresztény hitének-meggyőződésének megformálásában rejlik. Giotto kétségtelenül

keresztény művész, művészete kétségtelenül elválaszthatatlan kereszténységétől (s nagysága nem a kereszténység leküzdésében rejlik), de – ismétljük – ha legjelentősebb alkotásai nem lennének mások, többek, mint keresztény hitének tökéletes festői megformálásai, akkor érthetetlen lenne a hatása mindazokra, akik nem a keresztény hitet, méghozzá az ő keresztény hitét vallják. A festő tényleg „leküzdötte” kereszténységét, de mint *keresztény festő* küzdötte le.

Ebben a paradoxonban rejlik minden nagy festészet titka, ebben rejlik a magyarázata festő és műélvező állandóan újrakonstituálódó konszenzusának, amely – mint mondtuk – a festményt teremti. A festő természetesen a maga világnézetét „fogalmazza meg” a festményben. Nem akarhat és végső soron nem is tudhat más világnézetet kifejezésre juttatni, mint amellyel rendelkezik. A világnézetileg pluralisztikussá vált polgári társadalomban természetesen lehetnek – némelykor igazán nem jelentéktelen – diszkrepanciák X vagy Y verbálisan vallott világnézete és – Husserl terminusával élve – beállítottsága között; az egyén némelykor maga sincs teljesen tudatában annak, hogy amit a saját világnézetének vél, amit például bizonyos kérdésekre sztereotip módon válaszol, az nem tényleges meggyőződése stb. Amikor azonban világnézet és műalkotás viszonyát vizsgáljuk, eltekinthetünk ettől a problémától. Ha Picasso egész beállítottsága nem felelt meg a *Guernica* megalkotása idején szóban vallott álláspontjának – ami természetesen nem kizárható; azzal együtt nem, hogy esetleg valóban ez az eltérés hozza létre azokat a formai jegyeket, amelyek Raphael megítélése szerint (ebben másokkal is osztozik) önellentmondóak –, akkor is *valamilyen, esetleg belsőleg súlyosan ellentmondásos attitűddel öntötte formába képét*. Valamilyen világszemlélet birtokában volt akkor, amikor festett. Ennek a világszemléletnek vitathatatlanul legalábbis részét képezte verbális meggyőződése, az élet és a világ valamennyi kérdéséről tudatos-verbális állásfoglalása, ha – engedjük meg – ez a meggyőződés-állásfoglalás esetleg ellentmondásosan illeszkedik is „életattitűdjének” egészébe. Konkrét műalkotások konkrét vizsgálata szempontjából bizonyára alapvető fontosságú lehet az ilyen típusú ellentmondásoknak a feltárása, de ha világnézet és műalkotás viszonyát általános elméleti síkon kívánjuk megközelíteni, megelégedhetünk azzal a megállapítással, hogy a polgári



festő is valamilyen világszemlélettel rendelkezik. Hozzátehetjük ehhez, hogy ha verbális meggyőződése s az ezt is tartalmazó egész életattitűdje között belső feszültségek vannak, akkor világszemlélete bizonyára ebben a belsőleg ellentmondásos komplexitásban fogja „meghatározni” a művet. Hogy ez az ellentmondás esetleg nem is teszi lehetővé jelentős festői alkotások létrehozását, az lehetséges; csak megfordítani nem szeretném – Raphaellal – az állítást: nem tartom egyértelműen leolvashatónak a festményről alkotója világszemléletének belső ellenmondásosságát. A festmény – a mondottak alapján módosítsuk így a fenti állítást – valamilyen módon kötődik alkotója „beállítottságához”. A hogyanra természetesen nem lehet, nem is kell általános érvényű választ adni. Ha lehetne, nem léteznék művészet, mert ennek az általános érvényű válasznak a lehetősége azt feltételezi, hogy a művészi megformálás teoretikus leírással helyettesíthető, hogy a művészetnek megvan a maga „teoretikus ekvivalense”. Természetesen az egyes műalkotások esetében sem a festmények valamilyen teoretikus magyarázatba való „lefordítására” gondolok; ezt éppúgy nem tartom lehetségesnek, mint az általános teoretikus kérdés megválaszolását: a festmény nem tehető át „magyarázatba”, hiszen az sem igaz, hogy ne lenne több vagy mindenesetre más, mint a „beállítottság” érzéki megjelenítése. Az egyes műalkotások esetében azonban lehetséges a formaanalízis és ezen analízis eredményeinek meghatározott világnézeti problémákkal való összekapcsolása.

S ezzel el is érkeztünk tulajdonképpeni problémánkhoz: ha a festő saját műveinek „kritikusaként” jelentkezik, azaz ha maga elvégzi képeinek formaanalízisét, esetleg ki is egészítve azt saját „mondanivalójának” és a konkrét formának az összekapcsolásával, akkor egy bizonyára autentikus interpretációját adja a festménynek, ezzel is segítve a befogadás, a befogadói élmény létrejöttét. Ám távolról sem ez, az alkotó által adott – tegyük fel, akár minden egyes esetben autentikus – interpretáció az egyetlen lehetséges, mert ha egy festmény ilyen jellegű formaanalízisének csak egyfajta lehetősége van adva, akkor a műalkotás nem jelentős (pontosabban: nincs remény arra, hogy más korok, a festőtől eltérő beállítottságú műélvezők is elfogadják). Alkotónak és befogadónak a művet konstituáló konszenzusa akkor jöhet létre, ha a – tudatos – befogadónak megvan a lehetősége arra, hogy a képet – formai elemeinek



egzakt, minden mozzanatot figyelembe vevő vizsgálata alapján – saját világnézetével összhangban interpretálja. Ha csak egyféle interpretáció lehetséges, ez azt jelenti, hogy vagy nem tudjuk elfogadni a festményt, vagy pedig az alkotótól eltérő beállítottsággal meg kell hamisítanunk ahhoz, hogy elfogadhassuk (igen gyakori eset az olyan formaanalízis, amelyik például egyszerűen nem vesz tudomást a kép bizonyos mozzanatairól, csak azért, hogy azt a maga világnézetével összhangba hozhassa).

Giotto nagy képei természetesen keresztény képek: hitének egyértelműsége és mélysége nélkül bizonyára nem lehetett volna azzá a festőzsenivé, akivé lett. De festői zsenialitásának talán soha el nem múló nagysága abban áll, hogy *a maga világnézetéből fakadt festményei megőrizték autonómiájukat az őket szülő világnézettel szemben*, hogy a kereszténységnek csak oly mozzanataihoz tapadnak szükségképpen, amelyek számos más világnézetet sem zárnak ki, illetve számos más világnézet számára is lényegesek.

Melyek tehát a mindig nagynak megmaradó, a befogadói élményt minden korban kiváltó, a megfellebbezhetetlenül nagy műalkotások? Nem biztos, hogy egyáltalában vannak ilyenek. Az „igazi” művészet élvezetének elitarisztikussá válása, a giccs eluralkodása éppen azt jelenti, hogy lehetséges olyan világnézet,²¹ amelynek alapján éppen azok a műalkotások nem élvezhetők, amelyeket az „elit” műalkotásoknak tart. Csak arról beszélhetünk tehát, hogy melyek azok a művek, amelyek a polgári társadalom eddigi történetében rendszerint nagynak, maradandónak, értékesnek mutatkoznak, amelyek – ha esetleg itt-ott szinte el is tűntek az emberiség tudatából – túléltek a maguk korát. Csak a transzcendenciát, a művészetnek s azon belül is minden egyes művészeti ágak – külön a zenének, az irodalomnak, a drámának, a szobrászatnak, építészetnek és festészetnek – a történelemfeletti, időtlen, transzcendens elveit tételezni hajlandó és kíváno esztétikák számára jelenthet ez problémát (s meg kell mondanunk, ezekben az esetekben nem elsősorban esztétikákról, sokszor csak látszatesztétikáról van szó:

²¹ A jelen esetben az önmaguk partikularitásával distanciátlanul azonosulóké; ld. Heller Ágnes *A mindennapi élet* című munkáját (Akadémiai, Bp., 1970).

ezek a transzcendens esztétikák történelemfilozófiai hitvallások). Abból indultunk ki, hogy a műalkotás csak akkor és csak annyiban műalkotás, amennyiben vannak olyanok, akik számára műalkotás, ti. A műalkotást a befogadás (is) konstituálja. Abból indultunk ki tehát, hogy Rembrandt legnagyobb festményei is csak addig művészi festmények, amíg van, aki annak tartja őket. Ez nem azt jelenti, hogy ne tudnánk, ne kellene különbséget tenni Rembrandt és huszadrangú epigonfestők között; még azt sem jelenti, hogy valaki ne tehetné meg, hogy Rembrandtot és az egész holland fejlődést elébe helyezi a korabeli flamandnak. De tudatában vagyunk annak, hogy ez a számomra például alapvető fontosságú különbségtétel nem valamifajta embertől független, vagy akár csak az embertől függetlenné vált kritériumokra épül; hogy minden egyes műalkotásnak – a legnagyobbnak is – ahhoz, hogy egyáltalában létezzék, nap mint nap újra kell konstituálnia az emberiség rá irányuló aktív tudatában. Gondoljuk meg: az emberi objektívációk közül vajon csak a műalkotásnak van ilyen sajátos sorsa? Vajon nem szűnt-e meg létezni is egyáltalán az a munkaeszköz, amelyről többé egyetlen ember sem tudja, hogy mire szolgált, hogy egyáltalán munkaeszköz volt? Vajon nem vált-e pusztá kődarabbá ma már az a millió kőkes, amellyel az ember emberré tette magát, ha az archeológus sem képes többé identifikálni? Mindaz, ami a társadalomban, a társadalom számára létezik, csak azáltal létezik, hogy elfogadjuk. A kérdés tehát nem az, hogy melyek azok a kompozíciós elvek (vagy melyik az a „gondolat” – mindegy), amelyek a festményt visszavonhatatlanul festménnyé teszik, visszavonhatatlanul a legnagyobb festői alkotások sorába emelik (ilyen kompozíciós elv, ilyen „gondolat” nincsen), hanem hogy mi teszi (pontosabban mi tette) lehetővé, milyen típusú „gondolatok” tették lehetővé, hogy a befogadói élmény ne korlátozódjék a festmény megszületésének korára. De még pontosabban kell fogalmaznunk – bizonyára ez sem írható le „általánosságban”. Ha azt állítanánk, hogy megfogalmazható, leírható, az azt jelentené, hogy a hátsó kapun, kitágítva ugyan a kontúrokat, de ismét visszacsempésszük a festészet történelemfeletti princípiumait. Minden egyes művészi korszak, minden egyes festői oeuvre, minden egyes festmény esetében újból és újból tisztázni kell a – tudatos – befogadónak, hogy miért „értékes” számára a műalkotás, melyek

azok a formai mozzanatok és hozzá kapcsolódó világnézeti, világlátásbeli, beállítottságát illető momentumok, amelyeknek alapján szépnek (azaz rá vonatkozó pozitív ízlésítéletét mások számára is elfogadhatónak és elfogadandónak) vagy csúnyának tekinti. Általánosságban (tehát az esztétika, nem pedig a műelemzés, műkritika, művészettörténet stb. szintjén) véleményem szerint az adott vonatkozásban nem mondhatunk többet a következőknél:

Minden jelentős festészeti korszak, minden nagy festői életmű, minden egyes konkrét festészeti alkotás egyértelmű és ugyanakkor sokértelmű kell hogy legyen. Mit jelent az – maradjunk az egyes képnél –, hogy egy festmény egyértelmű (valakinek a számára)? Azt, hogy tudunk (legalább egy) olyan értelmezést adni, amely az összes, az alkotásban jelen levő elemet egyazon magyarázó séma²² segítségével átfogja. Ha Max Raphael szerint a *Guernicában* a világnézet nem talált formára, ez azt jelenti, hogy akármilyen magyarázó elvvel közelített is a képhez, mindig rábukkant olyan mozzanatokra, amelyek nem fértek be sémájába. Objektív-e ez a megítélés? Természetesen nem. Lehetnek olyanok, vannak olyanok, akik tudnak a *Guernicának* egyértelmű magyarázatot adni, s lehetnek olyanok, vannak olyanok, akik nem. Bizonyára objektív adottsága azonban egy képnél, hogy vajon sokan és különböző korokban, vagy csak egynéhányan és egy meghatározott korban találnak rá egyértelmű magyarázó elvet. S ezzel már megadtuk a sokértelműség jelentését: sokértelmű az a kép, amelyre sokféle – egyértelmű – magyarázó elvet lehet találni; illetve maradjunk meg visszafogott fogalmazásmódunknál: sokértelmű az a kép, amelyre megszületésének pillanatától fogva a legtöbb korszak legtöbb műélvezője tudott egyértelmű magyarázatot adni. Ebből nem következik, hogy ne jönné vagy ne jöhetne olyan kor, amelynek számára nem áll fenn többé a lehetősége annak, hogy a maga világnézete alapján egyértelmű formaanalízist adjon a kép-

²² Ez a megállapítás, egyáltalában a magyarázó séma fogalmának használata az itt következő fejtegetésben nem jelenti a szépség érzéki közvetlenségének tagadását. Csakhogy a szép érzéki közvetlensége közvetített közvetlenség, amely mögött, ha egyáltalában képesek vagyunk a magyarázatra, jelen van a magyarázat lehetősége. Éppen ez az, ami a szépség érzéki közvetlenségét megkülönbözteti a kellemes vagy kellemetlen érzéki közvetlenségtől.



nek, azaz amelyben többé senkinek sem fog tetszeni. Mi természetesen azt, ami nekünk tetszik, amit mi szépnek tartunk, szépként kívánjuk tételezni eljövendő korok számára is. Ebben azonban nem rejlik más, ezáltal nem mondunk ki mást, mint egy jövőt illető Legyent – a magunk világnézetének talajáról.

Walter Benjamin valamely műalkotás tárgyi tartalmaként azt a konkrét, általános, verbalizálható „mondanivalót” jelöli meg, amelynek jegyében a maga idejében a műalkotás megszületett. A kortárs befogadó nem tud elvonatkoztatni a tárgyi tartalomtól, számára ezáltal, ezen keresztül létezik a mű. De hogy az valóban műalkotás-e, hogy több-e, más-e, mint pusztá csatornája kora másképp is kifejezhető gondolatainak, az csak a műalkotás utóéletében derül ki, amikor a tárgyi tartalom már elhalványult, amikor már – ha egyáltalán érthető – senki számára nem jelent semmit, senki számára nem „értékes”. Ekkor derül ki, hogy a tárgyi tartalomban, a tárgyi tartalom mögött, jelen van-e valamilyen valóságtartalom is, amely a saját korán túl is befogadhatóvá, tehát műalkotássá teszi az adott objektivációt. Fent kifejtett elképzelésünk a festmény, általában a festészet egy- és sokértelműségéről a benjamini kategóriák szülötte.²³ Eltér azonban az ő koncepciójától, mert a benjamini kategóriapárban benne rejlik a transzcendencia, a szükségképpen időfelettség. Az ő felfogása azt sugallja, hogy a korhoz kötött momentumait egyszer már levető objektum „örökéletű”, hogy van olyan valóság

²³ Tanulmányom alapgondolatai itt kifejtett formájukban természetesen az én megfogalmazásaim. Egyikük-másikuk végiggondolásához, valamint a problémakör egészének ebből a szemszögből való megközelítéséhez azonban nem pusztán az idézett vagy említett munkák olvasása segített hozzá: legalább ugyanilyen szerepet játszott kialakulásukban azoknak a beszélgetéseknek a sorozata, amelyeket mindenekelőtt Fehér Ferencsel, Heller Ágnessel és Radnóti Sándorral folytattam. E beszélgetések főként az esztétikai befogadás problémáit érintették, mely kérdéssel való behatóbb foglalkozásra Radnóti Sándor Walter Benjaminról írott kitűnő tanulmánya (*Walter Benjamin esztétikája*. Magyar Filozófiai Szemle 1974. 2–3, 4. sz.) serkentett bennünket. Külön is szeretném e helyütt kiemelni, hogy a tárgyi tartalom–esztétikai tartalom benjamini kategóriáinak általam adott interpretációja alapvonalaait tekintve Radnóti Sándortól származik. Idevágó gondolataik egy részét azóta Fehér és Heller is rögzítették, már tanulmányom végleges formába öntése előtt módomban állott ezeket a kéziratokat is áttekinteni. (Lásd *The Necessity and the Irreformability of Aesthetics*. In: *Reconstructing Aesthetics. Writings of the Budapest School*. Ed. by Ágnes Heller – Ferenc Fehér. Blackwell, Oxford, 1986.)



(túl a tárgyon), amelyik – ha a befogadásban is – mindig érvényes marad. A mi álláspontunk szerint azonban valamely művészet, valamely mű időntúli érvényessége csak követelmény lehet, hiszen a jelen nem teremthet biztosítékokat a jövőbeni befogadót illetően.

Természetesen negatív sem fogalmazhatunk örök érvénnyel. Azt sem állíthatjuk, hogy valamely, intenciójában akár műalkotásként funkcionáló objektiváció, amely nem élte túl a maga korát, „tárgyi tartalmának” érdektelenné válásával érdektelenné lett, nem is „reaktíválható” többé műalkotásként. Persze kicsi a valószínűsége annak, hogy reaktíválódjék, s annál kisebb lesz ez a valószínűség, minél hosszabb időszakon, minél több történelmi sorsfordulón keresztül maradt meg érdektelennek – „végleges” ítéletet azonban nem alkothatunk. Ám ha nem is a véglegesség igényével, de bizonyos értelemben külön kategóriába tartozóként kell kezelnünk a festészetnek azokat az irányzatait, azokat a festészeti alkotásokat, amelyek – mind ez ideig legalábbis – csak egy meghatározott világnézet talajáról, egy meghatározott korszakban, egy meghatározott beállítottsággal voltak műalkotásként befogadhatók – és itt nem érdekes, hogy a maga kora, amelyik a festészetet konstituáló világnézet jegyében áll, mekkora jelentőséget tulajdonított ennek a festészetnek, tekinthette azt az addigi festészet csúcsának is –, és minden rákövetkező korszakban, bármely eltérő világnézeti beállítottság számára nem voltak többé el-, illetve befogadhatók. A műalkotásoknak ezt a kategóriáját nevezem ideologikus festészetnek.

Elég talán, ha példaként a 19. század magyar történelmi festészetét említem: ez a festészet ma már igen kevés művészetkedvelőnek tetszik. És azok, akik ragaszkodnak hozzá mint jelentős művészethez, még csak nem is tagadják: e festőiskola a tematikában is jelen levő magyar nemzeti jellege révén jelentős festészet a számukra. Nem akarom, nem is tudom elvitatni tőlük, hogy a képek valóban tetszenek nekik, hogy valamiféle sajátos viszonyuk van ezekhez a képekhez. Erről a sajátos viszonyról nem állíthatom, hogy nem esztétikai viszony, hiszen határozottan a paradigmaticusság igényével lép fel. Ám vitán felül áll, hogy ezekhez a képekhez csak azoknak van esztétikai viszonyuk, csak azoknak tetszenek, akik – most Benjamin terminológiáját használva – a bennük jelentkező tárgyi tartalomhoz pozitíve kapcsolódnak.

Ideologikusnak tekintünk tehát minden olyan képet, amely csak azok számára jelenti esztétikai élvezet forrását, akik a benne tematika-
ilag jelen levő tárgyi tartalomhoz, a benne tudatosan megfogalmazott
ideológiához pozitíve kapcsolódnak. Mondhatnánk persze azt is, hogy
ezek a képek rosszak, mert nincs bennük művészet, csak ideológia – Füle-
p Lajos szavaival: az ideológia nem vált bennük művészetté. A fogal-
mazás azonban két vonatkozásban is problematikus:

a) Benne rejlik az az igény, hogy a magam ízlését ne csak általánossá
(ez, tudjuk, minden ízlés sajátossága), hanem általánosan kötelezővé is
tegye, ti. hogy minden, az enyémtől eltérő ízlést eleve rossznak tekint-
sen.

b) Eleve abból indul ki, hogy az adott esetben a művészettel, nem
pedig az ideológiával van baj. Fülepet ezt pontosan meg is fogalmazza:
„Elvileg semmi ellenvetés sem tehető azon eljárás ellen, amelyet kü-
lönben a gyakorlat is igazolt évezredek óta: ahogy a görögök politikai
ideákat is kifejeztek képírásuk és szobrászatuk sajátos festői és plasztika-
i feladatában, úgy a renaissance s a későbbi korok művészete minden
nemzetben, ahol magas fokot ért el, elbírta, sőt bátran magára vállalta
politikai ideák hordozását. Ha valami baj van a politikai mellékízű mű-
vészetben, oka nem a politikai ideában, hanem magában a művészet-
ben keresendő. El lehet képzelni olyan történelmi irányzatot, amint-
hogy volt is, amelynek jóformán csak a politikai tendenciájáért hevült
saját kora, míg a rákövetkező korok e tendencia időszerűségének elhal-
ványulásával a tisztán művészi értékeket ismerték föl benne, honorál-
ták és termékenyültek meg tőle.”²⁴ Az utóbbi megállapítást nem lehet
vitatni – de nem bizonyítja az előzőt. Mert abból, hogy volt – és eset-
leg van – „politikai mellékízű” nagy művészet, nem következik, hogy
bármely politikai idea alkalmas lehet arra, hogy a művészet szférájába
emeljék. Nem valószínűbb-e, hogy ha egy kornak nincsen jelentős fes-
tészete – de ügyeljünk a fogalmazásra: ha egy kor festészetét az utókor
nem vagy egyre kevésbé képes esztétikailag értékelni –, akkor nem arról
van szó, hogy az adott korban nem született festői tehetség, hanem in-

²⁴ Fülepet Lajos: *Magyar művészet*. Corvina, Bp., 1971. 81–82.



kább arról, hogy az adott kor eszméi nem voltak alkalmasak a művészi megformálásra? Különbözik egy helyütt – igaz, a szobrászatról szólván – maga Fülep is hajlik arra, hogy a tökéletes művészi csődért ne egyszerűen a megformálásra való képtelenséget, hanem magát az eszmét tegye felelőssé: érdemes elolvasni maró gúnnyal megírt ragyogó sorait az „emlékműszobrászat”-ról. Természetesen nem szabad a Fülepével ellenkező végleletet sem túlhajtánunk. Végül is nem lehetetlen, hogy valamely kor véletlenül nem szült olyan egyént, akiben – technikailag értve a dolgot – a festői tehetségnek akár csak a szikrája is jelen lett volna. De lássuk be, ez ugyancsak valószínűtlen. Egy vonatkozásban azonban mégiscsak korlátoznunk kell azt, amit Fülep elképzeléseire vonatkozóan az imént elmondottunk: ő az adott vonatkozásban csak a képzőművészetekről szólott; de amit mondott, általános esztétikai érvényűnek szánta. Ellenvetéseink viszont – amint megelőző érvelésünk sem – nem tarthatnak, nem tartanak igényt az általános esztétikai érvényességre. Igaz ugyan, hogy azok a világnézetek, amelyeknek talaján később művészileg egyáltalában nem értékelhető festői alkotások jöttek létre, más művészeti ágak területén sem hoztak létre későbbi korok, más világnézetek számára értékeset. Az azonban igen gyakori eset a művészetek történetében, hogy egy meghatározott korszak, egy meghatározott beállítottság valami nagyot, maradandót szül az egyik művészeti ágban, és ugyanakkor csak nagyon problematikus a másikban. Éppen ezért igen óvatosan kell kezelnünk azt a megállapításunkat, hogy a művészi csődért, a festészet csődjéért nem a megformálásmód, hanem a világnézet a „felelős”: arra és csakis arra tartjuk érvényesnek, amit valóban „csődként”, tisztán ideologikus festészetként jelöltünk meg.

Amikor Fülep a politikai mellékízű művészet csődjéért nem a politikát, hanem a művészetet teszi felelőssé, maga is a műalkotásnak az azt konstituáló világnézettel szembeni autonómiáját igyekszik védeni, s olyan, számomra ugyancsak szimpatikus módon, hogy ne kelljen a világnézetet a művészetből mintegy kiiktatnunk. Fülep alapelve: „...a művészet elméletében és történetében a »világnézet«, mint minden »tartalmi-anyagi« csak olyan mértékben fordulhat elő, amily mértékben »formává«, azaz művészetté vált. A művészet tartalma éppen a »forma«, azaz, ami művészetté lett benne (ebben a formában benne van nemcsak



a sokat emlegetett és kevésbé értett »hogyan?«, hanem az ugyanannyit emlegetett s nem értett »mit?« is). Nem állok a régi »l'art pour l'art« hamis elve alapján, tudom és vallom a művészetben a vallást, metafizikát, etikát stb., de ahhoz, ami nem vált belőlük teljesen művészetté, nincs közöm, mikor a művészetről szólok.”²⁵ Ehhez csatlakozik megállapítása arról, hogy a „művészet” nyelve „semmi mással nem helyettesíthető”.²⁶ Kétségtelen, hogy mindebben a világnézetre épülő, de a világnézettel szemben mégis autonóm művészet elve van kimondva. A kérdés csak az, hogy vajon ez a hegelizáló „megszüntette megőrzés” több-e pusztán szónál? Nem az hívja-e létre az ilyen megállapításokat, hogy azonos világnézeti alapon lehet művészileg értékes és művészileg értéktelen alkotásokat létrehozni, és megfordítva: a legkülönbözőbb világnézeti alapokon jöhetnek létre nagy műalkotások? És mégis: ha nem az egyes konkrét műalkotásról, egy konkrét festészetről van szó, nem nagyon lehet többet mondani ennél. Talán éppen az a baj, hogy Fülep alapelvében egy fokkal több van kimondva a lehetségesnél, hogy ő sem tudott belerögzödni a változtathatatlanba: a művészi forma önmagában és csakis a műben nincs jelen. A művészi nem valami „toldaléka” a vallásnak, a metafizikának, az etikának. Vallásnak, metafizikának, etikának megvan a maga formája – az eszme történetének nagy vallási, metafizikai, etikai rendszerei igazán nem formátlanok. A művészi forma – sajátos viszony az objektivációhoz, amely nem létezik esztétikai befogadás nélkül.

III. Festészet és világábrázolás

Minden kor, minden társadalom mást és másképpen festett. Ma – számunkra – úgy tűnik, a polgári festészet, a reneszánsztól egészen az impresszionizmusig, olyan korszaka volt a festészet történetének, amelyik valamiképpen a „természeti” látvány reprodukciójára törekedett.

²⁵ Uo. 18–19.

²⁶ Uo. 19.

Feltehető a kérdés, hogy egyáltalában képes-e a festészet, a festői alkotás arra, hogy reprodukálja a „természeti” látványt, képes-e felkelteni azt az illúziót, mintha a képen látható „valóságos” lenne. A kérdés jogos, de önmagában véve nem tartozik az esztétikára. Az esztétika kereteiben csak akkor tehető, illetve teendő fel, ha már állást foglaltunk abban a tekintetben, hogy a festménynek a „valóságot” kell reprodukálnia. Ha ugyanis nem azt tekintjük a festészet feladatának, hogy a természeti látványt reprodukálja, ha a festészeti látványt nem a természeti reprodukciójaként, hanem ha tőle nem is független, de vele nem azonos látványként fogjuk fel, akkor a természeti látvány reprodukciójának a lehetősége esztétikai szempontból teljes egészében közömbös lesz számunkra, a kérdést az érzékelés pszichológiájának, a pszichológia érzékelődásokról szóló fejezetének tárgykörébe utalhatjuk.

Ez azonban azt jelentené, hogy a legszélsőségesebb naturalizmus álláspontján álló esztétikák kivételével semmiféle esztétika számára sem releváns a kérdés. Állításunkat ismét csak egy szélsőséges esztétika hívei – nevezzük tiszta aktivizmusnak – fogadnák el; azok, akik tulajdonképpen arra az álláspontra helyezkednek, hogy a festői alkotás éppen azáltal alkotás, hogy lehetőség szerint semmit sem reprodukál a tőle független – természeti – látványból. Ebben az esetben újra fel lehet tenni a kérdést: vajon lehetséges-e ez, létre lehet-e hozni olyan látványt, amelybe nem is lehet „belelátni” valami mást, valami tőle függetlent, valamit, amit már előzőleg is láttunk. S ez a kérdés ismét csak az érzékelés pszichológiájára, nem pedig az esztétikára tartozik.

Az esztétikának valahogy úgy kell feltennie a kérdést, hogy miképpen alakult a viszony a természeti – értsd: a művészetén kívüli, bár nem feltétlenül a művészettől független – és a festészeti látvány között a festészet történelmében. A „realista” festészetesztétikát nem az fogja az „antirealistától” megkülönböztetni, hogy az előbbi a festészettől a természeti látvány lehető leghívebb reprodukcióját, az utóbbi pedig a festmény és a természeti látvány hasonlatosságának elutasítását követeli. A realista esztétikák is elismerik, hogy a képnek nem kell a természeti látványt reprodukálnia, az antirealisták is, hogy a kép bizonyos értelemben reprodukálja a természeti látványt. Ám – Gombrich *Művészet*

és illúzió²⁷ című kitűnő, de az esztétika problémáit tulajdonképpen még nem érintő könyvének ez a tanulsága az esztétika számára – a realista, illetve az antirealista képzőművészet-esztétika ezen „alaptételeinek” a tartalma teljesen verbális és gyakorlatilag értelmezhetetlen marad mindaddig, amíg az adott esztétikák meg nem mutatják, hogy eszményeiket milyen festészetben, milyen típusú festészetben látják megvalósítottnak. Gombrich könyve ugyanis bebizonyítja, hogy a természeti látványt az a kép sem reprodukálja, nem reprodukálhatja, amelyet a lehető legnaturalisztikusabbnak érzünk – a fénykép sem azonos tárgyával! –, s ugyanakkor, hogy egy egészen elvont sémába, akár egy tintapacniba vagy festékfoltba nagyon határozott valóságelemeket láthatunk bele stb. Nem akarom a látápszichológiai problémát a továbbiakban érinteni, az említett könyv kimerítően tárgyalja, és nagyon meggyőző végkonklúziókra jut. Hogy a jelentős műalkotásnak, az igazi műalkotásnak a „valóságot kell visszatükröznie”, illetve hogy a jelentős műalkotás, az igazi műalkotás mindig új, még sohasem volt valóságot teremt – ez a két látszólag homlokegyenest ellenkező állítás egyformán vonatkozhat Tintorettóra és Picassóra (vagy akár Mondrianra!).

Mégsem hiszem, hogy Tintoretto képeinek ne lenne több közülük a festészettől független természeti látványhoz, mint a Picassóénak. Van a festészet történetének egy olyan korszaka, amelyet az illúzió teljes megvalósításának lehetetlensége, az erre való törekvés részben nevetéséges, részben degusztáló volta ellenére is teljes joggal nevezhetünk az illuzionista festészet korszakának; törekvéseinek kereteit valamiképpen így fogalmazhatnánk meg: e korszak festészete úgy akarta megvalósítani a maga elé tűzött célokat, hogy a létrejövő festmény felfogható legyen egy meghatározott, a talaj szintje fölött kb. szemmagasságban elhelyezkedő pontról egy bizonyos „ablakon” (a kép keretén) keresztül látható természeti látványként. Ezzel – hangsúlyozni szeretném – az újkori európai (illetve európai kultúrkörhöz tartozó) festészet törekvéseinek a határait fogalmaztuk meg, nem ennek a festészetnek a közös elveit.

²⁷ Ernst Gombrich: *Művészet és illúzió. A képi ábrázolás pszichológiája*. Gondolat, Bp., 1972.

Ez a határ elválasztja az újkori európai festészetet minden más társadalom, minden más történelmi korszak festészetétől. (A képzőművészeti illuzionizmus első jelentkezése a i. e. 5. század görögségénél bizonyos értelemben előképe az újkori „újjászületésnek”. Ezzel tisztában kell lennünk, de ez – a fent említett okokból – nem akadályozza annak, hogy az illuzionista festészet korszakát az európai újkorra korlátozva vizsgáljuk.) Ha így fogalmazunk, ha az illúzió felkeltését nem elsősorban mint törekvést, hanem mint nem transzcendálható keretet tekintjük, akkor a csakis esztétikai kérdések felvetését célzó vizsgálódásunkat semmiképpen nem fogja zavarni a természeti látvány és sík felületen megvalósítható „reprodukciója” viszonyának pszichológiai problematikája.

Nem vitatható: az illuzionizmus mint határ, keret sem volt mindig jelen a festészetben, a reá való törekvés csak egy korszakot, a fent említett jellemezi. Nem lehet azonban az illuzionizmust, a természeti látványként interpretálható festmény létrehozására való törekvést minden további nélkül azonosítani a valóságábrázolás, egyáltalában az ábrázolás igényével. Hiszen nem olyan magától értetődő az állítás, mely szerint az ábrázolás azonos a látvány reprodukciójával. Bizonyos értelemben minden festmény – a pusztán díszítő is – ábrázol, de távolról sem mindig a látványt adja vissza. Fel kell vetnünk a kérdést: egyáltalában lehet-e történelmi igényektől és feltételektől elvonatkoztatva különbséget tenni a festészet díszítő és ábrázoló fajtái között?

Egyedi esetekben nehéz, némelykor bizonyára lehetetlen elválasztani egymástól az ornamentális és az ábrázoló művészetet, mert – mint Lukács mondja – „nemcsak történelmi, hanem esztétikai szükségességből is sokfajta átmeneti forma lép fel”.²⁸ Ám rögtön hozzátesszi: „Amilyen nehézé teszi ez gyakran az egyedi esetekben a pontos esztétikai helymeghatározást, oly biztosan lehet mégis elméletileg meghúzni a határokat. Ezeket éppen az elvont visszatükrözés túlsúlya hozza létre. Ahol ugyanis a konkrét külvilág tárgyait esztétikai rendszerekbe építeték be, azon múlik minden, hogy először is az ilyen tárgyakat elsődlegesen önálló belső szerkezetük szerint reprodukálják, vagy pedig az elvont formák értelmében a díszítésekhez alakítják-e őket, hogy tehát létező

²⁸ Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*. 1. Magvető, Bp., 1965. 284.

mélységükkel szétfeszítik-e az ornamentika két dimenzióját, vagy a lényeg itt szükséges elvont jelzésére redukálják eredeti tárgyiasságukat; másodszor, hogy a tényleges tárgyakat, amelyek a valóságban és ezért konkrét visszatükrözőedésükben valódi környezetüktől elválaszthatatlanul léteznek, a művészi megformálásban mint az ilyen összefüggések részeit ábrázolják-e, vagy pedig kiszakítják-e kapcsolataikból, hogy az absztrakt viszonylatok absztrakt-dekoratív mozzanataivá változtassák őket.”²⁹

Lukács eleve kivédte annak a kérdésnek kétségtelenül meglevő polemikus élet, hogy vajon a Sant’ Apollinare Nuovo oszlopai felett vonuló alakok sorát ornamensnek vagy ábrázolásnak tekintsük-e, hiszen itt is egyedi esettel – ám a maga korára végül is jellemző egyedi esettel – van dolgunk. A bizánci stílus egészét – s ez nemcsak a mozaikokra, hanem a festményekre is áll – körüllebegi az elhelyezni nem tudás bizonytalanságának érzése. Azt mondhatjuk persze: ha díszít, ha ábrázol, egyiket is, másikat is csak mellékesen teszi, s főképp csak számunkra, későbbi korok „műélvezői” számára: a maga eredeti funkciója nem esztétikai jellegű: a keleti kereszténység liturgiáját szolgálja. És általánosíthatunk: mindabból, amit a ma műélvezője művészetnek tekint, elenyészően csekélynek tűnik azon alkotások száma, amelyek kifejezetten mint „műalkotások”, azaz elsődlegesen esztétikai funkciót betöltő objektivációk keletkeztek.

Tagadhatatlan, hogy az emberiség történetében mindig szerepet játszott a szépség. Nem pusztán legkülönbébb objektivációit kívánta az ember széppé formáltan megalkotni: mindig jelen volt az a törekvése is, hogy a tárgyat, a legkülönbébb emberi tevékenységtípusok legkülönbébb célokat szolgáló tárgyait a pusztá célszerűségben már benne rejlő szépségen túl is díszítse. Az agyagkorsó, ha el van találva a mérték, mint forma szép, ahogyan szép – vagy szép lehet – egy modern kábelhíd is. Ha az agyagkorsót „geometriai” elemekkel díszítik, akkor ezen objektivációk megalkotói már magára a szépségre törekszenek. De a díszítés, legyen a dísz használati tárgynak, kultikus eszköznek vagy bármi másnak, s legyen pusztán absztrakt formákból álló vagy „ábrázolás”, min-

²⁹ Uo. 284–285.

dig megmarad díszítésnek: más célokat szolgáló tárgyak, objektívációk szebbé tételét szolgálja. A tárgy, amelyik azért van, hogy szép legyen, a csak esztétikai célokat szolgáló, esztétikai célokat realizáló objektíváció – kivétel a művészetek történetében.

Jogosult-e hát a megkülönböztetés a díszítmény, az ornamens és a műalkotás között? Nem könnyű állást foglalni. Kétségtelen viszont, hogy a distinkció nem minden történelmi korszakban értelmes (szép objektívációkat mindig létrehozott, a szépség objektívációit csak meghatározott korokban hozta létre az emberiség), és semmiképpen sem esik egybe az ornamentális és az ábrázoló művészet megkülönböztetésével. Lukács szerint a díszítés „elvont forma”, a díszítőelem „absztrakt viszonylatok absztrakt-dekoratív mozzanata”, szemben a műalkotással, amelynek ábrázolt tárgyai „valódi környezetüktől elválaszthatatlanul léteznek”. De a díszítés éppúgy lehet absztrakt-geometriai, mint „ábrázoló” (a klasszikus görögség vázafestményei lehetnek szebbek, individuálisabbak, művészibbek agyagedények pusztán geometriai formákból álló díszítményeinél, attól még díszítmények maradnak), mint ahogyan a műalkotás – konkretizáljuk most a dolgot: a festmény – is lehet világyszerű vagy absztrakt. Itt nem akarunk állást foglalni abban a kérdésben, hogy amit „absztrakt”-nak, „nonfiguratív”-nak neveznek, a festészet válságterméke, valami problematikus, a festészet lényegének ellentmondó történelmi jelenség-e. Azt, hogy van, tudomásul kell vennünk. Kandinsky vagy Mondrian festők, nem pedig „dekorátorok”, mert ha az általuk alkotott táblaképeket pusztán dekorációkként fogjuk fel – és miért ne –, akkor vitapartnerünk teljes joggal így riposztozhat: végeredményben Rembrandt festményei sem mások, mint a gazdag amszterdami polgár otthonának dekorációi; legalábbis Rembrandtnak nem volt, nem lett volna ellenére, ha azzá – azzá is – lesznek.

De ha vitapartnerünk e visszavágásának vonalán magunk is továbblépünk, végképp kezd elmosódni díszítmény és műalkotás különbsége. Ha – legyen absztrakt forma vagy világyszerű – „díszítménynek” tekintünk minden olyan festményt, amely a maga funkcióját ettől a rajta elhelyezett festői alkotástól függetlenül is nagyjából és egészében ugyanúgy betölteni képes tárgyi objektíváció szebbé tételét szolgálja, „műalkotásnak” pedig minden olyan objektívációt, melynek funkciója



maga a szépség, akkor megint olyan distinkciót alkottunk, amely „gyakorlati” alkalmazása során hajmeresztő eredményekre vezet. Mert igaz ugyan, hogy erőltetettnek tűnik a táblaképet a polgári lakás díszítményeként felfogni (Rembrandt festményeinek „természetes” helye kétségtelenül ez lenne, de meggyőződésem, hogy művészetének rajongói nem festményeit tekintik a polgári lakás díszének, hanem a polgári otthon művei természetes helyének – nem ide tartozik, hogy miért kellett múzeumba kerülniük a táblaképeknek, s hogy vajon ez mennyiben problematikus), ezzel szemben az oltárképről vagy a keresztény templomot díszítő freskóról lehetetlen lenne tagadni, hogy kultikus funkciót betöltő objektumok díszítménye. És hogy a legkülönbözőbb kultuszok és kultuszobjektumok – számunkra kétségtelenül ugyancsak a műalkotás funkcióját betöltő – díszítményeinek mindenképpen specifikus problémáját kiiktathassuk a tárgyalásból, hivatkozzunk világi példákra is: Simone Martini és Ambrogio Lorenzetti freskói a sienai Palazzo Pubblico termeinek falán nem választhatók el magától az épülettől, kétségtelenül annak díszítményei.

Mindaddig nem kerülünk ki az egyre finomabb distinkciókon alapuló és „gyakorlati” szempontokból bizonyára egyre használhatatlannabb meghatározások sűrűjéből, amíg nem tudatosítjuk magunkban: mind az ornamentika–műalkotás, mind pedig az ornamentika–ábrázoló művészet megkülönböztetés, egyáltalában a megkülönböztetésre tett kísérlet is a festészet feladatának speciális megfogalmazásán, sajátos esztétikai koncepción alapszik. E koncepció előfeltevése úgy hangzik: a festészet feladata a világbábrázolás. Ha ebből indulunk ki – Lukács *Esztétikájában*, mint ismeretes, valóban ebből indult ki –, akkor az ornamens–műalkotás szembeállításnál nem kell tekintetbe vennünk, hogy maga a festmény „hol helyezkedik el”, más célokat szolgáló objektumon van-e rajta vagy önálló objektum-e, s ugyanakkor az ornamens–ábrázoló művészet megkülönböztetés, legalábbis tendenciájában, egybe fog esni az előbbi distinkcióval. Ez a distinkció nélkülöz minden – előbb említett – funkcionális elemet, egy látszólag tisztán „tartalmi” jegyre épül. Csakhogy e mögött a tartalmi megkülönböztetés mögött ismételtelen jelen van – más formában – a funkcionális elem. Tétélezve van a műalkotás mint funkció, tétélezve van az esztétikum



szférája, amelyik az emberi objektíváló tevékenységtípusoknak egy relatíve elkülönülő területét jelenti – innen, hogy a szépség az ilyen típusú esztétikának nem lehet centrális kategóriája –, s ezen túlmenően még tételezve van az is, hogy a kizárólag az esztétikumot intencionáló objektívációs szféra, a művészet minden más objektíváló tevékenységtípustól elkülönülő szférája egy tisztán ideális objektívációkat teremtő szférának, a megismerési szférának a részterülete. A művészet mindekelőtt megismerés, a világnak inkább reprodukciója, mint produkciója, pontosabban a produktív oldal a reprodukciónak alárendelt szerepet játszik.

Ezek az esztétikák a festészetnek egy nagy világkorszakát – éppen azt, amelyet fentebb az illuzionista festészet korszakának neveztünk – tekintik eszménynek. Természetesen nem állítják, hogy a valóság ábrázolása azonos lenne a látvány festői visszaadásával. Amikor azonban Lukácshoz hasonló elvek alapján megkülönböztetik a dekorációt és az ábrázolást, akkor végső soron azonosítják a valóságábrázolást a fenti értelemben vett illúziókeltésre való törekvéssel. Hiszen még a gótikus festmény sem ábrázolja úgy a maga tárgyait, hogy azok szemünk számára „önálló belső szerkezetük szerint reprodukálnak” tünnének, illetve ahogyan azok „valódi”, azaz szemünk számára adott „környezetüktől elválaszthatatlanul léteznek”. Nem „feszítik szét az ornamentika két dimenzióját”. Persze ennek sokféle oka lehet, s az első pillanatban mindenképpen teljesen önkényesnek tűnik, ha ezt a jelenséget minden további nélkül azzal magyarázzuk, hogy a gótikus korszak embere – vagy legalábbis festői – számára a világ mint látvány, a maga szerkezetében, teljesen azonos volt a mienkkel, csupán nem azt kívánták ábrázolni, s ezért volt más a festészetük. Annak a megmásíthatatlan ténynek ugyanis, hogy – azt hiszem – szinte kivétel nélkül minden társadalomnak volt és van ecsettel és festékekkel dolgozó művész mestere, de az általuk létrehozott festmények olyannyira különböznek egymástól, hogy a még nem túlságosan gyakorlott szem is azonnal észreveszi a döntő stílusbeli különbségeket közöttük, sőt, meg tudja mondani, hogy egy adott festmény honnan, mikorról származik, számtalan oka lehet.

A jelenség okait – nagyon sok konkrét variánsukban – nagyjából a következő mozzanatokban kereshetjük:



a) Minden társadalom minden festőművésze az illúzió felkeltésére törekedett, de a különböző társadalmak emberei konkrét fiziológiai értelemben is másképp láttak. S minthogy látásuk nem egyforma, az, ami egy meghatározott világban a látvány tökéletes reprodukciójának tűnik, egyáltalában nem tűnik annak más korszakokban.

b) Minden társadalom minden festőművésze az illúzió felkeltésére törekedett, de az eszközök, amelyeket mint az illúziókeltés eszközeit az adott társadalom elfogad, alapvetően különböznek egymástól.

c) Az illúzió felkeltésére csak kivételes korszakok festészete törekedett, a társadalmak többségében egyáltalában nem tekintették a festészet feladatának, hogy „reprodukálja a látványt”.

d) Minden társadalom törekedett ugyan a látvány reprodukciójára, de csak kivételes társadalmak voltak erre képesek.

e) A festészet a látvány visszaadására törekszik, a kérdés csupán az, hogy milyen látványt, minek a látványát kívánja reprodukálni.

Azt hiszem, az a) okot kivéve mindegyik mellett lehet felhozni értelmes indokokat, sőt mi több, a b), c), d) és e) okok – még ha bizonyos vonatkozásokban ellentmondanak is egymásnak – egyaránt szerepet játszottak a festészet megformálásmódjainak alakulásában és változásában. A látás fiziológiai megváltozásának tételezése azért lenne abszurd, mert az emberi látószerv semmiféle lényeges változáson nem ment keresztül az antropogenezis befejeződése óta, még kevésbé az elmúlt kétszáz évben. De ha valaki mégis azt feltételezné, hogy azonos látószervvel is lehet a szó konkrét, fiziológiai értelmében másképpen látni, annak nyugodtan ajánlhatjuk: kérdezzen meg egy modern festőt, vajon az egy meghatározott pillanatban, egy meghatározott pontról készített fényképet vagy az ugyanakkor és ugyanott készített festményét tekintve hasonlóbbnak ahhoz, ami az adott pillanatban, az adott ponton álló ember számára látványként feltárul (kénytelen voltam ilyen – még mindig igen kevésbé precíz, de legalább erre törekvő – módon fogalmazni), akkor a festő azt fogja felelni, hogy természetesen a fénykép jobban hasonlít az utóbbira. De mindjárt hozzáteszi a kérdést; miért lenne neki, a festőnek az a feladata, hogy egyszerűen csak lemásolja a természetet (pontosabban a természetnek azt az adott darabkáját)? Ha valakinek, valamilyen különleges célból, egy ilyen másolatra egyáltalában szüksé-



ge van, természetesen jobban teszi, ha azt egy fotóstól, nem pedig tőle rendeli meg.

Mielőtt azonban az okok elemzéséhez kezdenénk, szembe kell néznünk egy, az eddigi gondolatmenetünk szempontjából perdöntőnek tűnő ellenvetéssel. E fejezetet azzal kezdtük, hogy kérdésessé tettük ornamentika és ábrázoló művészet elválasztásának lehetőségét, pontosabban azt állítottuk, hogy maga az elválasztás nem alapulhat tárgyi distinkción, már az elválasztás kísérletében is eleve egy sajátos képzőművészet-esztétikai álláspont rejlik. Nem szeretnék ismétlésekbe bocsátkozni, az olvasó emlékezni fog rá, hogy érvelésem azon alapult: ábrázolás és díszítés nem választhatók el egymástól, az ábrázolást mint törekvést is csak egy meghatározott festészeti korszak igényeként ismertem el. Utóbbi fejtegetéseim viszont nagyon is megengedik, hogy az újkori európai festészetétől eltérő festői törekvéseket is ábrázolásaként fogjuk fel, csak éppen nem a látvány ábrázolásaként vagy pedig a látvány sikertelen ábrázolásaként stb. Csakhogy: ha az ornamentikát és az ábrázoló művészetet egyáltalában szembeállítjuk (nem funkcionálisan, hanem a megformálás módja alapján), akkor – mint mondtunk – ábrázoláson szükségképpen mindig a látványt fogjuk érteni. Aki figyelmesen elolvassa a Lukácstól idézett megkülönböztetést, maga is láthatja, hogy végső soron Lukács is – aki semmiképpen sem vádolható azzal, hogy a „fényképszerű naturalizmus” híve lett volna, aki nem egy helyen problematikusnak érzi az impresszionizmust éppen azért, mert annak végezetül is sikerült a naturalizmus elvét a lehetőségek legszélső határáig vinnie – a látvány lehetőség szerint hű megközelítését érti ábrázoláson. Mert ha nem azt értjük, akkor milyen alapon tagadjuk meg az ornamenstől az ábrázolásjellegét? A legelvontabb díszítőelem is felfogható valaminek az ábrázolásaként! Aki ebben a vonatkozásban jól megalapozott, egzakt és sokoldalú bizonyítóanyagot kíván, az olvassa el a *Művészet és illúzió*t. Talán éppen azért annyira meggyőző, mert tartózkodik az esztétikai problémák felvetésétől. Gombrich argumentációja a legegységelműbben tisztázza: nem esztétikai, hanem pszichológiai kérdés, hogy vajon egy adott ábrát elfogadok-e valamilyen valóságos tárgy ábrázolásaként. Nem kívánom itt reprodukálni Gombrich gondolatmenetét, sem tisztázni, mit értsünk azon, hogy „pszichológiai”

kérdés (távolról sem olyan egyszerű, kétségtelenül összefügg történelmi problémákkal), elég csupán azt tisztázni, mit jelent az, hogy „nem esztétikai” kérdés: azt, hogy nem csupán „művészi igényű” ábrák és ábrázolások esetében vethető fel. Ha a kisgyerek a „Pont, pont, veszszöcske, készen van a fejecske...” sémára török basát, azaz kövér embert „ábrázol”, akkor az adott ábrát senki sem tekinti sem ornamentalsnek, sem művészi rajznak, ennek ellenére felvethető a kérdés, hogy az adott ábra valóban kövér embert ábrázol-e, s még a nagyon ügyetlen gyerekkéz által odavetett, kétségtelenül rendkívül absztrakt ábráról is mindenki el fogja ismerni, hogy igen. Jelzés és ábrázolás viszonya – tulajdonképpen erről van szó. De ennek a viszonnak a tényleges átgondolása szükségképpen oda vezet, hogy megállapíthatjuk: nemcsak nem tudunk, nem is lehet merev határt vonni valaminek akár vonalak (rajz), akár színek segítségével való jelzése, illetve ugyanannak a dolognak az „ábrázolása” között; ebből következően végezetül is minden ornamentals felfogható leegyszerűsített ábrázolásként (ahogy valószínűleg az ornamentals többsége eredetileg nem is volt „absztrakt”), és minden, akár fényképszerű hűségű ábrázolásról (magáról a fényképről is!) elmondhatjuk, hogy „absztrakt”, hogy nem a látványt adja vissza, hanem csak jelzése a tárgynak. Magát az eredeti látványt valójában nem adhatja vissza más, mint az eredeti „tökéletes hűségű”, térbeli modellje.

A lukácsi megkülönböztetés másik momentumát azonban ezzel még nem feleltük meg: az ornamentals a tárgyat környezetéből kiszakítottan, az ábrázoló mű a maga valódi környezetétől el nem választottan adja vissza. Csakhogy: meddig terjed a tárgy? Vegyük a következő példát: falevél mintájú ornamentals – erdőt ábrázoló tájkép. A falevelet (hogy mennyire absztrakt maga a falevél, azt a fentiek alapján most már figyelmen kívül hagyjuk) kétségtelenül kiszakítottuk környezetéből, „leszakítottuk a fáról”, a tárgy önmagában, elszigetelten áll, s nem eredeti környezetében. És az erdő? Az erdő is tárgy, s azt is kiszakítottuk a környezetéből! A képkeret a festmény ábrázolta „tárgyat” a lehető leghatározottabban kiemeli környezetéből, s azután a képzelet tetszés szerint építheti tovább a tájat, képzelhet az adott erdőrészlet köré további erdőt, vagy mezőket, falvakat, városokat; magának a képnek az esetében azonban egyszerűen tudomásul veszi (addig fogja fel a képet képként, amíg

tudomásul veszi), hogy az kiszakította az ábrázolt tárgyat a maga valódi környezetéből, mert – nem a világegyetemet ábrázolta. Gombrich Nietzsche idézi: a természet ábrázolása a végtelen ábrázolása lenne.

Ha mégis kísérletet akarunk tenni rá, hogy az ornamént és az ábrázoló képet nem funkcionálisan elválasszuk egymástól, a két lukácsi kritériumon túl talán felvehetünk egy harmadikat is; ez pedig az ábrázolt tárgy ismétlődésének vagy egyszerűségének mozzanata. Amikor a Sant'Apollinare Nuovo mozaiksorát említettem, éppen erre a körülményre gondoltam: kétségtelen, hogy a bizonyos értelemben nagyon is realiztikusan megformált alakok sorának „ornamentikajellegét” az adja, attól keletkezik az az érzésünk, mintha nem az ábrázolás, hanem a díszítés lenne a lényeges mozzanat, hogy az alakok, első pillantásra legalábbis, egyformának, hasonlóknak tűnnek – s a dolog tovább nem is érdekes, mert a legelvontabb ismétlődő ábrák is csak „első pillantásra” tűnnek azonosaknak, két „absztrakt” falevél sem lehet tökéletesen azonos. Azt hiszem, eddig választott „technikánk” segítségével nem nehéz a határt itt is elmosni: Simone Martini *Maestáját*, például, amelyik ugyancsak kitűnik az alakok egyformaságával, senki sem fogja ornamentális jellegűnek tekinteni. Bizonyára túlfeszített, túlélézett példákkal dolgoztam, talán magukat a kiemelt mozzanatok is túlélteztem – szándékosan. De nem is kívántam az eddigiekben sem, és ezután sem kívánom tagadni a lehetőségét a művészet e két típusa elválasztásának! Csak azt akartam „bizonyítani”: ahhoz, hogy a kettőt elválasszuk egymástól, az ábrázolást nem foghatjuk fel általában „valóságábrázolásként”; az elválasztás alapja (ha a funkciótól eltekintünk) az ábrázoló művészetnek az illúziókeltésre törekvő művészettel való azonosítása. S e „bizonyíték” birtokában már nyugodtan hozzákezdhetünk annak a kérdésnek a vizsgálatához, hogy mi az oka a festészet stílusváltozásainak. Az eddig mondottak alapján nem kell eleve ragaszkodnunk sem ahhoz az állításhoz, hogy a festészet valamiképpen mindig a valóságot ábrázolja, sem ahhoz, hogy tulajdonképpen sohasem. Mindkét állítás elfogadható, bizonyos értelemben mindkettő „igaz”, végezetül éppen azért, mert nincs olyan vászonra kent maszatfolt, amelybe ne lehetne beleálmodni akár az egész világot, s nincs olyan, mégannyira hű fotográfia sem, amelynek „világga tételé-

hez” ne kellene beleálmódnia valamit a nézőnek. Ha pedig valóság és ábrázolás fogalmai egyként ennyire elmosódnak (ez az alapja a két el-lentmondó tétel egymást kiegészítő igazságának), akkor tényleg nem eleve kizárt a stílusváltozásokat a fent leírt b)–e) okok akármelyikével megközelíteni.

Felelnünk kell még arra a kérdésre is, hogy egyáltalán lehet-e a festészet „stílusváltozásainak” történetét a látványhoz való viszony változásának, alakulásának történeteként felfogni, pontosabban: jogosult-e csupán olyan okokat feltételezni, melyeknek mindegyike kapcsolatban áll a látványhoz, illetve az illúzió felkeltéséhez való viszonytal. A gyors (de talán elhamarkodott) igent az motiválja, hogy a festészetnek egyértelműen és tulajdonképpen kizárólagosan a látással mint érzékeléssel van kapcsolata, éppen a látásérzékeléshez való kizárólagos kapcsolata különbözteti meg az összes többi művészetektől. (Az egyetlen mozaikművészetet kivéve – azon az eléggé elvont esztétikai szinten azonban, amelyen mozgunk, s amelyen jelen sorok szerzőjének a művészeti technika területén való teljes járatlansága következtében mozogni is kényeszerülünk, a mozaikot, azt hiszem, nyugodtan tekinthetjük a festészet egy alfajának.) A zene mellett, amely ugyanilyen kizárólagosan a hallás-érzékeléssel van kapcsolatban, a festészet a másik „tiszt” műfaj. A szobrászat, habár alkotásait szintén csupán a szemünkkel élvezzük, nem kizárólagosan a látáshoz kapcsolódik. A szobor esetében gyakorlatilag is módunkban áll taktilis érzékünket is igénybe vennünk a műalkotás „élvezetéhez”, s hogy ezt nem tesszük, a „kiállított műtárgyakhoz hozzányúlni tilos” felirat tiszteletén túl az teszi lehetővé, hogy a látás majd minden vonatkozásban át tudja venni a tapintás funkcióját (a vak ember elvileg élvezheti a szobrászatot, s pontos tudomást szerezhet minden verbális információ nélkül is arról, hogy a szobor mit ábrázol, a festészetet azonban nem élvezheti, és róla való fogalma is csak közvetett úton alakítható ki).

Jelenti-e azonban a festészetnek a látásérzékeléshez való ilyen kizárólagos kötődése a festészen kívüli – természeti – látványhoz való szükségszerű kapcsolódását? Ez az, amit, mint mondtunk, a legszélsőségesebb festészeti aktivizmus hívei tagadnak, azt állítva, hogy a festő természetesen valamilyen látványt produkál a vásznon, de ennek sem-



miféle vonatkozása nincs vagy nem kell hogy legyen az ettől független, ezt megelőző, a természeti látványhoz. Azért beszélek aktivizmusról, nem pedig absztraktról, illetve nonfiguratívról, mert az absztrakt már elnevezésében is benne hordja a természeti látványhoz való viszony elemét, abból „absztrahál”, s még a nonfiguratív sem szükségképpen tagadása a természeti látványnak, kiemelheti a színt, mint annak momentumát stb. Szeretném megjegyezni: a teljes függetlenséget egyszerűen képtelenségnek érzem. Ahhoz ugyanis az kellene, hogy az aktivista festői mű alkotója és befogadója egyaránt kivessen magából minden más látásemléket, elfeledkezzen arról, hogy az előtte lévő vásznon kívül valaha is látott bármi mást. Karátson Gábor szép megállapításával: „Természet nélkül nincs művészet.”³⁰ De még ha nem is foglalunk állást ebben a kérdésben: mivel ezen a modern korszakban megjelenő aktivizmuson kívül minden, a történelemben valaha volt stílusnak köze van a természethez, köze van a természeti látványhoz, egy esetleges tiszta aktivizmusra való áttérést is megfogalmazhatunk a természeti látványhoz való viszonyként: mint a tőle való teljes elfordulást.

Nézzük röviden b)–e) pontjainkat. Kezdjük az e)-vel: igaz – mert feltételezi a bizonyítandót. Mindent, ami festmény, a látvány reprodukciójának tekint, a festményhez keresi meg a látványt, nem pedig a látványhoz visszaadásának adekvát festői eszközeit. Ha minden bizzar vízió látvány, ha a mikroszkóp alá helyezett vízcsepp a maga baktériumflórájával látvány, akkor valóban minden festmény a látvány visszaadása, még ha a festő esetleg nincs is ennek tudatában. Az utóbbi esetben a kritikus feladata, hogy tudatossá tegye azt, ami a festő számára csupán „tudatalatti”, hogy kimutassa: hol, miképpen létezhetett a festményben tárgyivá lett vízió az „eredetije”. Ez az indoklás valóban jelentkezik a modern művészet néhány teoretikusánál. Vannak, akik ezzel kívánják „védelmezni” a modern festészet elfordulását – jobb kifejezés híján nevezzük így – a mindennapi látványtól. Minthogy az európai festészet a 19. század közepére, második felére képessé vált e mindennapi látvány lehető legtökéletesebb visszaadására, a festészet arra kényszerült, hogy másfajta látványok visszaadásával kísérletezzon: a pszichikum mélyré-

³⁰ Karátson Gábor: *Miért fest az ember?* Corvina, Bp., 1970. 5.



tegeiben vagy a modern tudomány által létrehozott, látószervünk hatóképességét sokszorosára növelő eszközökben feltáruló „látónivalók” vászonra rögzítésével. Nem kívánom tagadni az ilyen jellegű festői kísérletek létjogosultságát, továbbá azt sem, hogy bizonyos modern festők esetében, akár festészeti irányok kialakulásában ilyesfajta tényezők szerepet játszhattak. De az ilyen magyarázatokat mégsem tartom kielégítőnek, ha általában a modern festészet kialakulásának magyarázatára törekszenek. Nem tartom kielégítőnek, mert defenzív jellegűek: úgy akarnak kibújni a realizmuskoncepció követelményrendszerének szorításából, hogy – bizonyos belső őszintétlenséggel ugyan, de – elfogadják.

A b) és d) pont szorosan összefügg: ugyanannak a dolognak két szélső megfogalmazását képviseli. Mint mondtuk, nem vitatható, hogy minden társadalom festészetének – ha az eddigiekben festészeti aktivizmusnak nevezett modern irányzatot leszámítjuk – köze volt a látvány reprodukciójához. Kétségtelen, hogy a látvány síkbeli reprodukciója sohasem lehet tökéletes, már csak azért sem, mert elvileg lehetetlen úgy festeni, hogy a képet két különböző pontról szemlélve ne kelljen a nézőnek tudomásul vennie, hogy képpel, nem pedig „magával a valósággal” van dolga, és mert a festménynek lehatároltnak kell lennie. Ha pedig a reprodukció nem tökéletes, akkor már bizonyos értelemben pusztaszokás kérdése, hogy mit fogadok el a látvány már megfelelő megközelítésének. Tehát tényleg a társadalmi konszenzustól függ, hogy mit tekintek az illúziót már felkeltő festménynek, s mit nem. Mégis: vitathatatlan, hogy a festmény nem pusztán önkényes jelekből áll, amelyeket vannak, akik elfogadnak, és vannak, akik nem fogadnak el a látvány jelzéseként (a festmény nem verbális kifejezés!), vitathatatlan, hogy végezetül mégiscsak az újkori európai festészetnek sikerült – eszközeit tökéletesítve – az egy pontról, meghatározott „ablakkereten” keresztül adódó látványt a lehető leginkább megközelítenie. Mindezek a kérdések fantasztikusan izgalmasak, de nem kívánok velük tovább foglalkozni. Gombrich említett könyve sokoldalúan és alaposan vizsgálja az adódó problémákat; ahhoz, ami a dolog tárgyi oldalát illeti, semmiféle hozzátennivalóm nincsen. Félek azonban, hogy Gombrich – most fenti dicséretemet gáncsba fordítom át – nemcsak megtartóztatta magát az esztétikai kérdésekre adandó választól: nem is tud rájuk választ adni. S nem azért, mert az



túllépi a művészetpszichológus kompetenciáját, hanem mert nem tud dönteni egy kérdésben: összefüggő történelemként fogja-e fel a festészet történetét, ahol mégiscsak jelen van egy folyamat a látvány egyre tökéletesebb megragadásának irányában, vagy sem. Néhol b) pontunk szellemében felel a kérdésre: tökéletesen nem reprodukálható a látvány, hol így, hol úgy közelítették meg, végül is nem érdemes törekedni a reprodukcióra. Máshol pedig inkább d) pontunk megoldása felé hajlik: az emberiség mégiscsak egyre tökéletesítette a látvány reprodukciójára szolgáló eszközöket. Azt hiszem, éppen azért nem tud dönteni ebben, mert nem veszi tudomásul: két – összefüggő, de elkülönítendő – dolog a látvány reprodukciója általában és a látvány reprodukciója a festészetben. Tulajdonképpen nem művészetpszichológiát, hanem a látvány reprodukciójának pszichológiáját, az illuzionista ábrázolás pszichológiáját csinálta meg. Az ember valóban egyre tökéletesítette eszközeit. Valószínűnek tartom, hogy az egyiptomi „festőművész” nem is lett volna arra képes, amire ma bármelyik jó rajzkészségű, de semmiféle művészi tehetséggel nem rendelkező ember is képes: a lineáris perspektívának megfelelő ábrázolásra. De valószínűleg nem is törekedett erre! A ma már szinte hétköznapi tudássá lett ügyességet a művészetben a látvány reprodukcióját illetően jelenlevő igény alakította ki (más kérdés, hogy ez nem csupán a művészettel, hanem számos más szociális tényezővel is összefügg): történelme ebben az értelemben egy meghatározott emberi készségnek van, nem pedig a művészetnek.

Persze a b) és d) pont együttes „alkalmazásával” kialakíthatunk egy koncepciót a művészeti stílusváltások magyarázatára, amely elég szolid ahhoz, hogy senkit ne ijesszen el, s bizonyos konkrét történelmi magyarázatok segítségével minden egyes fordulatra érvényesíthető. Kiindulhatunk abból, hogy az ember, amikor „elkezdett” festeni, azt festette meg, amit látott, és úgy, ahogy tudta. Meghatározott társadalmakban végül létrejött a konszenzus azt illetően, hogy mit fogadnak el „helyes” ábrázolásként. Minthogy az egyik ember a másiktól, mindenki az ügyesebbtől, egyik generáció a másiktól tanulta az ábrázolást, egy társadalom (művészi, nem művészi) ábrázolásai alapján hasonlítanak egymásra. Az immobil társadalmak végeredményben majdnem ugyanúgy rajzolnak, festenek néha hosszú évezredekén át: művészetük – ha egyál-



talán – csak igen lassan, organikusan változik. Két helyütt – az egész eddigi történelemben csak két helyütt – viszont történik valami: hirtelen, nem organikus módon átalakul a stílus. A görögöknél, majd az európai reneszánszban. Valami – most hagyjuk a magyarázatot, a dolgok akkor is állnak, ha magyarázni nem tudjuk – arra készíti az embereket, hogy hirtelen az illúzió egyre tökéletesebb megközelítésére törekedjenek. Előbb a szobrászatban – s ott a dolgot a görögök mindjárt tökélyre is viszik –, azután a festészetben is (ahol az illúzió megteremtése összehasonlíthatatlanul bonyolultabb), lassan-lassan tökéletesítve az eszközöket abban a hitben, hogy az egyre valóságosabb megformálás a harmónia „eleve adott” szabályainak (az arányoknak, a kompozicionális struktúrának, a színek meghatározott viszonyainak) is egyre megfelelőbb műalkotásokat eredményez. Nem lehet célunk most végigkísérni azt a fejlődést, amelyik jellemző az európai polgári korszakra; kétségtelen, hogy bizonyos megtorpanásokkal, az újításokat bevezető művészek néha tragikus belső harcain keresztül, hol Európa egyik pontján, hol a másikon ugorva egyet, a festészet valóban egyre közelebb kerül – lemondva minden „előítéletről” – a látványhoz, a „mindennapok látványához”. És ez minden vonatkozásban igaz; abban is, hogy egyre inkább sikerül a vonalperspektíva kidolgozása és a szín perspektíva teremtő hatásának ezzel való összeegyeztetése, és abban is, hogy a tematika egyre inkább profanizálódik. Nemcsak „megformálását illetően”, azaz abban az értelemben, hogy még ha a keresztény mítoszok megfestéséről van is szó, egy-egy adott jelenet akkor is felfogható egészen hétköznapi és a festő korának jeleneteként. (Egy Krisztus születésében, egy pietàban semmi földöntúli nincsen többé. Közismert megfigyelés, hogy a mennybe-menetelt pl. már a kora reneszánsz sem tudja megfesteni, mert már az ő eszközei sem alkalmasak olyasvalaminek az ábrázolására, ami nem történhetett meg az emberrel bárhol és bármikor. Ilyesmit csak addig lehetett meggyőzően ábrázolni, amíg az ábrázolt világ más vonatkozásokban sem volt azonos köznapi, földi világunkkal.) Hanem abban az értelemben is, hogy a festészet egyre inkább tudatosan is vállalja: bármi válhat festői megformálás tárgyává. A „bármi” persze túlzás. S itt a téma oldaláról jutottunk el „a” látvány reprodukciójának elvi lehetetlenségéig: a festészet soha sem bírt el ténylegesen minden témát.

E fejlődés végpontján, a festészeti naturalizmus-impresszionizmus korszakában sem beszélhetünk arról, hogy az ábrázolás mikéntjének a látvány lehető leghívebb megközelítéseként való felfogása ne tartalmazná a társadalmi konszenzus elemét (végezetül még a legnaturalisztikusabb megformálás sem más, mint egy meghatározott, történelmileg keletkezett séma szinte tökéletes kijavítása – Gombrich fogja fel úgy, teljesen jogosan, az ábrázolókézség fejlődését, mint a séma állandó finomítását); az impresszionizmus elleni tiltakozás nemcsak azon alapult, hogy az felrúgta a szépség, a harmónia évszázados, az akadémiák által szentnek és sérthetetlennek ítélt szabályait, hanem azon is, hogy a korabeli nézőben az akadémikus szabályok már a látvány hű ábrázolásának szabályaként fogalmazódtak meg, s ezért az impresszionista festményt nem látta valószerűnek. Ma már mindenki elfogadja, hogy az impresszionista festmény valóban a látvány megközelítése. De ez az elfogadás nem minden alap nélkül való. Azon a meghatározott követelményrendszeren belül, amelyet az ábrázolás nézőpontjával és a festmény terével kapcsolatosan még a reneszánsz állított fel, ez valóban a lehető legtokéletesebb megoldás, s egyben a felbomlás kezdete is.³¹

Ellentmond-e ennek a b) és d) pont alapján szerkesztett konstrukciónak a c) pont megoldása, hogy csak kivételes korszakok törekedtek a látvány reprodukciójára? Bizonyára nem. Biztos, hogy a törekvés léte döntő módon segíti elő a megfelelő eszközök kialakulását, biztos, hogy az eszközök javítására irányuló törekvés felerősíti az igényt az illuzionista festészetre. Abban az értelemben, ahogyan mi a látvány – végül is már „naturalisztikussá” váló – reprodukcióját értelmezzük-felfogjuk, valóban csak kivételes korszakok törekedtek az illúzió megteremtésére, és ez nem mond ellent sem annak, hogy más korok bizonyos értelemben már a látvány reprodukciójának tekinthették azt is, amit mi távolról sem tekintünk annak, sem annak, hogy abban az értelemben, ahogy arra az újkori európai festészet képes volt, nem is voltak képesek illúziót kelteni.

³¹ Az impresszionizmus határ, melyet a maga fejlődéstörténetének irányában kijebbi tolni nem lehet, amilyen sohase lehet túlmenni. (Ld. Fülep: *Magyar művészet*. 114.)

A festészeti stílusváltozások okait keresve abból indultunk ki, hogy egyvalamit biztosan el kell vetnünk: a látásmód – fiziológiai értelemben vett – megváltozását mint a festészettel szemben támasztott követelmények változásának okát. Ezen állításunk mellett – a fenti indokok alapján – tartunk ki továbbra is a leghatározottabban. De vajon a b) és d) pontok diszkussziója után egyértelmű-e, hogy pusztán az ábrázolás követelményei változtak társadalomról társadalomra, korszakról korszakra, s nem változott (a szónak egy szélesebb értelmében) a látásmód is? Nem igaz-e legalább annyi, hogy az emberek, a festészet megformálásmódjainak változásával párhuzamosan, legalábbis másképpen néztek a világra? Változott az ábrázolással szemben támasztott követelmények rendszere, s ennek megfelelően változott maga az ábrázolás. S ahogy változott az ábrázolás, változott a vele szemben támasztott követelmények rendszere, kezdett másképpen látni az ember. Csak a 20. században lehet egy tájat cézanne-inak, Van Gogh-inak látni. Cézanne-ból, Van Goghból vagy a látásunkból következik-e ez? Hogy az ember mindenfajta misztifikációt elkerüljön, feltétlenül hajlamos azt mondani, hogy természetesen egyedül Cézanne-ból és Van Goghból; jött két zseni, s nyomukban, őket nézve és szeretve az ember megtanult másképpen látni. De vajon kevésbé rejtélyes-e ez a válasz, mint a fordítottja: az ember másképpen kezdett látni, s Cézanne, Van Gogh korszakalkotó nagy zsenije éppen abban állott, hogy tudtak az új látásmódnak megfelelően festeni, hogy megszüntették azt az ellentmondást, amely az új látásmód és a régi festészet között fennállott, s amelynek felszámolására már Barbizontól kezdve törekedtek – hiába – a jelentős festők. Az első válaszban az a rejtélyes, hogy miben áll Cézanne és Van Gogh zsenialitása, mi az, ami bennük oly nagy, oly jelentős, hogy nyomukban, utánuk az európai emberiség nem tud már „nélkülük” látni, hogy nem tudja mintegy nem „belelátni” a tájba, a világba az ő válaszaikat. Miért éppen ők tudnak új látásra kényszeríteni, s mi az, ami festészetükben új látásra kényszerít? Abban pedig, hogy a modern festészet kialakulásának ők a két első legnagyobbja, mindenki egyetért, legyen esztétikája „realista” vagy éppenséggel „antirealista”: őket mindenki elfogadja-elismeri. A második válaszban az a rejtélyes, hogy mit jelent egyáltalán a látás megváltozása, amit a két zseni megfogalmazni-kifejezni képes,

mitől következik be a látás megváltozása. Akár az első, aktivisztikusabb, antirealista koncepciót, akár a második, inkább a „visszatükrözésre” állított, realiztikusabb koncepciót választjuk, nehéz és, azt hiszem, mind ez ideig megválaszolatlan kérdésekbe ütközünk.

Az empíriára állított, a „világsszellemben” hinni semmiképpen nem kívánó teoretikus szívesebben választja az első választ. Feltétlenül szeretne élni azzal a sémával, amelyet fentebb b)–d) pontjaink kapcsán vázoltunk: az ember elkezdett rajzolni-festegetni, néhol sikerült valami olyasmit csinálnia, amit elfogadott a látvány reprodukciójaként. Megszerette ezt a sémát, lassan már nem is sémának látta, hanem belelátta a világot. De azért mindig tudott valamit javítani rajta. S minthogy egyrészt nincs olyan séma, amely tökéletes lenne, másrészt nincs olyan sematikus vázlat, amely ne lenne elfogadható ábrázolásként, a festészeti lehetőségek száma végtelen. Nagyon szépen, nagyon igazul mondja el mindezt Karátson Gábor: »„szemünk világát«, mindazt, amire az emberi szem képes, csak az egész festészet együtt képes kifejezni... A festészet sorra megvalósítja a látásban rejlő lehetőségeket.”³² Már-már hajlamosak lennénk arra, hogy ezzel a válasszal meg is elégedjünk, s a továbbiakban elutasítsuk mindenfajta „világsszellemben” hívő, hegelianus típusú racionalizmus túlfeszítettségét. Mert nézzünk szembe vele: a marxi megállapítás az inherens mértékről, az ennek jogos – ha talán bizonyos szempontból le is szűkített – örökségét jelentő lukácsi realizmuskoncepció, Fülep Lajos hite „művészet és világnézet” egységében, Max Raphael egész művészeteoretikusi tevékenységét meghatározó meggyőződése, hogy a látás nem absztrakt, hanem nagyon is konkrét, amit a többi között mind az egyén, mind pedig az adott történelmi korszak kulturális beállítottságai meghatároznak – mindezek nélkülözik azt a magától értetődő természetességet, amely Gombrich kristálytisztá logikájú gondolatmeneteiben, elsősorban az ő elgondolásaira épülő előbbi sémánkban benne rejlött. Gondoljuk át most csupán a marxi aforizmát: „az ember az inherens mértéket tudja alkalmazni”, „ezért a szépség törvényei szerint is alakít”.³³ Mi az az inherens mérték?

³² Karátson: *Miért fest az ember?* 28.

³³ Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Kossuth, Bp., 1962. 50.



Vajon magának a tárgynak, az ember tárgyi objektivációinak funkciójában rejlik benne? Az az agyagkorsó a legszebb, amelyik a víz tárolására és kiöntésére funkcionálisan a legalkalmasabb? Attól a legszebb, hogy a legalkalmasabb? Megszokjuk, hogy azt tekintjük szépnek? Vagy magának a szépségnek van valami platóni ideája, amely a tárgyak arányaiban kifejezésre jut vagy nem jut kifejezésre? A funkcióban benne rejlő mérték adja a szépséget, vagy a szépség törvényei jelentik az inherens mértéket?

Szóltunk már róla, hogy a felvetett kérdés általánosságban megválaszolhatatlan. Mert – nézzük most az eddigiekben kevésbé érintett oldalát a dolognak –, mint Raphael mondja, olyan tárggyal foglalkozunk, amelyik megértő-megközelítésünk számára a maga teljességében nem elérhető. Ha a művészet, ezen belül egy adott művészi korszak, egy művész oeuvre-je, egy mű egyáltalában túlmutat önmagán – ami meggyőződésünk –, akkor is csak túlmutat, „mondanivalója” csak önmaga nyelvén fogalmazható meg. Ha másképpen is meg lehetne fogalmazni, nem lenne „szükség” a művészetre. Ám ha amit mond, csak az ő nyelven mondható el, akkor gyakorlatilag lehetetlen magyarázatot nyújtani a műalkotás és a benne kifejeződő – általa megalkotott, mindegy – világlátás, valamint a kor összefüggésére. A kettő nem írható le azonos nyelven!

A látványhoz való viszony változása – valóban ez jellemzi, mi több, jelenti a festészet „történetét”. De ha akár külön-külön, akár együtt de facto magyarázzák is a stílusváltozást, hogy az emberek más és más korokban mást és mást fogadnak el a látvány reprodukciójaként, hogy vannak korszakok, amikor sem a festők, sem a festészet megrendelői, kedvelői, befogadói nem tartják feladatuknak a látvány reprodukcióját, s vannak olyanok, amelyekben igen, hogy csak kivételes társadalmak voltak képesek a látvány – legalábbis a meghatározott feltételek által körülírt látvány – reprodukciójára, hogy koronként más-más látvány visszaadása volt a festészet feladata, ha a festészet feladatára kérdezzük, akkor tulajdonképpen éppen ezeknek az okozatoknak az okára kérdezzük, éppen azt szeretnénk tudni, miért viszonyul az ember másképpen a látványhoz és annak reprodukciójához. Nem érdemes, értelmes módon tulajdonképpen nem is lehet vitázni azon, hogy az „európai” civilizációnak sikerült –



és csak ennek sikerült – az illuzionista festészet „csúcscsaira” eljutnia, csak ez a festészet tudta a lehetőségek keretei között a „látvány”-t leginkább visszaadni. Nem lehet ezen vitázni akkor sem, ha tudjuk, nem olyan egyértelmű, mit tekintünk a látványnak, és végképp nem egyértelmű, hogy mit tekintünk ezen látvány tökéletes reprodukciójának. Amit ezzel kapcsolatban el lehet, sőt el kell mondani, azt elmondta már a művészeti pszichológia (pontosabban a látásérzékelés és a látásérzet reprodukciójának pszichológiája). Az igazi kérdés, vagy ha nem is igazi, de az esztétikai-történetfilozófiai, hogy miért éppen az európai újkori kultúra törekedett a látvány reprodukciójára. Erre egészen a 19. század végéig egyértelmű választ lehetett adni: azért, mert csak ő volt képes rá. A képesség szülte az igényt, a reneszánsz első sikerei megszedítették a festőket és a festészet rajongóit, elkapta őket a szenvedélyes láz: egészen valóságosat teremteni a vásznon, két dimenzióban visszaadni azt, ami térbeni. *Se non è vero, ben trovato* a Giotto-ról és Cimabue-ról szóló anekdota: azt mesélik, hogy Giotto még Cimabue műhelyében dolgozott, midőn egy napon legyet festett Cimabue valamelyik figurájának orrára. A mester, visszatérve a műhelybe, meglátta a legyet, és több ízben is kísérletet tett rá, hogy elzavarja; csak akkor vette észre a tréfát, amikor a szeme szinte már odaért a festményhez. Pedig ki nézné ma Giotto legyét élőnek? Ma azonban már tudjuk: a látvány tökéletes reprodukciójának képessége és lehetősége távolról sem mindig szüli megvalósításának igényét is. A 20. század festészete igazán mindenre törekszik, csak éppen nem a szó mindennapi értelmében vett látvány visszaadására.

IV. A festészeti illuzionizmus és a polgári világ esztétikai ítélete

A festészeti illuzionizmus egy meghatározott festészettörténeti korszak jellemzője. Olyan korszaké, amelynek „átlagos”, sőt „normális” ízlésítélete csak olyan festészetet, festményt tudott elfogadni, amely sem innen, sem túl nem volt az illuzionizmus határain, olyan korszaké, amelynek szépségeszménye lehetett – helyenként és koronként – igen

változó, de mindig megmaradt a festészeti illuzionizmus keretei között. Az illuzionizmus elfogadása vagy elutasítása, megtűrése vagy kiátkozása éppúgy kezelhető és kezelendő az ízlésítélet-esztétikai ítélet nyújtotta apparátussal, ahogy bármely másik konkrét festészethez, festői oeuvre-höz, egyes festményhez való esztétikai viszony is. Természetes, hogy az „illuzionizmus”-hoz való viszony, lévén ez nem festészeti irány, hanem határ, korlát, amelyet egy hosszú történelmi korszak egyetlen festészeti irányzata, egyetlen festője, egyetlen festménye sem transzcendált, nem jelöl semmiféle konkrét ízlést, semmiféle szépségeszményt. Ahogy az illuzionizmus festői törekvések, „irányzatok” nem transzcendálható kerete a festészet történetének egy meghatározott korszakában, éppúgy a befogadó oldaláról is felfoghatjuk e korszak legkülönbébb festészeti ízléseinek és szépségeszményeinek kereteként. Az, hogy a befogadó – legyen a szépségeszmény kialakításában jelentős szerepet játszó kritikus vagy esztéta, illetve „közönséges”, „átlagos” művészetkedvelő – nem akar, nem tud festményként más alkotást elfogadni, mint amelyik nem transzcendálja az illuzionizmus kereteit, éppúgy pusztá szubjektív ízléskérdés – illetve éppen annyira nem az –, amennyire pusztá szubjektív „ízléskérdés”, illetve mégsem csak az a festői alkotásokhoz, a festészet-hez való viszony általában.

Nem vitatható: van a festészetnek egy olyan korszaka, amelyben fel sem merülhet, hogy jelentős festői alkotásként elfogadjon bárki is egy festményt, amely transzcendálja az illuzionizmus kereteit. Még talán azt is állíthatjuk: e korszak ezt a keretet, határt illetően majdnem olyan mereven elutasító a megelőző korszakok, más társadalmak nem illuzionista művészetével szemben is, ahogy az utóbb említetteket konstituáló ízlés és szépségeszmény sem tudta művészetként elfogadni más társadalmak, más korok művészetét. Talán nem véletlen, hogy az illuzionizmusnak, illetve az azt konstituáló ízlésnek és szépségeszménynek a 19. század második felében bekövetkező bomlásával egyidejűleg kezd az európai típusú művészi ízlés szinte egyetemlegesen elfogadni minden más társadalom, minden más korszak művészetét is, hogy az ízlés kezd most már egyértelműen univerzálissá válni.

Már az illuzionista festészet-ízlés-szépségeszmény is egy lépés afelé, hogy az ember ebben a vonatkozásban is mint a sajátját, mint hozzá



magához tartozót tudjon elfogadni valami olyasmit is, ami nem az ő világának alkotása. Az illuzionizmus ugyanis kétségtelenül keret csupán, amelyen belül a lehetséges megformálásmódok sokkal nagyobb változatosságával találkozunk, mint a megelőző művészetekben. Az illuzionizmus felbomlása: további lépés ebben az irányban, további lépés afelé, hogy egy adott történelmi pillanatban az alkotásmódnak sokkal nagyobb változatossága létezhessen, mint megelőzően, és egyben – ami ezzel bizonyára együtt jár – a festészeti ízlés és szépségeszmény számára – ha nem is követendő példaként – a megelőző korok, más társadalmak művészetének széles (vagy talán teljes) köre váljék elfogadottá, művészi befogadás objektumává. (Az, hogy a művészileg befogadható köre a polgári társadalom kialakulásának pillanatától kezdve mindig szélesebb a jelen művészeteként elfogadhatónál, kétségtelennek tűnik, de kétségtelennek tűnik az is, hogy a két kör párhuzamosan bővül, illetve szűkül. Ezzel a kérdéssel itt nem foglalkozom – részletes történelmi tanulmányokat igényelne –, bár dolgozatom problematikájának megvilágítása szempontjából nem érzem jelentéktelennek.)

Nem képezheti vita tárgyát: korunk festészete túllépett az illuzionizmus határain. Legyen a modern festmény figuratív vagy nonfiguratív, valósítsa meg akármelyik „izmus” törekvéseit, nem lehet kétséges: a korunkban született festmények – igen kevés kivételtől eltekintve – nem kívánnak természeti látványként interpretálhatóak lenni. Lehet egy izmus intellektuális vagy tökéletesen az érzékekre hagyatkozó, amelyik még interpretációként sem tűri a verbalitást, amit létrehoz – a fentebb már vizsgált értelemben –, kapcsolatba hozható ugyan a „természeti” látvánnyal, de sohasem kívánja reprezentálni azt. Vajon a festészetnek ez a tendenciája (amely idestova már száz éve, az impresszionizmus felbomlása óta kibontakozott) válságtermék – ahogy nagyon sokan állítják –, vagy egy új korszak festészete, amelyet természetesen lehet elfogadni vagy elutasítani (tetszik–nemetszik, szép–nem szép; a modern társadalomban ezt a lehetőséget nem lehet kiiktatni többé), de tudomásul kell venni, mint korunk festészetét.

Az eddigi fejtegetések alapján az olvasó bizonyára tudja, hogy a jelen sorok szerzőjének a második alternatíva mellett kell állást foglalnia. Az esztétikai ítélet az ízlésítéleten alapszik, s korunk festészeti ízlése – közel



száz év után ezt nevetséges lenne kétségbe vonni – túllépte az illuzionizmus határait: nem állíthatjuk azt, hogy ennek a száz évnek a festészete kvázi „nem teljesítette a maga feladatát”. Mivel azonban még mindig vannak olyanok, akik számára az illuzionizmus festészete továbbra is – bár elérhetetlen – minta, példakép, még mindig vannak olyanok, akik korunk festészetét válságjelenséggként kezelik (és – kimondva vagy kimondatlanul – csakis azért, mert nem képes többé az illuzionizmus keretei között megoldani a maga feladatát), fel kell tennünk a kérdést, mi szülte az illuzionista festészet igényét, és mi vetett véget neki.

Mielőtt kísérletet tennék rá, hogy választ adjak a feltett kérdésre, kötelességemnek érzem, hogy megindokoljam annak értelmes voltát. A prepolgári művészet vonatkozásában azt az álláspontot képviseltem, hogy nem értelmes a kérdés, hogy miért jellemzik ezek vagy azok a meghatározott stílusjegyek egy meghatározott társadalom festészetét. Azt mondtam, hogy bár bizonyára le lehetne vezetni az összes stílusjegyeket a korszak legkülönbözőbb adottságaiból, ez a levezetés mégis irreleváns lenne azzal a visszavonhatatlan ténnyel szemben, hogy az adott művészet az adott társadalomhoz kapcsolódik – a társadalom tagjainak szemében éppen úgy, mint késői korok műélvezői számára. Mi értelme lehetne tehát éppen az illuzionizmus és polgári világ kapcsolatának vonatkozásában többet mondani annál, mint hogy immár visszavonhatatlanul összefüggenek, és éppen ezért ebből a szempontból tökéletesen irreleváns, hogy mi szülte eredetileg az illuzionizmus igényét? Több tényező is szól a kérdés fontossága mellett:

1. Az illuzionizmus csupán keret, amelyen belül a stílusok és irányzatok számtalan variációja létezett. Amint azt még az első részben elemeztük, e kereten belül a polgári festészet éppen arra törekedett, hogy szinte mindennap valami újat alkosson. Miért nem bomlasztotta fel a mindig újat alkotni akarás magát a keretet is, illetve miért egyszerre, robbanásszerűen bomlasztotta fel?

2. Az illuzionizmus nem zárt társadalmak művészete, művészetének kerete. Az évszázadokon vagy évezredekken át mindig azonos formában reprodukálódó társadalmak, mondhatni, természetsszerűen reprodukálták a maguk művészetét is; tudatukban ők maguk, saját társadalmuk és művészetük megbonthatatlan egészet alkotott. A polgár azonban le-

szakadt a közösség köldökzsinórjáról! Számára sohasem volt természetes, hogy ami egyszer van, az ne lehessen másképp (hacsak nem a kereteket illetően – hogy egy kicsit elébe szaladjak a válasznak –, éppen azokat a kereteket illetően, amelyek biztosítják a számára a leszakadás lehetőségét úgy, hogy mégis életben maradjon!).

3. E korszak reflektált tudatának distanciált viszonya van önmagához. A művészet vonatkozásában éppen úgy, mint minden más vonatkozásban is, mindig próbálja megindokolni, hogy amit tesz, azt jól teszi; próbálja kétségbe vonni saját tevékenységét, hogy a kétség legyőzésén keresztül még inkább megbizonyosodjék a maga igazában. Miért van az, hogy e korszak esztétikája számára (hogy a modern értelemben vett esztétika egyáltalában van, az ennek a reflexiónak a következménye) fel sem merül a kérdés: a festészet túlléphetné az illuzionizmus kereteit; mondhatnánk úgy is: miért választ el egymástól egyértelműen dekorumot és képzőművészeti ábrázolást?

Mi szülte hát az illuzionista festészet igényét, és mi vetett véget neki?

Meggyőződésem, hogy a polgári világ festészete éppen úgy szimbiózisban él egy világnézettel, egy alapvető attitűddel, beállítottsággal, ahogy megelőző korok, más társadalmak művészete, de talán egyedül e korszakra jellemző, hogy művészete elválaszthatatlan egész világlátásának tartalmától. Az a világnézet, beállítottság, attitűd pedig, amely a festészeti illuzionizmus szülője volt, nem más, mint a polgári racionalizmus; az a világnézet, világlátás, amely a tudományt is szüli. Világunk szilárd és körülhatárolható, mozgásukban szigorúan objektív törvényszerűségek meghatározta tárgyak világa. Ezt a világot, a természet látható világát, a benne, mögötte, de tőle nem függetlenül létező törvényszerűségeket kell megismernünk ahhoz, hogy a lehető legszabadabban tudjuk élni életünket: szabadságunk nem más, mint a látható világ láthatatlan törvényeinek a megismerése. A művészetnek (azon belül a festészetnek is) éppen úgy a világ megismerése, a látvány esetlegességében jelen lévő lényeginek a feltárása a feladata, mint a tudománynak. Eszközök természetesen eltérnek egymástól, de feladatuk azonos.

A megismerés természetesen nem teheti biztos talajjá, meghódított tereppé a világ egészét; mindig lesz a látható világban, amiről tudjuk, hogy fenyeget bennünket. De mégis – s itt a megismerni képes autonóm

ember lehetősége – szűkebb környezetét maradéktalanul meghódíthatja a maga számára, tökéletesen megismerheti, s ezért teljes biztonsággal mozoghat benne.

Nem véletlenül vagy mellékesen használtam a megkísérelt összefoglalásban a szabadság szót. Meggyőződésem, hogy ennek az ideológiának a keretei között csak addig lehetett jelentős műalkotásokat létrehozni, amíg valóban élt benne a hit, hogy a megismerés maga a szabadság. Amint ez a hit elvész, amint a tárgyak kész és lezárt világa emberidegenné válik (emberidegenné válik magának az embernek a terméke is: elidegenedik tőle), amint a polgári ideológia megvalósíthatatlannak érzi saját szabadságeszményét, hazugságnak azt, hogy a determináltság szabadság, nem is hozhat létre többé nagy művészetet. Mert a „polgárságnak vagy le kellett mondani erről az ideológiáról, vagy mint ellenkező cselekvések leplezőjét kellett használnia. Az első esetben teljes eszmenélküliség, erkölcsi fertő jött létre, mert a polgárság a termelésben elfoglalt helyzeténél fogva képtelen volt más ideológiát létrehozni, mint az egyéni szabadságét. A másik esetben a belső hazugság erkölcsi csődje előtt állott a polgárság: szakadatlanul ideológiája ellen volt kénytelen cselekedni.”³⁴

Az illuzionizmus festészetét a polgári ideológia szüli. Nemcsak ideológusok és esztéták – festők is így látják. Karátson Gábor szép megfogalmazását idézem: „A centrális perspektíva üvegdoboza ... voltaképp a polgárság világnézetét fejezte ki, a polgársággal egy időben is jött létre. Olyan volt, mint a zárt, biztos szoba ... A kinti természeti világ bizonytalanságával szemben a polgár számára ez volt az ismerős centrális perspektíva szobája.”³⁵ Karátson nagyon plasztikusan fejezi ki azt, ami egy Van Eyck gondolata lehetett, amikor megfestette *Az Arnolfini házaspárt*. Az a kis világ, amelyben a két ember áll, tökéletesen ismert (tükör!), ha nem is mutat túl magán – belül szabadon mozog az ember.

Mindez azonban az ideológia, a világnézet, amelyik magát az illuzionizmust szüli. A polgári ideológia (amelynek klasszikus korszakára mindenképpen az jellemző, hogy legellentétesebb variánsainak meg-

³⁴ Lukács György: *Régi kultúra és új kultúra*. In: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Bp., 1971. 36.

³⁵ Karátson: *Miért fest az ember?* 28.



fogalmazói is egyetértenek benne: a világ adott – mindegy, hogy milyen formában –, s ebben az adott világban mozogni megtanulni – ez a szabadság) kereteket ad, amelyeket a korszak festészetének tudomásul kell vennie (emlékezzünk rá: az illuzionizmust magát is keretként fogalmaztuk meg). A keret adta lehetőségek művészi kihasználása az illuzionistaként leírható festmények számos, egymástól alapvetően különböző stílusának ad lehetőséget. Mindazoknál, akik úgy akartak festeni, hogy a kép természeti látványként interpretálható legyen, jelen van egy közös meggyőződés (a festészet feladatának e keretek közé szorítása is momentuma ennek a meggyőződésnek); e közös meggyőződés azonban a világlátás legkülönbözőbb formáit foghatja mintegy körül, a legkülönbözőbb festői stílusokat hagyhatja kibontakozni.

Az illuzionizmusban mint keretben tehát a polgári világnézet – a közösség köldökszínórjáról leszakadt ember világnézete –, a különböző illuzionista stílusokban az e világnézet kereteit hol tudomásul vevő és azokat – immár nem verbálisan körülírhatóan vagy legalábbis nem minden tekintetben verbálisan körülírhatóan – kitöltő, hol bizonyos vonatkozásokban vele szembekerülő világlátás ölt testet, nyer formát. Az a szépség és harmónia, amely az illuzionista festészet keretei között, annak kezdetein keletkezett – különböző – stílusokban jelen van, nyilvánvalóan azt mutatja, hogy a korszak, a korszak festőinek konkrét világlátása harmonikusan illeszkedik bele a polgári világnézet kereteibe, teljes összhangban van azzal. Bizonyítja, hogy determináció és szabadság bizonyos értelemben még valóban nem ellentétesek.³⁶ Amint a polgári világnézet illúziója lelepleződőben van, a látható világ számunkra harmonikus szépségű ábrázolása nem valósítható meg többé. (Utolsó, de ma már egyre inkább problematikusnak tűnő realizációja: Leonardo festészete.) Pontosabban: a harmonikus ábrázolásra törekvés hazugságnak bizonyul (akadémizmus az egyik oldalon, giccs a másikon). Széppé formálni (a megformálást szépként elfogadni) egyre inkább, egyre határozottabban csak a harmónia megbontásának eszközével lehetséges (gondoljunk Mi-

³⁶ Minthogy – Heller Ágnes kifejezése – szabadság nincs, csak szabadságok vannak, továbbá az is evidens, hogy a szabadság – minden formájában-fajtájában – nem állapot, hanem folyamat, semmiképpen sem abszurd determináció és szabadság összeegyeztetése. E filozófiai problémának az elemzésére itt nem térhetünk ki.



chelangelótól, Tintoretótól és Rembrandttól kezdve valamennyi nagy művészre, mindazokra, akiket a progresszív világlátás ma valóban nagy művészekként képes elfogadni). Egyre inkább kialakul az az életérzés, világlátás, amely már képtelenségnek érzi a látható világ formáinak közvetlen elfogadását, tudomásulvételét. Igen érdekes azonban, hogy a látványyszerű festészet felbomlásának útja milyen kerülő utakon valósul meg: a 19. század festészete elfogadhatatlannak érzi a festményre erőltetett harmóniát, az akadémikus festészet szabályait. De az első kísérlet a látvány el nem fogadására a „megszervezetlen” látvány visszaadása, az illuzionizmus végletekig vitelének kísérlete – az a törekvés, hogy a festmény immár ne csak látványként legyen interpretálható, hanem tényleg a látványt adja vissza: a naturalizmus-impresszionizmus kísérlete. Aki gondolatmenetünkbe bele tud helyezkedni, nem fogja elfogadhatatlannak tartani: a naturalizmusban, impresszionizmusban valamiféle olyan világlátás talál formára, amely közvetlenül még nem került ellentétbe a megismerés = szabadság világnézetével, de a polgári élet szűkös tárgyi világát nem képes már a szabadság realizációjának világaként elfogadni. Ábrázol (minden formai kötöttséget levetve egyre „szabadabban” ábrázol), de nem akar vagy nem tud már „állást foglalni” – és így végül egyértelműen ideologikussá lesz. A naturalizmus szenvedélyes törekvésében, hogy meg ne hamisítsa a világot (ne valamiféle olyan hazug hitet terjesztessen, amely akár az akadémizmusban, akár a már születőben lévő giccsben jelen van), végképp felszámolja önmagát mint művészetet. Fiedlert idézem: „Hatalmas felbuzdulása mindazzal szemben, amit a múlt világnézetében hazugnak, leplezésnek, az igazság megszipításának bélyegez, nem védi meg őt magát attól, hogy maga is a valóság képének tekintsen valamit, ami végezetül is csak a valóság meghamisítása.”³⁷ Azt, hogy a valóság meghamisítása lenne, nem hiszem. De éppen az illuzionista művészet lehetőségeinek maximális realizációjában, a látvány lehető leghívebb reprodukciójában olyan egyértelmű viszony „fogalmazódik meg” a valósághoz, amely végül is egy és csak egy világlátás számára ad fogódzót, a teljesen passzív állást nem foglalás számára.

³⁷ Conrad Fiedler: *Moderner Naturalismus und Künstlerische Wahrheit*. In: *Schriften über Kunst*. Leipzig, 1896. 167.

Furcsa a naturalizmus történelmi sorsa. Valószínűleg sokan lesznek még ma is, akik bizonyos kétkedéssel, esetleg a leghatározottabb tiltakozással veszik tudomásul, hogy az impresszionizmust egyértelműen a naturalizmushoz sorolom. Akik számára – most nem technikai részletekről beszélek – az impresszionizmus éppen valami gyökeresen újat hoz a naturalizmussal szemben. A művészetkedvelők egyre jelentősebb tábora érzi azonban ma már – kiváló szakértőkkel együtt –, hogy az, amit „modernnek” nevezünk, az a festészet, amely a fenti értelemben vett illuzionizmussal elsőként szakít, nem az impresszionizmus, hanem pontosan azoknak a festészete, akik már az impresszionizmussal is szakítanak, mindenekelőtt Cézanne-é, Van Goghé és talán Gauguiné és Seurat-é.³⁸ Kétségtelen, hogy az impresszionizmust sokáig általában úgy tartották számon, mint a modern művészet kezdetét; s ha már tudjuk (a jelentős esztéták, pl. Fülep már a század elején tudták), hogy ez nem igaz, hogy az impresszionizmus nem kezdet, hanem vég, az illuzionizmus korszakának vége, ez nem változtat azon, hogy mint ilyen valóban új művészetet iniciált.

Az illuzionizmus beteljesedése és bomlása egy „technikai” lehetőség maximálisan lehetséges realizációja és ezzel kimerülése. De nem a pusztán technicitás értelmében. Igaz, bizonyos vonatkozásban már nem lehetett „újat” kihozni az illuzionista festészetből, mással kellett próbálkoznia. De a szükséglet, hogy újat hozzanak ki belőle, a szükséglet, hogy túllépjenek rajta, mégsem a festészet belső technikai fejlődésének eredménye: az illuzionizmus beteljesülése és egyértelművé válása tette szinte kézzelfoghatóan érezhetővé a festészet vonalán is azt, ami persze a 19. századi európai társadalomban ezer más területen is érezhető volt: a polgári világnézet nem lehet kerete többé a világhoz való progresszív viszonynak, valamiféle progresszív világlátásnak. (Egyetlen pillanatig sem szeretném állítani, hogy az új formák, ezeknek szinte végtelen sokfélesége valami misztikus módon megvalósult inkarnációja lenne a polgári világot tagadó eszméknek. Ám az eddigi fejtegetésemet követő olvasó tudja: ahhoz, hogy a festészeti illuzionizmus felrúgásában egy ilyen új attitűd kifeje-

³⁸ Szeretném felhívni az olvasó figyelmét Pierre Francastel erre vonatkozó igen meggyőző tanulmányára: *Egy plasztikai tér lerombolása*. In: *Művészet és társadalom*. (Válogatott tanulmányok). Gondolat, Bp., 1972.

zódjék, nincs is szükség semmiféle ilyen misztikus inkarnációra. Hiszen művész és befogadó együtt konstituálják a festészetet.)

De éppen ezért nem lehet a modern művészetet válságként felfogni. Idestova száz éve az „izmusok” uralják a festészetet. A polgári világnézet válságát tükröznék? Fel lehet fogni ezt a száz évet úgy, hogy a festészet nem találja a maga kifejezési eszközeit? Nem tudom úgy felfogni. A polgári világnézet válsága nem az illuzionizmus felbomlásztásában, hanem abban jelentkezett, hogy a polgári világnézettel adekvát festői keret, az illuzionizmus „kimerült”, nem adott többé lehetőséget művészi elképzelések realizálására. A „posztilluzionizmus” (s ezen értsünk figuratívát és absztraktat, ilyen „izmust” és olyan „izmust” egyaránt) új, a polgári világnézet keretein legalábbis túllépni kívánó, a polgári világ kereteit többé nem toleráló világlátást, világlátásokat „fogalmaz meg”, juttat kifejezésre és teremt. Mindabból, amit elmondottunk, világos: nem csak nem tudom, nem is akarom megmagyarázni ezek konkrét „tartalmát”, verbális „mondanivalóját”. De bizonyos, hogy ez a festészet új világlátást követel és teremt. Minden irányzatában és minden megnyilvánulásában? Természetesen nem. De miért pont a modern festészet ne hozhatna, ne hozna létre rossz, ideologikus alkotásokat és irányzatokat?

Ha azonban Pierre Francastel – akivel különben tökéletesen egyetértek abban, hogy a festészet „nyelvének” verbális nyelvre való lefordítási kísérlete a verbalitás bűvöletében élő európai újkor előítélete – munkásságával azt sugallja, hogy az új, a modern, a „posztilluzionista” festészet megszületése egyben egy új társadalom megszületéséről ad hírt a maga nyelvén, akkor ezzel a leghatározottabban vitába kell szállnom. A művészet „nyelve” nem a társadalom egészéről beszél. A művészet az azt befogadó és alkotó ember viszonyát fejezi ki a világhoz (hogy ez a viszony része magának a világnak, azt egy pillanatig sem tagadom). Ha századunkban a festők nem tudnak többé úgy festeni, ahogy az elmúlt évszázadok festői festettek, ha felrúgták az illuzionizmus mint keret kötöttségeit, az csupán azt „mondja”, hogy korunk szellemi elitje – így vagy úgy, de – világlátásában már nem tud, nem képes vagy legalábbis szégyell alkalmazkodni a polgári világnézet kereteihez. De ne hunyjuk be a szemünket: valóban csak egy szellemi elitről van szó. Hisz – elmentetben a közösségi társadalmakkal, ahol a művészet, a festészet is az

egész társadalom ügye és „nyelve” volt – a polgári világra éppen az jellemző, hogy az „igazi” művészet egy kis réteg privát ügyévé lett. A polgári világ átlagembere nem él a művészettel, legfeljebb valami rossz művészetpótlékot „konzumál”. És a festészetben ez a tucatáru többnyire ma is „illuzionista”! A világlátás átalakulása valóban jelzése, vagy jelzése lehet a világ átalakulásának. Ám – ha csak a festészetet nézzük, akkor is világos – korunk átlagemberének világlátása vajmi kevésbé alakult át. Vegyünk tudomásul még valamit: az átlagos képességű és átlagos körülmények között felnövő egyed, a majdan a partikularitása köré rendezett életet élő gyerek világlátását alakító látványkörnyezetet a festészeti giccs legkülönbözőbb formái képezik. A gyerekeket a világ minden részén olyan tankönyvekből tanítják, amelynek rajzai világnézeti tartalmuktól, „mondanivalójuktól” függetlenül a polgári világszemléletet sugallják.

A festészet átalakulása nem jelenti a világ átalakulását. Ebben csak az hihet, aki túlságosan közvetlen egységet tételez technika és művészet között. Amikor Francastel az ellen hadakozik – bizonyos értelemben joggal –, hogy a festészetet s általában a művészetet az eszmék megnyilatkozásának tekintik (joggal, mert a művészet platonizáló felfogása valóban lehetetlenné teszi, hogy megértően közeledjünk a magunk elképzeléseitől idegen művészethez, valóban lehetetlenné teszi, hogy a nagy reneszánsz szépség kedvelői elfogadják pl. A modern művészetet), akkor megfélemlít valamiről. Arról, hogy az eszme két dolgot jelent: jelenti a történelem felett, az ember felett lebegő transzcendens ideákat, de jelenti azt a konkrét eszmét is, amely jelen van a konkrét ember konkrét magatartásában. S ha a festészetnek ahhoz köze sincs – akkor nem több, mint pusztá játék, hobbi.

A modern festészetben persze – legalábbis legtöbb megnyilatkozásában – több a játékosság, mint az illuzionizmus festészetében. Éppen ez a játékosság hozza, hozta most létre, hogy dekorativitás és ábrázolás ismét nem választhatók el egymástól (amiért is a festészet küldetését valami komoly „mondanivalóban” látók sokszor és sokáig viszolyogtak a moderntól): de ez a játékosság nem pusztá játék. Az objektum, amely sokszor talán tényleg a festő játékos teremtő kedvének szülötte, szépet „akar” és szépet is tud nyújtani: egy új, ma még csak csírájában létező közösségnek.

KÖTÉS ÉS OLDÁS

KARL KORSCH: MARXISMUS UND PHILOSOPHIE³⁹

Mindazokban, akik a marxista filozófiát az elmúlt évtizedekben általánosan elfogadottá vált és hivatalos állásponttá lett ún. „terjedelmi” felfogással azonosítják – mely szerint a marxista filozófia nem más, mint a valóság legáltalánosabb törvényszerűségeinek tudománya –, az ettől az állásponttól eltérő, a filozófia funkcióját másképpen értelmező felfogások úgy tűnhetnek fel, mint a marxista filozófiát, annak lényegét támadó elgondolások. Ez a látszat azonban csak abban az esetben jöhet létre, illetve szilárdulhat előítéletté, ha nem tisztázzuk azokat a történelmi körülményeket, melyek között a „terjedelmi” felfogás létrejött, s a történelmi dokumentumokra utalva nem mutatjuk meg azt, hogy a hivatalossá lett álláspont a lenini korszakban nem hogy nem volt magátólértetődőség a kommunista teoretikusok szemében, hanem mai formájában még tulajdonképpen nem is létezett.

Korsch *Marxizmus és filozófiája*, ha nem is a legfontosabb dokumetuma annak az irányzatnak, amelyik mind a revizionizmussal és a II. Internacionálé ún. ortodox marxizmusával, mind pedig a kialakulóban

³⁹ Hrsg. und eingeleitet von E. Gerlach, Politische Texte. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt, Europa Verlag, Wien, 1966. A kötet a következő Korsch-írásokat tartalmazza: *Der gegenwärtige Stand des Problems „Marxismus und Philosophie”* (1929); *Marxismus und Philosophie* (1923); *Der Standpunkt der Materialistischen Geschichtsauffassung* (1922); *Die Marxsche Dialektik* (1923); *Über materialistische Dialektik* (1924). Erich Gerlach előszava alapos filológiai munkára épül, de nem kritikai, csupán tájékoztató jellegű.

levő „terjedelmi” felfogással szemben a marxista filozófia aktivitásmozzanatára, elmélet és gyakorlat egységére helyezi a súlyt (Gramsci és Lukács munkáit elméletileg mindenképpen jelentősebbeknek kell tekintenünk), mégis talán legkarakterisztikusabb és legközérthetőbb formában fogalmazza meg azokat a legfőbb vitaproblémákat, amelyekben az első világháborút követő évek forradalmi fellendülésének, mindenekelőtt természetesen az Októberi Forradalomnak a gyakorlati tapasztalatait általánosítva, ez az irányzat szembeszegül az ún. „Marx-ortodoxiával” (Mehring, Kautsky stb.) és egyben mindazokkal, akik a forradalmi proletármozgalom számára bármiféle filozófiai álláspont szükségességét vagy relevanciáját tagadják. Korsch munkája ugyanis a vita szempontjából legalapvetőbb kérdésre koncentrál: arra a kérdésre; *mi a viszony a proletárforradalom gyakorlata és a marxista filozófia között.*

Korsch kiindulópontja a mozgalom korabeli teoretikusainak, de egyben a korabeli polgári „marxológusok” azon álláspontjának kritikája, mely szerint a marxizmus elmélete nemhogy nem épül egy meghatározott filozófiai álláspontra, hanem egyenesen mindenféle filozófia tagadását jelenti. E tekintetben a korszak teoretikusai közül főként azok képeztek kivételt, akik – legtöbbször *éppen mert nem* tekintették magukat ortodox marxistáknak –, a marxizmusnak ezt az állítólagos filozófiamentességét megszüntetni kívánván, a marxista materialista történelemfelfogást valamiféle polgári filozófiai állásponttal szerették volna megalapozni, legyen az a kantianizmus vagy a machizmus (a kantianus „marxizmus” mindenekelőtt az ausztromarxisták között volt divatos, legjelentősebb képviselője Max Adler, a machista „marxizmus” pedig – mint Lenin *Empíriokriticizmusából* ismeretes – elsősorban az oroszoknál). Korsch világosan látja, hogy mindenekelőtt a marxizmus bal szárnyán (Leninnél és Luxemburnál) jelenik meg az a felismerés, hogy a marxizmus nem jelenti a filozófia tagadását általában, hanem csak a *polgári filozófia tagadását, de az utóbbit mindenképpen.* Hogy a marxista elméletnek *bármiféle* polgári filozófiára történő alapozása hová vezet, azt éppen Leninre hivatkozva állapítja meg, a machista „marxisták” vonatkozásában: „Azt az utat, amelyre a machista-marxizmus a maga követőit szükségképpen el kell hogy vezesse (és legtöbbjüket azóta már

el is vezette), Lenin már 1908-ban világosan kimutatta az empiriokriticismussal folytatott vitájában.⁴⁰ Hogy ez a felismerés a balszárnyon jelenik meg, azt Korsch nem tekinti véletlennek. A marxizmus filozófiai tartalmának, mondanivalójának az elhomályosítását ui. egyértelműen magának a gyakorlati mozgalomnak a reformizmusával, a forradalmi célkitűzésektől való elfordulásával hozza összefüggésbe. Álláspontja szerint a valóban forradalmi elmélet, a valóban forradalmi filozófia csak a valóságos forradalmi mozgalom részeként, mozzanataként létezhet, amint keletkezését is a forradalmi munkásmozgalom keletkezéséből kell levezetnünk: „A marxista elmélet keletkezése hegeli–marxi nyelven szólva, csak a valóságos proletár osztálymozgalom keletkezésének »másik oldala«; csak a két oldal együttesen képezi, a történelmi folyamat totalitását.”⁴¹

Mindebben Korschnak véleményem szerint igaza, van, ennek ellenére problematikusnak tekintem a marxizmus fejlődésének azt a korszakolását, amelyet, állítólag éppen a munkásmozgalom gyakorlati fejlődésére alapozottan, brosúrájában nyújt. Az első korszakot az 1848-as forradalmi hullám lezárulásával, illetve ennek teoretikus általánosításával (Marx: *Louis Bonaparte brumaire 18-ája*) zárja. A második korszak a forradalmi munkásmozgalomnak a századfordulón bekövetkező új fellendülésével fejeződik be, hogy átadja helyét annak a korszaknak, amelyik még brosúrájának megírásakor (1923) is tart. Minthogy szerinte valóban forradalmi elmélet csak mint a valóságos forradalmi gyakorlat része lehetséges, a múlt század második felének forradalmi apály-korszakában magának a marxi–engelsi elméletnek is át kellett alakulnia⁴², ami azonban *akkori álláspontja* szerint nem jelenti azt, hogy maga a klasszikusok által képviselt elmélet megszűnt volna forradalmi elmélet lenni: „Marx és Engels marxizmusa a maga továbbfejlesztett megjelenési formájában – mint tudományos szocializmus – is megmarad átfogó egésznek, a társadalmi forradalom elméletének. A változás csak abban áll, hogy a későbbi fázisban ezen egésznek a különböző alkotóelemei – az ökonómia, a politika és az ideológia –, a tudományos

⁴⁰ Korsch: *Marxismus und Philosophie*. 77.

⁴¹ Uo. 87.

⁴² Ld. uo. 99.

elmélet és a társadalmi praxis, távolabbra kerülnek egymástól.”⁴³ Ha Korsch következetesen ragaszkodnék elmélet és gyakorlat – mint később látni fogjuk – *mereven értelmezett* egységéhez, akkor 1848-cal radikális fordulatot kellene tételeznie magának a marxi elméletnek a fejlődésében is. A brosúra megírásakor azonban még azt állítja, hogy csak *Marx és Engels követőinél* megy végbe az a folyamat, amelynek során a tudományos szocializmus *tisztán tudományos* elméletek összességévé válik, anélkül, hogy közvetlen kapcsolatban lenne az osztályharc politikai vagy bármely más formájával.⁴⁴ Korsch igen meggyőzően bírálja a marxista elmélet ilyen megjelenési formáit, azt, ahogyan a II. Internacionálé marxista teoretikusainál mind az elmélet, mind a marxizmus politikai gyakorlata „értékmentessé”, objektívvá lesz; ahogyan elválik egymástól a marxizmus *tudományos igazságának* felismerése és annak gyakorlati alkalmazása; ahogyan megbomlik objektum és szubjektum materialista dialektikus azonossága, melynek eredményeként ez a „marxizmus” nemhogy a Marx előtti, hanem a német klasszikus idealizmus előtti szintre esik vissza.⁴⁵ Tökéletesen helyesen mutat rá Korsch arra, hogy míg a revizionistáknál (Bernstein és követői) a marxi elmélet forradalmiságáról való lemondás közvetlenül megfelel gyakorlati politikájuknak, addig az ún. „ortodoxoknál” a forradalmi elmélet transzcendens tudományos-objektív igazsággá alakulása felel meg annak, ahogyan politikai gyakorlatukban maga a forradalmi átalakulás transzcendens jövővé lett.

A harmadik korszak fejlődését úgy jellemzi, mint visszatérést a marxizmus eredeti forradalmiságához, és egyben tartalmának valóságos továbbfejlesztését.⁴⁶ Ez a visszatérés-továbbfejlesztés egyszersmind azt is jelenti – s ez képezi brosúrája alapvető mondanivalóját –, hogy helyesen értelmezzük a marxizmusnak a filozófiához való viszonyát. Marxnak és Engelsnek a filozófiát tagadó nézeteit (tettek ilyen értelmű kijelenté-

⁴³ Uo. 100.

⁴⁴ Ld. uo. 101. Korsch korszakolása különben annyiban is problematikus, hogy a 48-as forradalmak bukása nem elsősorban a munkásmozgalomban, hanem mindenekelőtt a burzsoázia magatartásában hozott alapvető változást.

⁴⁵ Ld. uo. Hilferding-kritika, 101–102.

⁴⁶ Uo. 110.

seket mindkét korszakukban, az letagadhatatlan) nem értelmezhetjük úgy, hogy közömbösek lettek volna a filozófiai állásponttal szemben. „Háromfélék az okok, amiért a filozófiai álláspont meghaladásáról beszélhetünk: 1. az az elméleti álláspont, amelyre Marx helyezkedett, nem csupán egyoldalú ellentétben áll minden eddigi német filozófia konzekvenciáival, hanem mindenoldalú ellentétben annak előfeltevéseivel...; 2. nem pusztán a filozófiával áll ellentétben, amelyik csak a feje, eszmei kiegészülése a fennálló világnak, hanem ezen világ totalitásával; 3. mindenekelőtt azonban ez az ellentét nem pusztán elméleti, hanem gyakorlati-tevékeny.”⁴⁷ A filozófia tagadása tehát semmiképpen sem a pusztán ideológiaként (hamis tudatként) létező filozófia tagadása valamiféle tisztán tudományos, „objektív” tudat javára, hanem minden eddigi filozófia (idealizmus és materializmus) előfeltevéseinek (polgári társadalom és ennek megfelelően az elvont egyén) és a filozófia pusztán magyarázó attitűdjének a tagadása a világot megváltoztató proletárforradalmiság javára. „A valóságos ellentét Marx tudományos szocializmusa és valamennyi polgári filozófia és *tudomány* között egyedül azon alapszik, hogy ez a tudományos szocializmus egy forradalmi folyamatnak az elméleti kifejeződése, amelyik ezeknek a polgári filozófiáknak és *tudományoknak* a teljes megszüntetésével, egyszersmind azonban azoknak az anyagi viszonyoknak a megszüntetésével is fog végződni, amelyek ezekben a filozófiákban és *tudományokban* találták meg a maguk ideológiai kifejeződését.”⁴⁸

A marxizmusnak a filozófiához való ilyen viszonya következik a tudat és a lét viszonyára vonatkozó, minden eddigi idealizmus és materializmus kiindulópontját tagadó álláspontjából, abból, hogy a marxizmus számára a tudat (a mindennapi, a tudományos, és a filozófiai tudat egyaránt) sem nem üres elmeszülemény, sem nem valamiféle önállótlan pusztá „visszatükrözése” a tulajdonképpen egyedül valóságos anyagi fejlődésfolyamatoknak. A *tudat* – a tudományos és a filozófiai tudat is – *reális alkotóeleme a fennálló valóságnak*. A klasszikus polgári politikai gazdaságtan és a polgári filozófia a polgári társadalom funkci-

⁴⁷ Uo. 114.

⁴⁸ Uo. 109.

onálásának éppúgy mozzanatát alkotja, mint az érintkezési (tulajdon-) viszonyok, és mint a felépítmény olyan materiális elemei, mint az állam és a többi intézmények. „A marxi-engelsi materializmus nem absztrakt-naturalisztikus, hanem dialektikus és ezért egyedüli tudományos módszere számára mind a tudomány előtti és tudományon kívüli, mind pedig a tudományos tudat a természeti és mindenekelőtt a történelmi és társadalmi világgal nem pusztán önállóan szemben áll, hanem mint reális, valóságos, »bár szellemi ideális« része ennek a természeti és történelmi-társadalmi világnak, benne rejlik magában ebben a világban.”⁴⁹

A történelmi-társadalmi tudatnak ez az értelmezése teszi csak érthetővé elmélet és gyakorlat egységét a marxizmusban; minthogy egy meghatározott történelmi-társadalmi formáció tudata része magának ennek a formációnak, *a fennálló valóságosnak a forradalmi átalakítása csak az elméleti és gyakorlati oldal teljes egységében mehet végbe*. Az emberek közötti anyagi viszonyok átalakítása egyben – és az előbbtől elválaszthatatlanul – a társadalom tudatának átalakítását is kell, hogy jelentse. Teljesen hibás értelmezése Marx elgondolásainak, „ha azt gondolják, hogy... A gyakorlati kritika egyszerűen az elméleti helyére lép. Nem az »emberi gyakorlatban« egyedül, hanem csak »az emberi gyakorlatban és e gyakorlat megértésében« rejlik a dialektikus materialista Marx számára a racionális megoldása mindazoknak a misztériumoknak, melyek »az elméletet miszticizmusra indítják«.”⁵⁰ Ilyen módon az ideológia kritikája éppen úgy, mint a politikai gazdaságtan bírálata (a kettő Marxnál egységet alkot; nem igaz az, hogy míg az ifjú Marx számára az ideológia filozófiai kritikája, addig a késői Marx számára a politikai gazdaságtan kritikája képezte az elméleti feladatot! Gondoljuk meg, hogy ezt Korsch a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* nem-ismeretében állapította meg!),⁵¹ nem olyan önálló elméleti feladat, amelyik pusztán elősegíti kibontakozni a proletár osztályharc gyakorlati folyamatát, hanem magának ennek a folyamatnak egyik legfontosabb alkotóeleme.

Maga a *Marxizmus és filozófia* lényegében az eddig ismertetett gondolatmenetet tartalmazza, a húszas évek azon marxista filozófiái irány-

⁴⁹ Uo. 131.

⁵⁰ Uo. 132–133.

⁵¹ Ld. uo. 140.

zatának közös alap gondolatát, amelyet Gramsci nyomán a „gyakorlat filozófiájának” nevezhetünk. A marxi filozófiának ez az értelmezése, amely a *lenini politikai gyakorlat teoretikus megfogalmazásának tekinthető*, nemcsak a II. Internacionálé filozófiaellenes, szcientikus teoretikus álláspontjának mond ellent, hanem a kommunista mozgalomban a húszas évek végétől–harmincas évek elejétől fokozatosan egyeduralkodóvá váló filozófiai álláspontnak is, annak az álláspontnak, melynek első átfogóbb jellegű teoretikus igényű megfogalmazása Buharin *Történelmi materializmusa*.⁵²

Mindazok, akik a ma folyó filozófiai vitákban a Buharin ihlette Sztálin-féle „terjedelmi” felfogással szemben a „gyakorlat filozófiájának” álláspontjára helyezkednek – magam is ezek közé tartozom –, Korsch *Marxizmus és filozófiájának* fenti alap gondolatát elfogadják, ha tudatában vannak is annak, hogy e mű számos alapvetően fontos, és semmiképpen sem pusztán részletkérdésnek tekinthető momentumot nyitva hagy, s nemcsak nyitva hagy, hanem már – ha igen kevésbé határozott formában is – jelzi is olyan megoldásukat, amellyel a „gyakorlat filozófiájának” hívei közül távolról sem mindenki ért egyet. A magam részéről ugyan hibásnak tartom, pontosabban nem fogadom el azt a kritikai vonalat, amelyen a terjedelmi felfogás hívei – lényegében a szociáldemokrata kritikával egybehangzóan⁵³ – Korsch brosúráját bírálták, számos vonatkozásban azonban elhibázottnak tartom azt az álláspontot is, amelyről Korsch a recenzióm tárgyát képező kötetben is közölt a „*Marxizmus és filozófia*” problémájának *jelenlegi állása* című – eredetileg a *Marxizmus és filozófia* második német kiadásának bevezetéséeként (1929) megjelent – írásában a kritikákat elutasítja. Igaz, az utóbbi írásról teljesen *jogosulatlan lenne azt állítani, hogy ellentmond a Marxizmus*

⁵² Nyikolaj Buharin: *A történelmi materializmus elmélete – a marxista szociológia népszerű kézikönyve*. A Buharin könyvével kapcsolatos Gramsci-kritika a *Magyar Filozófiai Szemle* 1968/6., Lukácsnak Buharin könyvéről írott recenziója pedig 1968/4. számában magyarul is megjelent.

⁵³ A szociáldemokrata kritika legfontosabb dokumentuma Kautsky recenziója a *Gesellschaft* 1924. júniusi számában. A kommunista kritikákat Gr. Bammel foglalja össze a *Marxizmus és filozófia* 1924-es első orosz kiadásának előszavában. (A műnek 1924-ben két orosz kiadása jelent meg, a második kommentár nélkül.)

és filozófiának. De a brosúra egy – a következőkben még elemzendő – problematikus mozzanatának vonalán halad tovább.⁵⁴

E problematikus mozzanat *nem* abban rejlik, hogy Korsch nem fogadja el többé kritikátlanul sem a késői Engels munkásságát, sem Lenin *Materializmus és empíriokriticizmusát*. Hiszen letagadhatatlan tény, hogy mindkettőjüknél – kifejezetten filozófiai műveikben – jelentkezik egy olyan filozófiakoncepció, amelyre a terjedelmi felfogás hívei *jogosultan* hivatkoznak, jelentkezik a dialektikának a valóság egészére (tehát a természetre is) történő kiterjesztése, s ezzel összhangban elmélet és gyakorlat viszonyának a fentiekben vázoltaktól eltérő értelmezése. Ha a „gyakorlat filozófiájának” szellemében értelmezzük a marxi materialista dialektikát, az elkerülhetetlenül azzal a következménnyel jár, hogy el kell fogadjuk a *Materializmus és empíriokriticizmusban* képviselt lenini álláspontot illetően Korsch megállapítását, mely szerint „ők (mármint a *Materializmus és empíriokriticizmus* Leninje és az őt követő »Marx-ortodoxia« – V. M.) azon elképzeléseikben, amely az elmélet és a gyakorlat viszonyát mind általában, mind pedig különösen magában a forradalmi mozgalomban illeti, a marxi materialista dialektikus felfogástól minden tekintetben visszatérnek az igazságot feltáró tiszta teória és azon tiszta praxis teljes egészében absztrakt szembeállításához, amelyek a végül is megtalált igazságokat a valóságra alkalmazza.”⁵⁵ Nem tekinthető alaptalannak az a megállapítása sem, mely szerint e felfogás számára a hegeli idealista dialektikának a talpra állítása végső soron abba a terminológiai átalakításba torkollik, amelyik a hegeli abszolút szellem helyére az anyagot állítja mint abszolútumot, amikor ugyanis az egyedüli szubjektumként értelmezett individuumot állítja szembe „ismeretelméletileg” a számára „tudatától függetlenül adott” valósággal (az anyaggal), s fel sem veti – filozófiai szinten – hogy az ember „va-

⁵⁴ Az alább elemzésre kerülő mozzanatnak – amennyire azt néhány késői művének, valamint a fejlődésről szóló különböző interpretációknak az alapján meg tudtam állapítani – jelentős szerepe van Korsch késői munkásságában. Minthogy a harmincas és negyvenes évekből származó Korsch-írások zöméhez mind ez ideig nem tudtam hozzájutni, későbbi korszakairól csak nagyon hozzátvetőleges és teljességgel megbízhatatlan képet sikerült kialakítanom.

⁵⁵ Korsch: *Marxismus und Philosophie*. 62.

lósága” nem tőle független, hanem saját tevékenységének eredménye. (Már itt jelezni szeretném: Leninre ez csak az *Empíriokriticismus*ban tárgyalt filozófiai problémákat illetően áll, politikai-szociológiai elmélete, főként pedig forradalmi praxisa az alapvető marxi filozófiai gondolatok 20. századi továbbvitelét-továbbfejlesztését képviseli, mely nélkül a Gramsci–Lukács–Korsch-féle filozófiakoncepció soha nem is jöhetett volna létre.) E felfogás filozófiailag tehát visszaesést jelent a Marx előtti materializmus álláspontjára. (A kizárólag e felfogás egyoldalúságaira építő sztálini koncepcióban ez már egyértelműen világossá vált, amikor a dialektikus materializmus a materialista elmélet és a dialektikus módszer eklektikus egységévé lett, melynek a történelmi materializmus csupán a társadalomra való „alkalmazását” jelenti.)

Korsch koncepciójának elméletileg problematikus volta abban rejlik, hogy mindenféle abszolútum teljesen *jogosult* tagadása nála a *valóságos történelmi kontinuitás* megszakadását eredményezi. Verbálisan kísérletet tesz ugyan arra, hogy magát a történelmet mint szubsztancialitást megragadja: „Hegel idealista dialektikájának marxi–engelsi materialista talpra állítása... csak abban állt, hogy ezt a hegeli dialektikát végső misztifikáló burkától megszabadították, az »eszme dialektikus önmozgásában« a benne rejlő *valóságos történelmi mozgalmat* feltárták, és ezt a forradalmi történelmi mozgalmat az egyetlen még fennmaradt »abszolútként« proklamálták.”⁵⁶ Csakhogy a *valóságos történelmi mozgalom „lényege”* Korschnál a *mindenkori konkrét empirikus mozgalmak „létével”* azonosul – már a *Marxizmus és filozófiában* is. Minthogy hiányzik nála az „emberi lényeg” történelmi-dialektikus marxi fogalma, s ennek megfelelően hiányzik az emberi lényegi erők történelmi objektivációs folyamatának a megragadása, a történelmi folyamat egymást követő, de egymással *organikus kapcsolatban nem álló* forradalmi fellendülések és apályok láncolatává válik, *ahol is az emberiség mindenkori előremutató történelmi tudatát és öntudatát a mindenkori konkrét-empirikus mozgalom tudatával és öntudatával azonosítja.*

Ennek megfelelően azokban a történelmi periódusokban, ahol a *valóságos forradalmi mozgalom* hiányzik, abszurdnak tűnik számára

⁵⁶ Uo. 61.

bármiféle forradalmi elmélet létezése is, pontosabban minden olyan elméletet, amelyik a forradalom apálykorszakaiban a fennálló ideális tagadását képviseli, hamis tudatnak, üres ideológiának, a fennállóval szembeállított metafizikus legyen-nek tekint: „Egy olyan felfogás, amely az elméletnek a valóságos mozgalmon kívül önálló egzisztenciát kívánna tulajdonítani, magától értetődően nem lenne sem materialista, de még hegeli-dialektikus sem; egyszerű idealista metafizika lenne.”⁵⁷

Itt Marxnak azt az alapvető jelentőségű megállapítását, hogy „kritikánkat a *valóságos* harcokhoz kapcsoljuk... Mi csak megmutatjuk neki (mármint a világnak – V. M.), hogy voltaképpen miért is harcol...”, Korsch úgy interpretálja, *mintha Marxnál a mozgalom lényegi tudata pusztá megfogalmazása, teoretikus formába öntése lenne az adott mozgalom empirikus tudatának*, nem pedig a spontán mozgalom ösztönös lázadásának a *nembeliség szintjére* való emelése. Ezzel azonban lét és tudat marxi dialektikájának, ugyanolyan jellegű – bár más előjelű – megszüntetése következik be, mint az „ortodoxoknál”. Ha egyetértően ismertettem is a *Marxizmus és filozófiának* azt az alapgondolatát, melyet Korsch a II. Internacionálé teoretikusaival szemben kiemel, azt ugyanis, hogy egy meghatározott társadalmi formáció tudata nem pusztá reflexe, visszatükrözése a formáció anyagi alapzatának, hanem maga is reális mozzanatát képezi annak, most rá kell mutatnom már magának az *eredeti* korsch megfogalmazásnak a gyengeségére is.

Korschnál egy adott társadalomban az emberek gyakorlati-materiális érintkezési viszonyai, az ezeknek megfelelő intézmények és tudat olyan zárt egységet képeznek, amelynek mozzanatai kizárólag *egymásra vonatkoztatottak* és ennél fogva semmiféle reális fogódzót nem nyújtanak transzcenzusukra, a rajtuk való túllépésre. Korsch úgy látja, hogy az emberi történelem pusztán egymás után következő, a maguk tudatát tekintve is zárt formációk láncolata. Nem látja azt, hogy a történelem során az emberiség képességeinek és szükségleteinek objektivációiban – ha az „előtörténetben” elidegenedett formában is – fokozatosan egyre újabb és újabb lényegi erőket bontakoztat ki, s ennek következtében nem látja azt sem – ami problémánk szempontjából alapvető jelentőségű –,

⁵⁷ Uo. 99.

hogy a legkülönbözőbb ideális objektívációk (így a művészet, a filozófia, az erkölcs, de még a vallás is) olyan értékek hordozóivá válhattak és váltak is, melyeknek keletkezése elválaszthatatlan ugyan az emberiség valamelyik reális történelmi korszakától, de *a maguk korhoz kötött formájában is az emberiség tudatának és öntudatának a kontinuitását hordozzák*. Nála az ideális momentum mindig csak egy fennálló társadalmi totalitás (társadalmi forma vagy társadalmi mozgalom) funkcionálásának részmomentuma, nem tartalmazza azt a „többletet”, amelyik a társadalmi formák és az azokat tagadó mozgalmak diszkontinuus sorában a kontinuitást képviseli. „Az ökonómiai, politikai, jogi képzetek... A maguk különös módján a polgári társadalom egészét fejezik ki. És éppúgy ezt teszi a művészet, a vallás és a filozófia.”⁵⁸ Vagy: a marxista kritika „a legbensőbb összefüggésben áll a munkásosztálynak azzal a gyakorlati felszabadulási küzdelmével, melynek *puszta* teoretikus kifejeződéseként fogja fel és jelöli meg magát”.⁵⁹

E vonatkozásban a korszchi elmélet tökéletesen következetes. Nem csupán az ideális mozzanatok vonatkozásában nem fedi fel a történelmi kontinuitást. Az emberi lényegi erők *legalapvetőbb* objektívációs formájának, a munkafolyamatnak az objektívációinál sem látja azt, hogy – bár a tőkés termelés feltételei mellett az emberi munkatevékenység objektív eredménye elidegenül az embertől, szembekerül az emberrel és uralma alá veti az embert (a holt munka tőkévé válik) – a munkatevékenység objektívációja, maga a holt munka az eleven munka létezésének és az emberi lényegi erők történelmi előrehaladásának elengedhetetlen feltétele; *nem látja, hogy az ember képességeinek és szükségleteinek eltárgyasulása nélkül nincsen emberi történelem*. És ez a marxi materialista történelemfelfogás szempontjából elengedhetetlen mozzanat nem csupán hiányzik a műből, hanem a materialista történelemfelfogásról írott cikkében (kötetünk a függelékben közli) pozitíve is kimutatható, hogy Korschnál a holt munka eltárgyasult formája *minden körülmények között azono-*

⁵⁸ Uo. 135.

⁵⁹ Uo. 139. E koncepció eredményeként – bármily paradoxul hangozzék is ez – objektíve Korsch is a filozófia tagadását képviseli, hiszen a társadalmi lét általánosított filozófiai jellemzése erről az állásponttól: üres ideológia.

szul az elidegenült munkával, a tőkével: „a felhalmozott holt munka vagy tőke” – írja egy helyütt⁶⁰ – már a *szocializmusra* vonatkoztatottan.

Ez az álláspont csak alapvető következtetlenség árán teszi Korschnak lehetővé, hogy a marxizmus fejlődésének második korszakát magánál Marxnál és Engelsnél is ne pusztán üres ideológiaként fogja fel, hogy azt állítsa – mint még a *Marxizmus és filozófiában* –, hogy a marxi-engelsi elmélet második korszakában is a „szociális forradalom egészének átfogó elméletét” alkotta. Következetessé elmélete csak azzal válik – s a *Bevezetésben* már így veti fel a kérdést –, hogy nem pusztán Marx és Engels követőinek esetében, hanem magánál Marxnál és Engelsnél is bekövetkezik második korszakukban egyrésről a „pozitívva” lett szocialista „tudomány” fokozatos elfordulása minden filozófiától általában, másrésről „ugyanakkor egy ezzel a fejlődéssel látszólag ellentétes, a valóságban azonban azt polárisán kiegészítő filozófiai fejlődés”, „elméleti lényege szerint... egyfajta visszatérés Hegel filozófiájához”⁶¹. Nem lehet feladatom, hogy az e mögött a kijelentés mögött esetlegesen ott rejlő igazságmagot vizsgálat tárgyává tegyem.⁶² Azt azonban min-

⁶⁰ Uo. 142.

⁶¹ Uo. 38.

⁶² E kérdés tényleges tisztázása alapvető fontosságú lenne. Hiszen nemcsak Korsch, hanem a vele ellentétes nézeteket valló marxisták közül is sokan állítják, hogy Marx fejlődésében bekövetkezett egy olyan fordulat, amelyik a dolog lényegét tekintve korai, „filozófiai” korszakának (mindenekelőtt a *Gazdasági-filozófiai kéziratoknak*) a tagadását, egy új, „tisztán tudományos” koncepció kialakítását jelentette. Althusser pl. egyenesen „episztemológiai cezúráról” beszél Marx fejlődésében, s ha ezt 1845-re teszi is, igazán érett munkáknak csak az 1857 után keletkezetteket tekinti. A magam részéről Lukácsnak azzal az álláspontjával értek egyet (ld. *Adalékok az ifjú Marx filozófiai fejlődéséhez*) amelyik terminológiai eltérésektől eltekintve már a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* koncepcióját a leglényegesebb *filozófiai* vonatkozásokban az érett Marx felfogásával azonosnak kezeli. (Hogy Marx ökonómiájának még számos mozzanata tisztázatlan volt ebben az időben, az nem tartozik ide.) Persze Lukács ezen elgondolásának bizonyítására a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* elemzésén túl a késői marxi filozófiai pozíció tisztázására is szükség lenne (mindenekelőtt a *Grundrisse*, az *Értéktöbblet-elméletek* és egyéb kéziratok hagyatékok alapján). E feladat végrehajtása még egyáltalában nem történt meg, de meggyőződésem: ezen az alapon bizonyítható lenne, hogy a késői Marx koncepciója nemhogy nem ellentétes 1844-es filozófiájával, hanem szervesen belőle nő ki. Korsch, aki a késői periódust tekinti „ideologikusnak”, s Althusser, aki a korait, egyképpen tévednek (Engels késői, kifejezetten filozófiai tárgyú munkáival más a helyzet).

denképpen el kell utasítanunk, hogy maga a klasszikusok által képviselt elmélet a 19. század második felében pusztá ideológiává, a mozgalommal szembeállított üres, metafizikus legyen-né alakult volna át. El kell utasítanunk akkor is, ha ebben a korszakban valóban nem létezett olyan munkásmozgalom, amelynek *közvetlen* tudata számára a marxizmus forradalmisága elfogadható lett volna. (Persze – s ezt Korsch nem veszi figyelembe – *ilyen* átfogó *mozgalom* 48 előtt se létezett.) Csakhogy Korsch álláspontjáról ez egyenesen azt jelenti, hogy nem létezhetett *reális* forradalmi elmélet sem. Holott az az elmélet, amely a fennálló kapitalista társadalom radikális tagadásából indul ki, nem üres ideológia akkor, ha e társadalom valóságos viszonyai *lehetőséget* nyújtanak egy, azt valóban tagadó mozgalom kibontakozására; e mozgalom kibontakozásának éppen feltételét képezi az, hogy – szemben a társadalom egyedeinek e társadalom feltételeit nem transzcendáló, az adott feltételek között a maguk partikularitását fenntartani kívánó tudatával – létrehozzuk a nembeli objektívációk által hordozott nembeli értékekre épülő forradalmi tudatot, amelyet még a spontánul lázadó mozgalomba is csak *kívülről lehet bevinni*, lévén az elidegenedés körülményei között a társadalom egyedeinek többsége számára a mindennapi transzcendens tudat spontán módon meghaladhatatlan.⁶³

A *Bevezetés*ben Korsch már egészen következetesen elutasítja ezt a lehetőséget. Azt írja: „A kor hibáit az örökkévalóság erényévé teszik, amikor az olyan »ortodox marxisták«, mint Kautsky és Lenin, ebben a helyzetben nagy energiával védelmezik azt az álláspontot, hogy a szocializmust a munkásosztály mozgalmába általában is csak »kívülről«, a munkásmozgalomhoz kapcsolódó polgári entellektüelek segítségével vihetjük be.”⁶⁴ Nem veszi azonban észre – a lenini gyakorlattal szemben érzett, megmaradó nagyrabecsülése ellenére sem –, hogy Lenin itt bírált álláspontjával éppen úgy, mint politikai filozófiájának egészével

⁶³ Korsch-sal ellentétben Lukács ezt ebben a korszakban is világosan látta: „Az osztálytudat nem egyes proletárok pszichológiai tudata, vagy összességük (tömegpszichológiai) tudata, hanem *az osztály történelmi helyzetének tudatossá vált értelme*.” (Georg Lukács: *Klassenbewusstsein*. In: *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Malik Verlag, Berlin 1923, 86., ill. Luchterhand, Neuwied-Berlin, 1968, 248.)

⁶⁴ Korsch: *Marxismus und Philosophie*. 46.

is éppen azt a dialektikus álláspontot érti meg és fejleszti tovább, amelyet a *Marxizmus és filozófiában* következetlenül ugyan, de ő maga is, akárcsak – mindig a lenini gyakorlati filozófiai álláspontra hivatkozva – Gramsci és Lukács is, védelmeznek a II. Internacionálé egész álláspontjától elválaszthatatlan spontaneitáselmélettel szemben.⁶⁵ Nem veszi észre azt, hogy ő maga teszi erénnyé egy meghatározott korszak hibáit, amikor a 19. század második felének marxizmusát arra kárhoztatja, hogy szükségképpen üres ideológiává váljon, mert a forradalmi mozgalom apálya állott elő. S megfélekedezik arról is, hogy a *Marxizmus és filozófiában* még világosan látta: a *Materializmus és empíriokriticizmus* Leninje is a „gyakorlat filozófiájának” oldalán áll a II. Internacionálé filozófiaellenes álláspontjával szemben; ott áll akkor is, ha magának a műnek számos pozitív megoldására, pozitív megoldásainak egész irányára egy filozófiaellenes filozófiai álláspont a jellemző. Magam is meg vagyok győződve arról, hogy a *Materializmus és empíriokriticizmus konkrét* filozófiai tartalma és Lenin egész gyakorlati filozófiai álláspontja között *ellentmondás* van. De ez az ellentmondás éppen abban rejlik, hogy a *Materializmus és empíriokriticizmus* filozófiai álláspontja egy olyan „tudományként” fogja fel a filozófiát, amely képet tud adni a valóság egészére, tehát a társadalomra is érvényes olyan általános objektív törvényszerűségekről, amelyek a társadalmi fejlődés menetét is megszabják mindenféle emberi cselekvéstől függetlenül, míg gyakorlati filozófiájában Lenin egyértelmű világossággal látja lét és tudat dialektikáját, azt, hogy a tudat *nem pusztán tükrösképe* a valóság objektív mozgásfolyamatainak, hanem a társadalmi totalitás momentuma, amelynek gyökeres átalakítása nem pusztán következménye, hanem feltétele is az emberek közötti materiális életviszonyok átalakításának, hogy a társadalom forradalmi kritikai átalakítása tudat és lét átalakulásának, a két mozzanat egymást feltételező és meghatározó átalakulásának folyamata.

A nembeliség, az elidegenedés és a történelmi kontinuitás egységet alkotó problémakörének hiánya, ha nem is magyarázatot, de mindenestre elégséges alapot nyújt Korsch későbbi fejlődésének megértéséhez.

⁶⁵ A „bevitelre” vonatkozó álláspont mind Kautskynál, mind pedig Leninnél Engelstől származik.

Azt hiszem, nem tévedek, ha azt állítom, hogy Lukács Korsch munkájával nagyjából egy időben keletkezett *Történelem és osztálytudata*, ha számos szubjektivistikus mozzanatot tartalmazott is, melyek Korsch álláspontjára nem jellemzők (pl. A természetfelfogás vonatkozásában), éppen az elidegenedés problémájának megértésével, továbbá az empirikus tudat és a beszámítási tudat viszonyának elemzésével nyújtott lehetőséget szerzője számára ahhoz, hogy együtt haladjon a kommunista mozgalommal az Októberi Forradalmat követő európai forradalmi hullám lezárulása után is, önkritikusan viszonyuljon saját „messianisztikus szektarianizmusához”, s a maga ellentmondásosságában is megértse a szovjet fejlődést.⁶⁶ Korsch álláspontjáról viszont ez az utóbbi lehetetlennek bizonyult. Ugyanis mihelyt világossá vált számára, hogy a Szovjetunióban végbemenő folyamat – az orosz állapotok elmaradottsága folytán – mindenekelőtt lényegüket tekintve még nem szocialista, hanem polgári feladatokat hivatott megoldani, kialakul az az álláspontja, hogy a kommunista mozgalom elmélete szükségképpen *nem is lehet* igazán forradalmi. Az orosz helyzet sajátosságaiból mindenképpen az következett, hogy mielőtt az orosz proletariátus mindenoldalúan elsajátíthatta volna a modern termelőerőket, előbb létre is kellett hozni azokat, végre kellett hajtani a gazdaság strukturális átalakításának mindenképpen erőszakot követelő folyamatát. Nem volt más alternatíva, mint ennek a feladatnak a végrehajtása, bármely más út választása létében fenyegette volna a Szovjetuniót. De ezt, az ország elmaradottságából következően *még nem szocialista feladatot* kétféleképpen lehetett végrehajtani. Vagy az elmaradottság tudatában, annak tudatában, hogy a most végrehajtandó feladat csak az előfeltételeket teremti meg a társadalom kommunisztikus átalakítása, az elidegenedés megszüntetése számára, vagy úgy, hogy az adott feladat tudatát azonosítjuk a kommunista tudattal. A valóságban az utóbbi történt. Innen adódik, hogy a sztálini marxizmuskonceptió egyrészt az egyértelmű történelmi szükségszerűség gondolatát tette egész rendszerének alapjává, másrészt kiiktatta a marxizmusból az elidegenedés fogalmát. Azt azonban, hogy így történt, nem kell szük-

⁶⁶ A problémát kimerítően vizsgálja Fehér Ferenc Lukács-tanulmánya; ld. *Magatartások* (Gond-Cura Alapítvány-BIP, Bp., 2003) című kötetét.



ségszerűségnek tekintenünk. Az, hogy a konkrétan létező mozgalom (amelyik nem is volt többé e szó szoros marxi értelmében mozgalom) nem szocialista feladatokat hajtott végre, nem követeli meg szükségképpen, hogy elméleti formában se létezzék többé a proletariátus lényegi tudata. Korsch teoretikus álláspontjából azonban éppen ez következik, s következett a gyakorlatban is az, hogy nem pusztán kritikai viszonyban állt a szocialista fejlődés torzulásaival és e torzulásokat is „megalapozó” és szentesítő terjedelmi marxizmusfelfogással, hanem teljesen szakított mindenfajta akkor létező proletár tömegmozgalommal. Ennek eredményeként azonban elgondolásairól egyértelműen áll, hogy „ebben a történelmi szakaszban... nem igazi *elmélet* volt, azaz nem »pusztán általános kifejezése a valóságban végbemenő történelmi mozgásnak« (Marx), hanem mindig csak egy »kívülről« kész és végleges formában felvett »ideológia«⁶⁷. Hogy ma Korsch mégis új baloldali mozgalmak elméleti bázisává lehetett, az éppen kritikánkat igazolja.



ANTONIO GRAMSCI – A FILOZÓFUS (FILOZÓFIAI ÍRÁSAINAK MAGYAR NYELVŰ MEGJELENÉSE ALKALMÁBÓL)⁶⁸

„Valójában olyan mértékben »látunk előre«, amilyen mértékben cselekszünk, akarati erőfeszítést fejtünk ki, tehát konkrétan hozzájárulunk az »előrelátott« eredmény létrehozásához.”

Börtönfüzeteiben a „gyakorlat filozófiája” néven emlegeti a marxizmust. A börtöncenzúra miatt – némelykor – nem írhatta le a „marxizmus” szót. A helyette használt kifejezés azonban nem pusztán fedőnév: a gramsci marxizmus-interpretáció lényegét jelöli. Mert marxizmusa,

⁶⁷ Korsch: *Marxismus und Philosophie*. 45–46.

⁶⁸ Antonio Gramsci: *Filozófiai írások*. Kossuth Könyvkiadó, Bp., 1970.



az ő marxista filozófiája sajátos és eredeti Marx-interpretáció. Letagadhatatlan az eltérése minden megelőző marxista filozófiafelfogástól.

Gramsci nem egyszerűen korigálta a korszak marxizmusának „tévedéseit”, miközben – ahogyan nem egy interpretátora állítja – maga is elkövetett hibákat, egyes kérdésekben maga is tévedett. Gramsci eredeti gondolkodó. Marxból indul ki, Marxtot interpretálja, anélkül, hogy a marxista filozófiát bármi más rendszerrel „kiegészíteni” kívánná. Ortodox marxista – ha tetszik. De Marx-ortodoxiája – amint ezt ő maga fejt ki – nem áll másból, mint egyrészt abból a meggyőződésből, hogy »a gyakorlat filozófiája elegendő önmagának”, nem kíván semmiféle „idegen” megalapozást. Másrészt annak tudatából, hogy a „politikai társadalom” eltűnéséig, mindaddig, amíg nem lépett annak helyére a „szabályozott társadalom”, Marx világnézete nem válhat „meghaladottá”. De Marx világnézete nem Marx nézeteinek, kijelentéseinek valamilyen többé-kevésbé pontosan körülhatárolható összessége. Marx világnézete: *a fennálló világállapot ellentmondásainak tudata*, amelyen belül is mindig újra reprodukálódik „a materializmusnak és idealizmusnak az első Feuerbach-tézisben bírált kölcsönösen egyoldalú pozíciója”. Marxistanak lenni Gramsci számára annyit jelent, mint folyvást arra törekedni, hogy megvalósítsuk e „kölcsönösen egyoldalú pozíciók” állandó szintézisét.

Gramsci filozófiája – kísérlet egy ilyen szintézis megvalósítására; kísérlet egyrészt az ún. Marx-ortodoxia materialista, másrészt bizonyos értelmiségi csoportok (elsősorban az olasz neohegelianizmus) idealista egyoldalúságainak kiküszöbölésére. Gramsci filozófiája megformálásának töredékességében is koherens rendszer – a minden élő gondolkodásra jellemző inkoherenciákkal.

*

A filozófia – önismeret. De nincsen önismeret a világ ismerete nélkül, amint a világra vonatkozó minden ismeretben is bennerejlik az önismeret mozzanata. Gramsci szerint ez tulajdonképpen minden ismeretre áll (a „legobjektívebb” tudományos ismeret is tartalmazza az önismeret mozzanatát), a marxizmus viszont tudatában is kell legyen

ennek. „A gyakorlat filozófiája számára a lét nem választható el a gondolkodástól, az ember a természettől, a tevékenység az anyagtól, a szubjektum az objektumtól; elválasztásuk a vallás valamelyik formájához vagy az értelmetlen absztrakcióhoz vezet.” – a filozófia tehát a szubjektum önismerete, de egyben az objektumé is: a világ az emberi tudatban jut önmaga tudatára, s csakis ezáltal lesz *világgá*: az objektum nem választható el a szubjektumtól. A világ az ember előtt és az embertől függetlenül: „történelmi semmi”.

Gramsci tudatosan vállalja e kiindulópont szubjektivizmusát. A gyakorlat filozófiája – a „szubjektivista felfogás” örököse. Ez a felfogás „spekulatív formájában nem egyéb, mint filozófiai regény”; de már e regényes formának is megvolt a maga történelmi funkciója. Mint ahogyan minden – történelmileg jelentős – filozófiai gondolkodásnak. „Ha az egész filozófiai múltat lázalomnak és örültségnek minősítjük, nemcsak a történelemellenesség hibáját követjük el, azt az anakronisztikus igényt támasztva, hogy a múltban ugyanúgy kellett volna gondolkodni, ahogyan ma, hanem hamisítatlan metafizikus maradvány nyilvánul meg gondolkodásunkban, hiszen feltételezünk egy minden időkre és minden országra érvényes gondolkodásmódot, amely mércéül szolgál az egész múlt megítéléséhez.” A szubjektivista felfogás történelmi funkciója: egyrészt a transzcendencia filozófiájának, másrészt a köznapi gondolkodás és a filozófiai materializmus naiv metafizikájának bírálata. Igazolását és hisztoricista értelmezését – Gramsci szerint – a felépítmények elméletében nyerte el. A marxizmus „az immanencia filozófiáját folytatja, de megtisztítja (azt) minden metafizikus apparátusától és elveti a történelem konkrét terepére”.

Miként tisztítja meg a gyakorlat filozófiája az immanencia filozófiáját metafizikus apparátusától, miként vezeti le a történelem konkrét terepére? Szubjektum és objektum konkrét-valóságos egységének feltárása által. Azáltal, hogy a dolgokat a maguk gyökerénél ragadja meg: az embernél. A szubjektivista felfogás szubjektuma a regényes formát magáról levető marxista antropológiában nem valamiféle szellemmé hiposztazált emberi nem, de nem is a maga „egyénségére korlátozott egyén”. Az ember aktív viszonyok sora, történelmileg változó, épülő viszonyoké. Tudat természetesen semmiféle más formában nem létezik,



mint „a megismerő, akaró, csodálkozó, alkotó egyes ember tudatá”-nak formájában. A társadalomnak nincsen tudata. Az egyes ember tudata azonban, éppen mert az aktív, mozgásban levő emberi viszonyok mozzanata, az emberi tevékenység „székhelye”, teremtmője is annak a konkrét, történelmileg fennálló világnak, amelynek része. A szubjektum – az ember, a konkrét, élő emberi egyed. Az emberi egyed azonban éppen és csakis azáltal emberi egyed, hogy állandóan változó viszonyainak „összszecsomósodási pontját” alkotja. A szubjektum tehát az emberi egyedek viszonyaiban létező emberiség.

A filozófia azt a kérdést veti fel, hogy „mi az ember?” De „ha jól meggondoljuk, maga a kérdés – »mi az ember?« – nem elvont vagy »objektív« kérdés. Abból született, amit magunkról és másokról elgondoltunk, és tudni akarjuk, hogy ahhoz viszonyítva, amit gondoltunk és láttunk, mik vagyunk és mivé lehetünk; hogy vajon valóban saját magunk, életünk, sorsunk »kovácsai« vagyunk-e, s ha igen, milyen határok között. És mindezt »ma« akarjuk tudni, a »mai« élet, és nem bármilyen élet és bármilyen ember feltételei között.” Abban a pillanatban, ahogy sikerül a filozófiai kérdéseket konkrét-történelmi kérdésekként, nem pedig egy elvont-objektív igazság keresésére vonatkozó gondolkodásmód kérdésekként feltennünk, a szubjektivista felfogásmód leveti magáról spekulatív formáját. Ha a konkrét, élő, valóságos történelmi embert világa szubjektumaként, azaz önmagát – s ami ugyanaz – világát alkotó lényként fogjuk fel, akkor többé nem tekinthetjük értelmes feladatnak, hogy egy történelemfeletti elvontságban akarjunk választ adni a kérdésre, hogy mi az ember, és milyen a világ. Annak a kérdésnek, hogy „objektíve” milyen a világ, egészen egyszerűen nincsen értelme. A filozófiai kérdéseknek a történelem konkrét terepére vezetése azt a belátást hozza magával, hogy az ismeretelméleti kérdésfeltevés – mint kérdésfeltevés – magában hordja valamiféle transzcendenciának a tételezését, magában hordja azt az állítást, hogy az ember világa nem az ember alkotása, hanem valamiféle transzcendens adottság az ember számára. „Mit is jelentene a világegyetem valósága az ember nélkül?... Mi lenne az »objektivitás« az ember tevékenysége nélkül, amely az összes értéket, a tudományosakat is teremti? Káosz lenne, azaz semmi, az úr, ha egyáltalán kifejezhetjük így magunkat, hiszen valójában, ha elképzel-





jük, hogy nincs ember, nem képzelhetjük el a nyelvet és a gondolkodást. – „Létezhet egy történelmen és emberen kívüli objektivitás? De ki fogja az ilyen objektivitást megítélni? Ki helyezkedhet »a magánvaló kozmosz álláspontjára« és mit jelentsen ez az álláspont? Nagyon is tartható az a vélemény, hogy az istenfogalom maradványáról van szó, méghozzá egy ismeretlen istenre vonatkozó misztikus koncepció értelmében.” – „Amikor azt állítják, hogy akkor is létezne egy valóság, ha az ember nem volna, akkor vagy metaforát használnak, vagy a miszticizmus egy formájába esnek. A valóságot csak az emberhez való viszonyában ismerjük, s mert az ember történeti levés, a megismerés és a valóság is levés, az objektivitás is levés stb.”

Csak ha az emberből, a konkrét-történelmi emberből, az ember világából indulunk ki, csak ebben az esetben küszöbölhetjük ki a transzcendencia minden maradványát gondolkodásunkból. S a marxizmusnak éppen ez a feladata. A materializmus és az idealizmus egyoldalúságait mindig újból és újból meghaladó szintézis a transzcendenciát tételező gondolkodás állandó meghaladása. A filozófus tevékenysége – kritikai tevékenység. Ennek a kritikai tevékenységnek alapvetően fontos mozzanata, hogy „bírálat alá vessük az egész addigi filozófiát”. Hiszen minden egyes történelmileg hatékony múltbeli és jelenbeli filozófia az ember „szellemi rendbe” szedett viszonya saját magához és a világhoz. Mutatója annak, hogy minek tudta magát az ember, mi volt az ember. De ha valóban hatékony filozófiákról van szó, akkor olyan gondolkodásról van szó, amelyik nem volt és nem is lehetett csupán egy szűk elit szellemi birtoka. A maga „szellemi rendbe” szedett formájában természetesen csak egy szűk réteg tulajdona lehetett. De benne egy korszak, egy meghatározott társadalom, egy meghatározott társadalmi csoport egyedeinek világnézete, világszemlélete nyert többé-kevésbé koherens, véletlen és át nem gondolt elemeitől megtisztított megfogalmazást. A filozófus kritikai tevékenységének pedig éppen az a célja, hogy tömegméretekben alakítsa át az emberi gondolkodást. Éppen ezért a filozófus kritikai tevékenységében „a kiindulópontnak mindig a köznapi gondolkodásnak kell lennie, amely az ideológiaiilag homogénné teendő tömegek ösztönös filozófiája”. Az egész eddigi filozófia bírálata is azért





lényeges a számunkra, mert az „szilárd lerakódásokat hagyott a népi filozófiában”, a népi tudatban, a köznapi gondolkodásban.

A köznapi gondolkodás kritikája: elsősorban ebben valósul meg a gyakorlat filozófiájának mindenfajta transzcendenciát lebontó aktivitása, ami viszont Gramsci szerint magának a világnak az átalakítását jelenti. A köznapi gondolkodás természetesen sohasem egységes. „A »köznapi gondolkodás« gyűjtőnév, akárcsak a »vallás«: nem egyetlen köznapi gondolkodás van, hiszen ez is történelmi termék és levés.” De minden köznapi gondolkodás közös jellemzője, hogy meghatározza egy adott korszak, adott társadalom, adott csoport magatartását. Éppen a köznapi gondolkodás, a „szilárd népi hiedelmek” azok, amelyek „parancsoló erejűek, ha magatartási normákat hoznak létre”. Egy korszak, csoport stb. köznapi gondolkodása az a tudati bázis, amelyben a korszak, csoport stb. valóságos érintkezési viszonyai tükröződnek, s amely egyben meg is határozza ezeket az érintkezési viszonyokat. Ahhoz tehát, hogy a világot megváltoztassuk, meg kell hogy változtassuk a világ tudatát, az adott világállapotra jellemző köznapi gondolkodást. Meg kell változtatnunk, mert csak ezáltal változhatnak meg az adott világállapotot konstituáló érintkezési viszonyok. A világnézet „tömegméretű” átalakítása – forradalmi tett.

Természetesen gondolkodás és cselekvés, magatartás, „elmélet” és „gyakorlat” egysége sohasem abszolút. Nem lehet az már csak azért sem, mert maga a köznapi gondolkodás sem egységes. Ha a maga egészében meg is felel egy világállapotnak és meg is határozza azt, a részletekben a legheterogénebb mozzanatokat tartalmazza. „Ha világnézetünk nem kritikai és koherens, hanem alkalmoszerű és széteső – s ez jellemzi Gramsci szerint a köznapi gondolkodást –, akkor egyidejűleg sokféle tömegemberhez tartozunk, személyiségünk bizzarr módon összetett: föllelhetők benne a barlanglakókra valló elemek s a legmodernebb és leghaladóbb tudomány elvei, minden elmúlt, kicsinyesen helyi jellegű történelmi szakasz előítéletei s a világszerte egyesült emberi nem eljövendő filozófiájának intuíciói.” A köznapi gondolkodásnak ez a szétesettsége, heterogenitása teszi lehetővé azt is, hogy gondolkodás, „intellektuális tény”, valamint „viselkedési norma” elváljon egymástól,



néha szembe is kerüljön egymással. Gramsci felteszi a kérdést: „Melyik akkor a valódi világnézet: az-e, amit logikai úton állapítunk meg mint intellektuális tény, vagy az, amelyik kinek-kinek a valóságos tevékenységéből következik, amelyik impliciten benne rejlik cselekvésében?” Gramsci válasza: mind a kettő! Álláspontja szerint éppen a köznapi tudatnak ez a belső szétesettsége, ellentmondásossága legjellemzőbb mozzanata. A köznapi gondolkodás *nem autonóm tudat*. És éppen mert nem autonóm tudat, transzcendens tudat. A maga legkülönfélébb, egyénről egyénre, csoportról csoportra, társadalomról társadalomra változó elemeit teljesen kritikátlanul olvasztja magába, mint adottat. S mert transzcendens tudat – foglya és fenntartója az adott világállapotnak. Nem lehet egy adott világállapotot transzcendáló gyakorlati mozgalom momentuma. „A tevékeny tömegemember gyakorlatilag cselekszik, de nincs világos elméleti tudata erről a cselekvésről, amely pedig a világnak – mert átalakítása – megismerése is. Sőt: elméleti tudata történelmileg ellentétes is lehet cselekvésével. Szinte azt mondhatjuk, hogy két elméleti tudata (vagy ellentmondásos tudata) van: egy cselekvésében impliciten adott, amely reálisan egyesíti őt mindazokkal, akik vele együtt vesznek részt a valóság gyakorlati átalakításában, és egy felszínesen explicit vagy verbális, a múlttól örökölt vagy kritikátlanul átvett tudat. Ez a »verbális« felfogás azonban nem marad következmények nélkül: egy meghatározott társadalmi csoporthoz köti az embert, hat az erkölcsi magatartására, az akarat irányára, kisebb-nagyobb erővel, de ez az erő eljuthat addig a pontig, ahol a tudat ellentmondásossága mindennemű cselekvést, döntést, választást meggátol, s az erkölcsi és politikai passzivitás állapotát idézi elő.”

Világos elméleti tudat, autonóm tudat híján tehát nem alakulhat ki az a „hegemón erő”, amely radikális szakításra képes az adott világgal, s átalakíthatja azt.

Mi tehát a filozófia feladata? Nem pusztán „szolgálnia” kell a világ átalakítására törő mozgalom gyakorlati céljait. Akik „úgy beszélnek az elméletről, mint a gyakorlat »kiegészítéséről«, »tartozékáról«, mint a gyakorlat szolgálatjáról”, foglyai maradtak a mechanista felfogásnak, amely úgy képzei, hogy a világ átalakulása „objektív” folyamat, amelyet az ember, egy meghatározott osztály szükségképpen kialakuló tevékeny-



sége mindenképpen megvalósít. Az elméleti, a filozófiai tevékenység maga is gyakorlati, ha nem „szűk értelmiségi csoportok számára fejleszt ki egy specializált kultúrát”, hanem ha „a köznapi gondolkodásnál magasabb rendű, tudományosan koherens gondolkodás kimunkálásakor sohasem feledkezik meg az egyszerű emberekkel való kontaktusról, sőt ebben a kontaktusban találja meg a vizsgálandó és megoldandó problémák forrását. Csak e kontaktus révén válik egy filozófia »történetivé«, tisztul meg az individuális természetű intellektualisztikus elemektől és lesz »életté«.” „Ha sok-sok embert rávezetünk arra, hogy koherensen és egységesen gondolják el a jelen valóságot, akkor ez fontosabb és »eredetibb« filozófiai tett, mintha egy filozófiai »lángelme« felfedez egy új igazságot, amely kis értelmiségi csoportok birtoka marad.” Mert a filozófia – bizonyos értelemben – „teremtő filozófia”.

Gramsci nem tagadja a „világnézeti koherencia” egyéni megvalósításának, azaz egy egyén filozófiájában megvalósuló „szellemi rendnek” a jelentőségét. Csak az egyes embernek van tudata, a tudat „tömegméretű átalakítása” tehát egyedek tudatának átalakítását jelenti és egyedek tudatosságának megvalósulásából indul ki. „Saját személyiséget teremteni annyi, mint tudatosítani a viszonyokat.” Ebből indul ki egy új világ elméleti tudata és gyakorlati megvalósítása. A filozófia feladata azonban a „többség érzéki szemléletmódjának, tehát magának a valóságnak a módosítása”.

*

A filozófia feladata tehát Gramsci szerint az adott világállapotot konstituáló köznapi gondolkodás kritikája, koherens, a köznapi gondolkodás ellentmondásait feloldó egységes világnézet kialakítása és tömegméretű elterjesztése, azaz egy „új köznapi gondolkodás, tehát új kultúra és új filozófia” megteremtése, amelynek „a hagyományos hiedelmek szilárdságával és parancsoló erejével kell gyökeret verniük a népi tudatban”.

De min alapszik ez az új világnézet és új kultúra? Melyek azok a kérdések, és honnan erednek azok a kérdések, amelyekre az új világnézetnek választ kell adnia? Mi teszi lehetővé, hogy egy új világnézet



a hagyományos hiedelmek szilárdságával és parancsoló erejével verjen gyökeret a népi tudatban? És – talán ez a legfontosabb kérdés – ha az a feladat, hogy új népi hiedelmeket, új köznapi gondolkodást alakítsunk ki, akkor mi fogja biztosítani azt, hogy ezeknek az alapján valóban létrejöjjön elmélet és gyakorlat szerves egysége; mi biztosítja azt, hogy ez az új gondolkodás ne váljon ismét transzcendens tudattá, ne váljon ismét „adottá”, ne váljon új vallássá, melynek hagyományokon alapuló, „hitteszerű” elfogadása ismét kvázi-transzcendens történelmi erők objektumává teszi a népi tömegeket?

A filozófiák, a világnézetek nem önkényesek. „Reális történelmi tények, amelyeket le kell küzdeni és leleplezni mint az *uralom eszközeit*, nem erkölcsi stb. okokból, hanem a politikai harc szükségleteinél fogva: hogy a kormányzottakat szellemileg függetlenítsük a kormányzóktól, hogy elpusztítsuk a hegemonia egyik fajtáját és másikat teremtsünk helyette, amikor is ez az ideológiai harc a gyakorlat felforgatásának szükségszerű mozzanata”. Egy meghatározott világnézet *uralma*, hegemoniája tehát egy meghatározott társadalmi csoport gyakorlati uralmát jelenti. Minthogy pedig a társadalom csoportokra tagozódása végső soron a társadalmi érintkezési viszonyokat meghatározó gazdasági viszonyokon alapszik, „végső soron a gazdaságból keletkeznek (vagy bukkannak fel) azok a problémák, amelyeket a filozófus maga elé tűz és kidolgoz”. Csakhogy – ezt Gramsci tisztán látja – „végső soron” a gazdaság meghatározó szerepe elválaszthatatlanul összefügg egy konkrét világállapottal, a polgári társadalommal, amelynek embere egy, a maga minőségétől megfosztott, egyetlen funkcióra redukált egyed, a *homo oeconomicus*. Ha elfogadjuk az ember azonosítását polgári társadalombeli megjelenési formájával, a *homo oeconomicusszal* – s ezt tette a polgári társadalom „alaptudománya”, a politikai gazdaságtan, majd a szemléletmódjára épülő szociológia stb. is –, ha tehát megfosztjuk az embert konkrét minőségétől és a pusztá mennyiségire redukáljuk, akkor – tudatosan vagy öntudatlanul – az adott világállapot, a polgári társadalom transzcendálhatatlanságából indulunk ki.

Ahhoz, hogy a polgári világállapot megszüntetésének lehetőségét tételezzük, a történelem új felfogására, a történelmi fejlődés új értelmezésére van szükség. A történetiség polgári felfogása, amely éppen

azon alapszik, hogy a polgári társadalom emberét tekinti az embernek, s ezért a polgári társadalmat megelőző vagy a polgári társadalomtól különböző társadalmi viszonyokat mint annak még ki nem teljesedett formáját fogja fel, csak a jelen és a múlt összehasonlítását tekinti megengedhetőnek. A múlt – még meg nem valósult jelen, s a jelen az egyedüli realitás. De „miért nincs megengedve... az összehasonlítás egy a jövőt illető hipotézissel”? Ennek megengedése természetesen döntő következményeket von maga után. A történelem, a filozófia – polgári értelemben vett – tudományosságának felrúgását, történelem, filozófia és politika azonosítását. Ha az embert a homo oeconomicusszal, a jelelt a társadalommal azonosítjuk, akkor megállapíthatjuk a társadalom „objektív”, statisztikus törvényszerűségeit, melyeknek alapján ugyanolyan bizonyossággal látjuk előre a jövőt, mint ahogyan előrelátjuk azt, hogy a makkból tölgyfa lesz. Csakhogy ez a jövő csupán mennyiségileg különbözhet a jelentől. „A statisztikus törvény a politika tudományában és művészetében csak addig alkalmazható, amíg a lakosság nagy tömegei – a történészt és a politikust érdeklő kérdéseket illetően – lényegében véve passzívak maradnak, vagy feltételezzük, hogy passzívak maradnak.” „Az úgynevezett szociológiai törvényeknek, amelyeket oknak tekintenek – ez vagy az a tény ilyen vagy olyan törvény következtében történik stb. –, nincs semmilyen oksági jelentőségük, csaknem mindig tautológiák és paralogizmusok. Többnyire csupán magának a megfigyelt ténynek a megkettőzései.” Az adott világon való továbblépés semmiféle értelemben nem törvényszerű. Az adott világbeli viszonyok nem határozhatják meg az adott világon való túllépést, éppen mert az *adott világ* viszonyairól van szó, azaz egy adott emberi személyiségtípusról és az egyes egyedek közötti, e személyiségtípus meghatározta kapcsolatokról. E viszonyok összességét kell megváltoztatnunk, ami éppen hogy nem történhet az ezen viszonyokat rögzítő „törvényszerűségeknek” megfelelően.

A világ megváltoztatására irányuló törekvés, az adott világállapotot transzcendálni törekvő forradalmi mozgalom a jelen tehát nem pusztán a jelen, nem is a múlt, hanem egy tételezett jövő szempontjából kell hogy megítélje. E jövő-tételezés tartalma Gramscinál az a világ, ahol az „emberi tudatosság lép a »természeti spontaneitás« helyébe”, ahol többé

nem érvényesülnek a „végtelen számú önkényes egyéni tett véletlenszerű összetorlódásának eredményeként felfogott statisztikus törvények”, ahol tehát minden egyes egyed tudatosítja és tudatosan alakítja a maga viszonyait, „személyiséggé” lesz. De min alapszik ez a jövő-tételezés? Hogyan születik meg – először akárcsak egyetlen individuum tudatában – az a jövő-kép, amely a jelen megítélésének alapjává válik? Mi a biztosítéka annak, hogy tételezésünk nem önkényes? S miképp tudjuk biztosítani, hogy a jelen megítélésének alapjául szolgáló mércénket mások is elfogadják?

Gramsci tudatosan elutasít minden fatalista mítoszt. Elutasít minden olyan gondolkodást, amely a kívánt jövő realizációját illetően abszolút biztosítékokat keres vagy vél fellelni. A „gyakorlat filozófiájának” mechanicista értelmezését mint egy meghatározott korszakban szükséges pozitív funkciót betöltő, de többé fenn nem tartható formát utasítja el. „A determinista, fatalista, mechanikus elem a gyakorlat filozófiájának közvetlen ideológiai »aromája« volt, egyfajta vallás és izgatószer (de a kábítószeresek módján), melyet meghatározott társadalmi rétegek »alávetett« jellege tett szükségessé és igazolt történelmileg.” „Ami a gyakorlat filozófiájának fatalista felfogását illeti, történelmi szerepéről elmondhatnánk a gyászbeszédet, leszögezve hasznosságát egy bizonyos történelmi korszakra nézve, de éppen ezért hangsúlyozva annak szükségességét, hogy az őt megillető végtisztességgel eltemessük. Funkcióját valóban ahhoz a szerephez hasonlíthatnánk, amelyet az újkor kezdetén a kegyelem és a predesztináció tana töltött be.” A korabeli marxizmus fatalizmusának feltárásában és elutasításában Gramsci messzebb megy, mint előtte bárki, talán Korscht kivéve. Hiszen Lukács *Történelem és osztálytudat*ában is ott lappang: „a proletariátus... nem menekülhet hivatásától”. Gramsci konkrétan is keresi a fatalista vagy teleologikus koncepció marxizmusbeli megjelenésének gyökereit: „Didaktikai» okokból az új filozófia olyan kultúrforma-kombinációt hozott létre, amely valamivel a nép átlagos (tehát igen alacsony) kultúrfoka felett állt, de teljesen elégtelen volt ahhoz, hogy harcba szálljon a művelt osztályok ideológiáival.” Az ortodox irányzat a néptömegek között leginkább elterjedt ideológiával, a vallásos transzcendentizmussal találta szemben magát, s úgy vélte, hogy nem győzheti le azt másként, csak a legdurvább, leg-



banálisabb materializmussal, amely maga is a köznapi gondolkodás egyik nem jelentéktelen rétege, amelyet – inkább, mint hinnők – maga a vallás tart életben; a vallásnak megvan a népben a maga triviális és alantas, babonákkal és boszorkányhittel teli kifejeződése, amelyben az anyag nem csekély funkciót tölt be.” Gramsci abban, hogy a marxizmus alkalmazkodott a kulturálatlan tömegek színvonalához, hogy a győzelem bizonyosságának vallásos hitével kívánta a tömegeket megragadni, bizonyos fajta szükségszerűséget lát: „Megjelenhet-e »formailag« egy új felfogás másképpen, mint a *plebs* durva és rosszul szabott ruhájában?”

A jövő szükségszerűsége nem megalapozás tehát a forradalmi koncepció számára. Mi szüli hát a jövő megvalósítására törő akaratot? Mert Gramsci szerint „az »akaratot« (végső soron a gyakorlati vagy politikai tevékenységet) kell megtennünk a filozófia alapjává, de az ésszerű, nem önkényes akaratot”. Az akaratnak ez az előtérbe helyezése látszólag az „idealista egyoldalúság” megjelenéséről tanúskodik Gramsci filozófiájában. Az akarat azonban nála nem valami misztikus szellemi princípium. A gyakorlati-politikai tevékenységben magában jelentkező törekvés a fennálló világállapot megváltoztatására. Hogy ez a törekvés jogosult-e (abban az értelemben, hogy valóban válhat-e tömegek magatartásának aktív normájává), hogy ennek a törekvésnek, amely egy jövőt tételez, valóban van-e jövője, azt *pusztán elméleti meggondolásokkal* előre nem dönthetjük el. Az előbb idézetteket Gramsci így folytatja: „...az ésszerű, nem önkényes akaratot, amely annyiban valósul meg, amennyiben megfelel az objektív történelmi szükségleteknek (szükségességeknek),⁶⁹ azaz amennyiben ő maga az »egyetemes történelem« ennek progresszív megvalósulása pillanatában, ha ezt az akaratot eleinte egyetlen individuum testesíti meg, ésszerűségét az bizonyítja, hogy sokan és tartósan elfogadják, azaz műveltséggé, »józan ésszé« válik, világnézetté, a struktúrájának megfelelő etikával”.

Valamely világnézet „racionalitása” – a kifejezésnek semmi vagy lényegében semmi köze nincsen a polgári racionalizmus-gondolathoz – nem mérhető tehát máson, mint történelmi hatékonyságán. Gramscinak

⁶⁹ A magyar fordításban a szükséglet (szükségesség) szó helyett a szükségszerűség áll, mint az olasz „necessità” fordítása. Ezt a fordítást teljesen abszurdnak tartom. Vö. A szükségszerűségi koncepcióról fentebb idézetteket!





ez az alapgondolata tökéletesen egybevághat azzal, amit az ismeretelméleti álláspont elutasításáról, egy embertől független valóság tételezéséről elmondottunk. Racionális és objektív Gramscinál lényegében egyet jelent: azt, hogy valamely felfogás megfelel a történelmileg létrejött emberi szükségleteknek. Egyetlen különbséggel. Addig, amíg a társadalom nem vetette le magáról a „politikai formát”, amíg tehát egymással ellentétes érdekű csoportokra tagozódik, addig a „racionalitás” is osztályjellegű maradt (a burzsoázinál pl. egybeesik racionalitás és racionalizmus). Az a világnézet, amelyik megfelel az egyik osztály szükségleteinek, nem felel meg a másiknak, ami az egyik osztály számára racionális, tökéletesen ésszerűtlen lehet a másik számára. Az objektív ismeret ezzel szemben független a csoportszempontoktól. „Az, hogy valami »objektív«, pontosan és csakis azt jelenti, hogy objektíve létezőnek, objektív valóságnak minősül, annak a valóságnak, amelyet minden ember megerősít, amely független minden pusztán partikuláris vagy csoportszemponttól.” – Éppen az objektivitásnak ez a sajátos természete szülte azt a látszatot, mintha a tudomány, a tudományos ismeretek objektivitása valamiféle embertől független valóság visszatükröződése lenne. Holott a tudomány nem kevésbé „felépítmény-jellegű”, mint bármely más tudás; csupán a benne kitermelt ismeretek az európai történelem egy meghatározott pillanattól kezdve osztályok feletti racionalitásra tettek szert, azok a szükségletek, amelyek elterjedésüket meghatározták, nem voltak osztály meghatározta szükségletek. „A tudományt sem annyira a valóságosnak az objektivitása érdekli, hanem inkább az ember, aki kidolgozza kutatási módszereit, állandóan javítja az érzékszervek fejlődését szolgáló materiális eszközeit, valamint a megkülönböztetés és a bizonyítás logikai eszközeit (beleértve a matematikaiakat is), azaz a kultúra, azaz a világnézet, azaz az ember és a valóság technológiailag közvetített viszonya. Úgy látszik, a valóságnak az emberen kívüli – vallásos vagy metafizikai értelemben vett – keresése a tudományban sem más, mint paradoxon. Mit is jelentene a világegyetem valósága az ember nélkül? Az egész tudomány az ember szükségleteihez, életéhez, tevékenységéhez kötődik.” „A tudomány felépítmény-jellegét az is bizonyítja, hogy egész korszakait élte át a napfogyatkozásnak, amikor elhomályosította egy másik uralkodó ideológia, a vallás, amely azt állította, hogy felszívta a tudományt, az



arabok tudománya és technikája a keresztények szemében merő boszorkányságnak tűnt.”

Gramsci filozófiájában az igazság fogalma nem szerepel. Ezt helyettesíti azonban a racionalitás fogalma. Hogy valami „igaznak” bizonyul – az igaz szót Gramsci csak idézőjelben használja –, azonos azzal, hogy „történelmileg és társadalmilag egyetemessé lesz”. „Egy ideológia tömeges elfogadásában vagy elutasításában” viszont „a gondolkodásmódok ésszerűségének és történetiségének reális kritikája nyilvánul meg. Az önkényes konstrukciókat előbb-utóbb kiselejtezi a történelmi verseny, még ha a közvetlenül kedvező körülmények összjátéka révén sikerül is bizonyos népszerűsége szert tenniük, azok a konstrukciók viszont, amelyek megfelelnek egy komplex és szerves történelmi időszak szükségleteinek, végül is mindig áttörnek és túlsúlyra jutnak, még ha sok közbülső szakaszon haladnak is át, amelyek során csak többé-kevésbé bizarr és furcsa kombinációkban érvényesülhetnek.” Gramsci tehát *nem voluntarista és nem is relativista*. Az akarat, amelyik gyakorlati-politikai mozgalmak célkitűzéseit reprezentálja, nem mindenható, mert csak akkor törhet át, ha valóságos szükségleteket fejez ki. Hogy az általa kifejezett szükségletek tényleg valóságosak-e, azt azonban nem döntheti el más, mint a történelem. A racionális akarat viszi előbbre a történelmet, de az akarat éppen akkor racionális, ha megfelel az eddigi történelem szülte szükségleteknek.

Ideológiák születnek és meghalnak. Ideológiák a szónak abban az általánosabb értelmében, hogy „a művészetben, a jogban, a gazdasági tevékenységben, valamennyi egyéni és kollektív életmegnyilvánulásban implicite megnyilvánuló világnézetek”. Hogy közülük melyik tesz szert tömeghatásra, számos tényező függvénye. Végleges áttörésre azonban csak azok képesek, amelyek egy korszak valóságos szükségleteit fejezik ki. (Tegyük ehhez hozzá: áttörésük, ami egyben a „tömegek érzéki szemléletmódjának, azaz magának a valóságnak az átalakítását” eredményezi, új, történelmileg másnemű szükségleteket hoz létre.) De melyek a valóságos szükségletek ?

Ezt a kérdést Gramsci fel sem veti. Mondhatnánk: következetesen. Hogy valamely szükséglet valóságos, hogy egyáltalában létezik-e mint tömeges szükséglet, azt csak az döntheti el, hogy a kielégítésére töre-

akarát racionálisnak bizonyul, tömeghatásra képes szert tenni. „Ha létrejön egy ideológiailag 100%-ig homogén társadalmi csoport, ez azt jelenti, hogy 100%-ig adva vannak e felforgatás feltételei, vagyis, hogy a »racionális« aktuálisan és gyakorlatilag reális.” Csakhogy e gondolat következetessége súlyos veszedelmeket rejt magában.

Gramsci filozófiájának fenti rekonstrukciója a marxista filozófia-koncepció az adott korban sok vonatkozásban egyedülálló, sok vonatkozásában mások által is osztott, de a gyakorlati munkásmozgalom által el nem fogadott variánsát állítja az olvasó elé. Végző soron azonban ez a koncepció a forradalmi kommunista mozgalom gyakorlatának adekvát – egyedül valóban adekvát – megfogalmazása. Gramsci, aki az 1919–20-as forradalmi periódus időszakában, különösen az 1920-as torinói tanács hatalom-kísérlet idején a mozgalom spontaneitására nagyobb súlyt helyezett, mint az orosz *bolsevizmus* (elképzelései leginkább Rosa Luxemburg elképzeléseihez álltak közel), a nemzetközi és az olasz forradalmi kísérlet bukásából, a forradalmi korszakot követő faszálódásból, az olasz fasizmus hatalomra kerüléséből – filozófiai szinten mindenképp – olyan következtetéseket vont le, amelyek arra utalnak, hogy a tudatos szervező elemnek egyre nagyobb jelentőséget tulajdonít. Egyre nagyobb jelentőséget tulajdonít egy olyan tudatos értelmiségi elitnek, amely képes gondolkodásában a „szellemi rend” megteremtésére; s láthatóan egyre kevésbé hisz már nemcsak abban, hogy ez a szellemi rend magában a spontán forradalmi folyamatban létrejöhet, hanem abban is, hogy a tömegek által mint „szellemi rend” egyáltalában elsajátítható. A „szellemi rend”, a koherens, filozófiai szintre emelt világnézet – történelmileg kialakult szükségletek megfogalmazása, bizonyos értelemben felismerése. Minthogy azonban e „szellemi rendet” csak egy szűk elit képes kidolgozni, Gramsci szerint – ezt nem mondja ki, de gondolkodásának egészéből ez következik – csak egy szűk elit képes arra, hogy megfogalmazza a tömegek szükségleteit, s rávegye őket az e szükségletek kielégítéséért folyó gyakorlati mozgalomban való részvételre. De a tömegek még ekkor sem, még a mozgalom részeseiként sem képesek szerinte arra, hogy a szükségleteik megfogalmazását jelentő koherens világnézetet autonóm módon elsajátítsák. „Az új felfogások

elterjedése politikai, azaz végső soron társadalmi okokból megy végbe, de a formai elem, a logikai koherencia, a tekintélyi és a szervező elem igen nagy szerepet játszik ebben a folyamatban, mihelyt az általános orientálódás megtörtént, akár egyes egyéneknél, akár népes csoportoknál. Ebből azonban az következik, hogy *a tömegekben mint olyanokban a filozófia csak hit gyanánt élhet.*”

De – a kérdést egyszer már feltettem, most azonban explicitté vált, hogy Gramscinál megválaszolatlan – válhatnak-e azok a tömegek történelmük valóságos szubjektumává, akikben az „immanencia filozófiája” hitként, tehát, transzcendenciaként él? Nem tételnek-e szükségképpen annak az „értelmiségi elitnek” – mint szubjektumnak – az objektumává, mely az ő szükségleteik tudatos megfogalmazására vállalkozott?

Nem vállalkozom itt Gramsci filozófiájának kritikájára – rekonstruálni kívántam filozófiai gondolatainak összefüggéseit. Csupán azt szeretném megjegyezni, hogy a szubjektumproblémának ez a végső megoldatlansága álláspontom szerint összefügg az objektivációk egész kérdéskörének elhanyagolásával, illetve nem-létével Gramsci filozófiájában. Kétségtelen, hogy egy ideológia végső történelmi igazságát realizációja teremti meg. Az is kétségtelennek tűnik, hogy realizációjának feltétele: meg kell hogy feleljen reális szükségleteknek. Az új szükségletek lehetőségei azonban nem a tudatban születnek – ha tudatosodásuk nélkül nem is válnak szükségletekké. A szükségleteket az emberi tevékenység egyre újabb és újabb objektivációi teremtik. Ennek filozófiai fel nem ismerése kapcsolja Gramscit ahhoz a szellemi áramlathoz, amelyhez a korai marxista Lukács és Korsch is tartoznak.

A *Történelem és osztálytudat* messianisztikus szektarianizmusa, amely abban a meggyőződésben született, hogy a proletariátus egésze szükségképpen és rövid időn belül eljut az osztálytudat fokára, melytől a forradalom sorsa függ, és Gramsci Börtönfüzeteinek realizmusa, amely nem hisz már ebben, s az a meggyőződése, hogy „a tömegekben mint olyanokban a filozófia csak hit gyanánt élhet”, egy sok vonatkozásban azonos marxista szellemi áramlat két pólusán helyezkedik el. Egyoldalúságaik szintézisének megvalósítása a gyakorlati mozgalom feladata.

A DIALEKTIKA NYOMÁBAN LUKÁCS 1918–1919-BEN

„Lukács kommunistaként való fellépése teljesen megdöbbentette barátait... Megtérése két vasárnap között történt: Saulusból Paulus lett.” „Amikor Lukács tudtul adta a kommunizmushoz való megtérését, senki sem tudta, mit jelentsen ez.” Lukács egykori barátai, Lesznai Anna és Hauser Arnold vallottak így David Kettlernek a hatvanas években.⁷⁰ Egybehangzó állításuk nem meglepő. Lukács 1918 decemberében még megjelentette a *Szabadgondolatban* *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* című írását. „A bolsevizmus azon a metafizikai feltevésen alapul, hogy a rosszból jó származhatik, hogy lehetséges, mint Razumihin mondja a *Bűn és bűnhődésben*: az igazsághoz keresztülhazudni magunkat. E sorok írója nem képes ezt a hitet osztani, és ezért feloldhatatlan erkölcsi dilemmát lát a bolsevik állásfoglalás gyökerében.”⁷¹

Lukács a kommunizmushoz való megtéréssel a feloldhatatlan dilemmát feloldotta. Vajon a bolsevizmusról alkotott felfogása változott-e meg, azaz nem gondolta többé, hogy az azon a metafizikai föltevésen alapul, mely szerint a rosszból jó származhatik, vagy pedig maga is képessé vált osztani ezt a hitet? Egyértelműen állíthatjuk, hite változott meg. Képessé vált osztani a hitet, hogy a rosszból jónak *kell* származnia, mert a szocializmusnak meg kell valósulnia. S arra a belátásra jutott, hogy megvalósításához nem áll rendelkezésünkre jó, erkölcsileg jó eszköz. Persze Lukács hitei nem a maguk egészében változtak meg ilyen hirtelenséggel. Hite egy olyan társadalomban – egy ideje maga is szocializmusnak nevezi –, egy olyan társadalom lehetőségében, amely kivezet a kapitalista elidegenültség poklából, hosszabb ideje kialakult

⁷⁰ David Kettler: *Marxismus und Kultur. Mannheim und Lukács in den ungarischen Revolutionen 1918/19*. Luchterhand, Neuwied und Berlin, 1967. 64.

⁷¹ Lukács György: *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*. In: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Bp., 1971. 17.



már. A bolsevizmus választásával csak eszközt választott, a már sokkal korábban megválasztott cél megvalósításához.⁷²

A *Theorie des Romans*szal megjelenő, majd a Dosztojevszkij-interpretáció töredékes megfogalmazásaiban mindig újra és újra felbukkanó demokratikus utópia egy *szocialista* demokrácia utópiája, hiszen két meghatározó mozzanata egyrészt az elidegenülés (a kultúra elidegenültségének) megszüntetése, másrészt a minden osztálymeghatározottságtól mentes közösségi viszonyok kialakítása, a „minden szociális determináltságból”⁷³ való kiemelkedés. Sőt még az is egyértelmű, hogy ennek a demokratikus-szocialista utópiának a marxizmusra, pontosabban a „proletárság ideológiájára” is van vonatkozása. Hogy ez a vonatkozás ekkor még negatív, azt – úgy vélem – nemcsak Lukács gondolkodása, hanem a korabeli nemzetközi proletármozgalom állapota is determinálja. „A proletárság ideológiája, az ő szolidaritásgondolata ma még oly absztrakt, hogy nem képes – az osztályküzdelem harci fegyverein kívül – igazi, az élet minden megnyilvánulására kiható etikát nyújtani”⁷⁴ – veti oda 1916-ban a közösség keresése közben. Arról pedig, hogy a proletárság szolidaritásgondolata valóban mennyire absztrakt volt, 1914-ben bárki meggyőződhetett.

Lukács már a „bolsevizmushoz való megtérését” megelőzően is szocialista volt. Szocialista a *szocializmus* szó szűkebb értelmében is. A *Theorie des Romans*-korszak demokratikus-szocialista utópiájának szocializmusa e szó modern értelmében még jogosan megkérdőjelez-

⁷² Azt, hogy Lukács romantikus antikapitalizmusában kezdettől fogva benne rejlik az elidegenültség történelmi-szociális magyarázatának, s ezzel bármilyen elvontan is egy szocialista perspektíva választásának lehetősége, tudomásom szerint Fehér Ferenc mutatta ki először *Balázs Béla és Lukács szövetsége a forradalomig* című tanulmányában (Irodalomtörténet, 1969/2. és 3. 317–346., 531–560.). Fehér tanulmányának alap gondolataira építve a kérdést (Simmel és Lukács viszonyán keresztül megvilágítva) részletesen elemzi Andrew Arato *Lukács's Path to Marxism* (1910–23) című írásában (*Telos*, No. 7.). Itt szeretném megjegyezni, hogy ez a két írás, valamint Paul Breines bevezetése Lukács *Régi kultúra és új kultúrájának* angol kiadásához (*Telos*, No. 5.) nélkül jelen tanulmányom alap gondolatát nem tudtam volna kialakítani.

⁷³ Lukács György: *Halálos fiatalság*. In: *Magyar irodalom – magyar kultúra*. Gondolat, Bp., 1970. 116.

⁷⁴ Uo.



hető. Nem azért, mert a szocializmust nem politikai terminusokban írja le, hanem mert szocializmusának vonatkozása sincsen a politikára. Vagy megmarad utópiának e szó közvetlen értelmében (s itt nem a megvalósíthatatlanság az érdekes – ebben a tekintetben nincs olyan jövőre orientált társadalomkép, amelyik eleve elmondhatná magáról, hogy nem utópia –, hanem a közömbösség az átmenet problémája, lehetősége iránt), vagy az átalakulást az ember belső megváltoztatásának útján gondolja el. Természetesen: az ember belső megváltoztatása minden valóban jövőre orientált társadalomképet jellemez. De a szocialista elmélet hozzáteszi ehhez: az ember belső megváltoztatásának útjában külső akadályok – intézmények – állnak, ezeknek eltávolítása politikai cselekvést kíván.

Ez a gondolat első ízben 1918-ban jelenik meg Lukácsnál. Amint megjelenik, a német *filozófián* iskolázott, a 20. századi polgári gondolat egyik legragyogóbb teljesítményét már maga mögött tudó szocializmusa forradalmibb lesz a nyugat-európai szocializmus majd minden korabeli megnyilvánulásánál, az egyetlen Rosa Luxemburgot leszámítva, akinek magatartása és gondolatvilága viszont az elkövetkező néhány évben a legmélyebb nyomokat hagyja majd Lukács sajátos bolsevizmusán. Lukács első, már nem elvont-utópikus szocialista megnyilatkozása Fogarasi előadásához való hozzászólása, *A konzervatív és progresszív idealizmus vitája*. Hogy szocializmusa itt már nem elvont, azon most persze nem értek többet, mint hogy *a politikai cselekvés mint eszköz* már szerepet játszik az etikai idealizmus célkitűzésének – a léttel szembeni permanens forradalomnak – a megvalósításában.

A *Bolsevizmus*-cikk szocializmusát nevetséges lenne kétségbe vonni. Ez a cikk a bolsevizmust éppen mint a – megváltásként várt – szocializmus megvalósításának *inadekvát eszközét* utasítja el. A szocializmus akarása éppenséggel oly erős már, hogy Lukács – életének egyetlen ilyen pillanata volt csak – a történelem által hirtelen nekiszegezett alternatívában a szociáldemokrácia útját választotta. 1918-ban demokratikus szocializmusa már politikai választást követel, nem tud megnyugodni egy elvont utópizmusban. Ez a választása késztette később arra, hogy cikkét – amelynek filozófiai relevanciáját nehezen lehetne kétségbe vonni – „elvont-ízetlen érvekkel ékített, félresikerült szellemi kozme-

tikázás”-nak minősítse⁷⁵ – teljes életművének fényében alapjában véve jogosultan.

Ha már szocialistává lett, s a történelem a *szociáldemokrácia versus bolsevizmus* alternatíva elé állította, akkor abban, hogy végül az utóbit választotta, semmi megdöbbenőt nem talál az életmű egészének mai olvasója. Hogy hitének átbillenését konkrétan mi okozta, mi adta a gyakorlati lökést a kommunista párthoz való csatlakozásához – nem tudjuk, de tulajdonképpen érdektelen is. Az pedig, hogy Luxemburgot és Liebknechtet a szociáldemokrata hadügyminiszter emberei Lukácsnak a kommunista pártba való belépése után néhány nappal gyilkolták meg, mindenesetre megerősítette őt elhatározásának helyességében, mint ahogyan megerősítette a szociáldemokrácia viselkedése a magyar polgári forradalomban is (ld. *Jogrend és erőszak*). Elhatározására azonban nem feltétlenül kellett ilyen külső eseményeknek hatniuk. Hiszen *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* megírásakor sem választotta a szociáldemokráciát a maga empirikus létében: „Esetleges félreértések elkerülése végett hangsúlyoznom kell, hogy itt mindenütt csak a legelősebben tipizált és legtisztább erkölcsi állásfoglalások lehetőségeit hasonlítjuk össze. Hogy mindkét oldalon lehetnek könnyelműen, felelősség nélkül vagy önérdemből stb. cselekvők, és hol, melyik típus van tényleg többségben, az nem tartozik ezeknek a fejtegetéseknek körébe.”⁷⁶

I.

Ki vagyunk osztva. Megvan helyzetünk.
Mit tehetnénk e szabály ellenében?!
Mint mozdulatlan csillagok az égen,
változhatatlan rajzunk, jellemünk.

József Attila

⁷⁵ Lukács György: *Marxista fejlődésem 1918–1930*. In: *Történelem és osztálytudat*. 698.

⁷⁶ Lukács: *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*. 17.

Oh, forradalmak, miért késtetek?
Vér, vér, vér,
Be meg fog szépülni az Ember,
Ha vérben jól megmosdik egyszer
S be megjavul

Ady

A bolsevizmus elutasítása *A bolsevizmus mint erkölcsi problémában* a bolsevizmus – bizonyára egyoldalúan értelmezett – hegelianizmusának elutasítását jelentette. Az érvelés sarkkövét annak a „metafizikai föltevés”-nek tagadása képezi, mely szerint a rosszból jó származhatik, mely szerint a rossznak pozitív történelmi szerepet tulajdoníthatunk. A cikkben Lukács *expressis verbis* ki is mondotta: a proletariátusnak Kant és Fichte gondolkodását kell tettere váltania, azt a gondolkodást, amely a többi között „Hegelben... letért a haladás útjáról”⁷⁷. A bolsevizmus elfogadásához tehát Lukácsnál a kanti-fichte-i idealizmust, az „etikai idealizmus”-t kellett Hegelnek felváltania.⁷⁸ A hegelianizmus alapvető jellemzője Lukács szerint a „különböző valóságnemek túlságosan egy síkra hozása”, lét és követelmény azonosítása; mint majd később, *A történelmi materializmus funkcióváltozásának első változatában*, a ténylegesen elhangzott előadásban mondja: a tudomásul nem vétele annak, hogy az objektív szellemnek és az abszolút szellemnek nem

⁷⁷ Uo. 14.

⁷⁸ Az olvasó joggal teheti fel a kérdést: miféle önkényesség tette lehetővé a Marxot már kétségtelenül igen jól ismerő Lukács számára, hogy a hegelianizmust mint a *bolsevizmus* specifikumát fogja fel és tárgyalja, s ne vegyen tudomást Marx hegelianizmusáról? A cikk ismerői tudják, hogy nem erről van szó.” Bármennyire a hegeli »List der Idee« módjára konstruálta is meg Marx ezt a történetfilozófiai folyamatot, hogy tudniillik a proletariátus a maga közvetlen osztályérdekeiért küzdve küzdi ki a világ felszabadítását minden zsarnokság alól, a döntés pillanatában – és ez a pillanat most itt van – elkerülhetetlenné válik a lélektelen empirikus valóságnak és az emberi, az utópikus, az etikai akaratnak ezt a szétválasztását meglátni” (uo.). Nagyon is tisztában van Marx hegelianizmusával, éppen azt teszi felelőssé a marxi szociológia korszakalkotó *ténymegállapítása* (uo. 13.), az osztályharc és az osztálytagozódás elmélete, valamint a marxi történetfilozófia utópikus posztulátuma (uo.), az eljövendő világrend számára adott erkölcsi célkitűzés, az etikai idealizmuson alapuló kommunisztikus világrend különbségének elmosásáért.



azonos a története. Lukács a Bolsevizmusban, majd később a *Funkcióváltásban* azt állítja Marxról, hogy hegelianizmusa akadályozta őt abban, hogy saját szociológiája és történetfilozófiája között differenciálni tudjon (itt a történetfilozófiába az etika is beleértendő), de a *Taktika és etikáról*, és a hasonló című kötet másik két filozófiai írásáról ugyanígy elmondhatjuk: szociológia és történetfilozófia bennük is összemosódik, ha specifikus módon is. Ennek az összemosódásnak pedig éppen az a sajátossága, hogy az etika leválik a történetfilozófiáról, s a történelmileg cselekvők (ide értendők a nemcselekvők is) magánügyévé, lelkiismereti problémájává lesz történelmi cselekvésük mindenfajta erkölcsi vonatkozása. A különböző valóságnemeknek ez az összemosása – ha egészen kiélezetten akarunk fogalmazni – nem pusztán lehetővé teszi a rossz történelmi szerepének, pozitív történelmi szerepének elfogadását-elismerését, hanem végül is eliminálja a problémát. Minthogy Lukács szerint „Hegel rendszerének nincs etikája”⁷⁹, rendszerében a „rossz”, az erkölcsileg negatív végezetül is nem pozitív szerepet játszik, illetve játszhat, hanem semmiféle szerephez sem jut.

Ha a jó és a rossz erkölcsi értékakcentussal egy ilyen módon felfogott hegelianus rendszerben egyáltalában megjelenik, racionálisan levezethetetlen, a tapasztalat irracionalitásából származó mozzanatként – ahogy a *Taktika és etika*ban is –, akkor sem lehet relevanciája magára a történelemre, „magánügy” marad. Hajszál híján a kanti dualizmus áll előttünk. A különbség azonban nagyon is lényeges. Kant jelenségvilága statikus világ, a polgári társadalom állandó önreprodukciója. A jelenségvilágnak éppen úgy nincs történelme, ahogyan nincs az intelligibilis világnak sem. S kapcsolatuk ugyan nem racionális, a teoretikus ész számára felfoghatatlan viszony, de az erkölcs *tartalma* – nem erkölcsként! – mégis realizálódik vagy legalábbis realizálódhat a jelenségvilágban. Jog és erkölcs Kantnál éppen nem tartalmában, hanem formájában különbözik. Az erkölccsel megfejelt hegelianizmusban, a *Taktika és eti-*

⁷⁹ Lukács György: *Taktika és etika*. In: *Utam Marxhoz*. I. Magvető, Bp., 1971. 192. Sem itt, sem a későbbiekben nem vizsgáljuk, mennyiben adekvát, illetve mennyiben egyoldalú az a Hegel-kép, amelyhez Lukács e korszakában viszonyul. Az kétségtelen, hogy egyoldalú. Hegelt Lukács majd csak a *Történelem és osztálytudat* nagy *Eldologiasodás*-tanulmányában teszi a helyére.



ka koncepciójában azonban az erkölcsi világ a maga tartalmában lesz realizálhatatlan. Hegel világa mozgásban van: történelem, ha az eleve adott abszolút szellem önkibontakozásának történelme is.⁸⁰ Olyan világ, amelynek mozgásai nem a meglévő mechanizmus keretein belül, hatásukat illetően csak az egyénekre vonatkoztatottan mennek végbe, hanem forradalmasítják az egészet, totális átalakulást eredményeznek. A hatás nem egy vagy több, kevés vagy sok egyes egyént érint, hanem az emberi élet feltételein hajt végre irreverzibilis változásokat. Amíg a keretek változatlanok, amíg nincs történelem, a tetteket lehet a szándék felől közelítve megítélni: a tettek hordereje – minthogy nincs történelem – nem lehet történelmi. Amint azonban vannak olyan tettek, melyek a maguk történelemalakító lényegénél fogva univerzális horderejűek, rájuk már nem vonatkozhat a megítélésnek ez a módja. Létrejön az *erkölcs irrelevanciája*. De az erkölcs irrelevanciája *csak akkor fogadható el*, ha a világtörténelmi horderejű tettek nem emberi, hanem emberfeletti célokat valósítanak meg, ha a világtörténelem az abszolút szellem kibontakozásának – szükségszerű vagy teleologikus, determinált vagy preformált, egyre megy – története. Ha az ember tettei okozta világtörténelmi változások egy isten nélküli világ tényleg embertől függő változásai, akkor nemhogy megszűnnék az ember erkölcsi felelőssége, de a végtelenszeresére növekszik. Mert: immáron nemcsak a szándék, a következmény sem „a külső, velünk nem törődő mechanikus erők világában”⁸¹ van.

A *következményért is vállalt felelősség világában* semmiféle categoricus imperativus nem segít már. Kant világában, ahol csak fenntartó mozgások vannak egy önmagában mozdulatlan – mindig így volt, mindig így lesz – világban (tulajdonképpen Kant az, aki teljes egészében a politikai gazdaságtan álláspontján áll!), a categoricus imperativus betölti a maga funkcióját, „...az etika az egyénhez fordul, és ennek a beállítottágnak szükségszerű következményeként az egyéni lelkiismeret és felelősségérzet elé azt a problémát helyezi, hogy úgy kell cselekednie, mintha az ő cselekvésén vagy nem cselekvésén múlna a világ sorsának

⁸⁰ Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Kossuth, Bp., 1962. 114.

⁸¹ Lukács György: *A lelki szegénységről*. In: *Utam Marxhoz*. I. 75.

az a fordulata, melynek eljöveteletét előmozdítani vagy megakadályozni az aktuális taktika hivatása.”⁸² A „mintha” tulajdonképpen minden problémát megold. Az ember erkölcsösen cselekszik, ha úgy cselekszik, mintha minden rajta múlna, mintha az ő cselekedetével kezdődne a történelem, mintha cselekedete a saját természetének világában pszichológiailag, a külső természet világában mechanikus-kauzálisan determinált nem lenne. De determinált! A következményekért tehát az embert nem terheli felelősség.

És ha megszűnik a világ mozgásának szükségyszerűsége? Ha egyes tetteken – ezek a történelmi tettek – valóban a világ sorsának a fordulata múlik? Elég-e akkor a legjobb szándékkal cselekedni?

Lukács a bolsevizmust választó *Taktika és etika*-ban a történelmi szükségyszerűséget választja, mert a különböző valóságnemek összemossága nélkül, lét és követelmény összemossága nélkül elméletileg nem alapozható meg a rossz pozitív történelmi szerepe. De a követelménynek a lét szintjére hozása – tehát egy történelmi teleológiára épülő történelemfilozófia – is megjelenik, s megjelenik a létnek követelményszintre emelése, az ember, a történelmileg cselekvő ember abszolút erkölcsi felelőssége is. Egyrészt azt mondja, hogy „mivel a végcél nem mint utópia, hanem mint *elérendő valóság* van tételezve, a végcélnek az aktuális előny fölé való helyezése nem jelenthet a valóságtól való elvonatkoztatást, kísérletet bizonyos ideálokat a valóságra rákényszeríteni, hanem annak felismerését és cselekvésbe való áttételét, hogy melyek azok a társadalmi valóságon belül működő erők, amelyek a végcél megvalósítása felé irányulnak.”⁸³ Kísérletet tesz tehát lét és követelmény viszonyának dialektikus megfogalmazására. Ez a megfogalmazás azonban korántsem elegendő a bolsevizmus választásához. *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* megírásakor jogosultan látta úgy, hogy ez a mozgalom igenis rá kívánja kényszeríteni a maga – erkölcsileg pozitív – végcélját a fennálló valóságra, hogy a bolsevizmusban a transzcendencia igenis erőszakot követ el az adott valóságon. Az, hogy vannak olyan, a „társadalmi valóságon *belül* működő erők”, melyek a „végcél megvalósítására

⁸² Lukács: *Taktika és etika*. 193–194.

⁸³ Uo. 189.

irányulnak”, csupán *conditio sine qua nonja* ezen erőszak sikerének. Jogosulttá az erőszakot mindenki vel szemben, aki „ma még nem akarja ezt az új világrendet”⁸⁴, semmi más nem teheti, mint a történelemnek minden egyes történelmi cselekvő felett álló szükségszerűsége. Lukácsnak a bolsevizmushoz való csatlakozását megalapozó „történelmi szükségszerűség” gondolat nem egyedül a *Taktika és etika*ban, hanem az azzal körülbelül egy időben született *A szellemi vezetés kérdése és a szellemi munkásokban* (a *Taktika és etika* című kis kötet második tanulmányában), valamint a KMP első központi bizottságának letartóztatását követően íródott *Jogrend és erőszak*ban is a legegységértelműbben fellelhető. Kevés marxista írás akad, amelyik olyan nyílt őszinteséggel mondaná ki az ember eszközszerepét a történelemben, mint Lukács utóbb említett cikke: „...amit az emberi erő a történelemben végbeinni képes, az nem más, mint a világtörténelmi szükségszerűség tudatosítása.”⁸⁵ Kevésbé kiélezetten és sokkal árnyaltabban fogalmazza meg a kérdést a másik írás, a *geometriai axiómák rangjára emelve* a társadalmi fejlődés törvényszerűségeit, „...néhány fontos megállapítás...”, melyek olyan – tovább nem bizonyítható és bizonyítandó – alapjai a társadalom létének és megismerhetőségének, mint amilyenek a geometria sarktételei a tér tudománya számára. Ilyen tételek például a következők: a társadalom fejlődését kizárólag a társadalmon belüli erők (a marxista felfogás szerint az osztályharc és a termelési viszonyok átalakulásai) irányítják; a társadalom fejlődésének egyértelműen meghatározható, ha esetleg tökéletlenül is felismert, iránya van; ...ez az irány az emberi célkitűzésekkel bizonyos, ha esetleg tökéletlenül is felismert összefüggésbe hozható: ez az összefüggés felismerhető és tudatosítható, és a tudatosítás folyamatának a fejlődésre magára pozitív hatása van. Végül: ez az összefüggés, melyről beszélünk, azért lehetséges, mert a társadalom mozgatóerői függetlenek ugyan minden egyes emberi öntudattól, akarattól és célkitűzéstől, de életbelépésük *egyedül* emberi öntudatok,

⁸⁴ Lukács: *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*. 15.

⁸⁵ Lukács György: *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Luchterhand, Neuwied und Berlin, 1968. 87.

akaratok és célkitűzések formájában lehetséges.”⁸⁶ Azt hiszem, ez mindmáig a legátgondoltabb megfogalmazása egy olyan marxista történetfilozófia alapjainak, amelyik a társadalom fejlődésének egyértelműen meghatározható irányára épít. Látszatra ez a történetfilozófia egy igen lényeges ponton, a leglényegesebb ponton túllépett Hegelen. Benne az abszolút szellem önfejlődésének, önkibontakozásának helyére immanens történelmi erők lépnek – és ez nem csak látszatra van így. A felsorolt tételek bizonyos értelemben valóban axiómák: függetlenek egymástól. Tételvezetjük a történelem immanenciáját akkor is, ha a társadalmi fejlődésnek egyértelműen meghatározható irányt, szükségszerű tendenciát tulajdonítunk. De csak akkor, ha egyben a történelemben cselekvő egyes embert a polgári társadalom bírásra redukált, partikuláris, minden más egyedtől elszigetelt önző egyedeként fogjuk fel. Ha minden egyes ember „érdekeinek” megfelelően cselekszik, akkor cselekedeteik egymást keresztező véletlenjeiből valóban többé-kevésbé egyértelműen meghatározható a társadalom egészének „mozgása”. Ezek a társadalmi mozgástörvények azonban nem lesznek valóságos *fejlődéstörvények*: magának a polgári társadalomnak a törvényei lesznek. Hegelnek a történelem immanenciáját kellett „feláldoznia” az abszolút szellem oltárán, a hegelianus marxizmusnak az abszolút szellemet az immanencia oltárán. *A kettő közös lényege: az egyes emberi öntudatok, akaratok és célkitűzések tökéletes történelmi irrelevanciája.*

Ez az, amit Lukács nem tud minden további nélkül elfogadni. Végző soron ugyanis még az egyes embernek az egészért való abszolút, elbírhatatlan felelősségét is emberibbnek érzi ennél. A rosszon keresztül, a rossz által meg kell valósulnia a jónak. Ha ez a *kell* az egyes ember felett álló, az egyes ember felett érvényesülő történelmi szükségszerűség, akkor a jó megvalósulása *nem* megvalósulása a jónak, akkor az itt lejátszódó történelmi folyamat nem az emberi történelem igazi kezdete. Miféle felszabadulás az, amelynek mint folyamatnak az egyes emberi öntudat csupán eszköze?

⁸⁶ Lukács György: *A szellemi vezetés kérdése és a „szellemi munkások”*. In: *Utam Marxhoz*. I. 201.



A *kell* belső követelmény, a *kell* az új világrend akarása. Akarat, amely nem köthet semmiféle kompromisszumot. „Minden kompromisszum... végzetes az igazi végcél szempontjából.”⁸⁷ A mérleg nyelve átbillent: a *Bolsevizmusban az igazi credo, quia absurdum est* az lenne, „hogy az elnyomatásból nem ismét az elnyomottak küzdelme az uralomért... fog következni”⁸⁸, s Lukács az abszurdumot nem akarja hinni; a szociáldemokrácia útjának választása ezzel szemben „csak” emberfeletti erőt, az ember önfeláldozását követeli meg. A *Taktikában* viszont az utóbbi út tűnik abszurdnak, s az előbbi – a bolsevizmus elfogadása – lesz megvalósítható áldozattá, a végső emberi tragédia vállalásává.

A *Taktika és etika*ban a szükségszerűség gondolata nem olyan egyértelmű és pregnáns, mint A *szellemi vezetés...*-ben. Ahhoz, hogy a rosszon keresztül a jó egyáltalában megvalósulhasson, hogy az elnyomásban születő szabadság ne legyen abszurdum, Lukácsnak bizonyos összemosásokat kellett végrehajtania.

Mindenekelőtt kétértelművé kellett tennie a célkitűzés transzcendenciáját. A végcél transzcendens, mert „az adott társadalmi valóság keretein ... túl” helyezkedik el. Immanenciájának tételezése a fennálló társadalom kereteinek elfogadását jelenti, illetve jelentené. „A végcél eme immanenciája, illetve transzcendenciája mindenekelőtt azt a különbséget rejti magában, hogy az első esetben az adott jogrend mint a cselekvés taktikai kereteit szükségképpen és normatív meghatározó elv van megadva, míg a társadalmilag transzcendens célkitűzés esetében az mint pusztá valóság, mint reális hatalom szerepel, s a vele való számolásnak legfeljebb célszerűségi értelme lehet.”⁸⁹ Másrészt azonban ez a transzcendens célkitűzés az osztályharc-elméletben immanenssé válik. „A marxi osztályharc-elmélet (ebből a szempontból teljesen a hegeli fogalomalkotást követve) a transzcendens célkitűzést immanenssé változtatja.” A fogalmazás homályossága, pontatlansága (az osztályharc elmélete változtatja a célkitűzést immanenssé) nem véletlen. Ha az osztályharc maga változtatná a transzcendens célkitűzést immanenssé, akkor a célkitűzés magában az osztályharcban értelemszerűen nem lenne

⁸⁷ Lukács: *Taktika és etika*. 191.

⁸⁸ Lukács: *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*. 16–17.

⁸⁹ Lukács: *Taktika és etika*. 187.





jelen, az osztályharc a célkitűzés pusztá eszköze lenne. Ezzel azonban – eszköz és cél másneműsége folytán – a bolsevik állásfoglalás gyökerében rejlő erkölcsi dilemma továbbra is feloldhatatlan marad. Lukácsnak egyneműsítenie kell tehát, másodszor, eszközt és célt. „...a proletariátus osztályküzdeme egyszerre maga a célkitűzés és annak megvalósulása.”⁹⁰ „...az »eszköz« nem másnemű a célhoz képest, hanem a célnak magának közeledése önmegvalósulásához. Ami azt jelenti, hogy a taktikai eszköz és a végcél között fogalmilag megfoghatatlan átmenetek vannak; sohasem lehet előre tudni, melyik – taktikai – lépés fogja már magát a végcélt megvalósítani.”⁹¹ Ebben az egyneműsítésben – mint látjuk – végül a végcél maga is statikus állapottá lesz, megszűnik „permanens forradalom” lenni „a lét mint lét, mint az etika ideálját el nem érő valami ellen”⁹², megszűnik „abszolút forradalom” lenni.

Végül is a *Taktika és etika* ezen összemosások eredményeképpen – egy átmeneti pillanatra – eljut azok szükségképpen konzekvenciájához: az etikai kérdésfeltevés irrelevanciájához, „...minden eszköz jó, amelyben ez a történetfilozófiai folyamat öneszméletre, valóságra ébredésre jut, és minden eszköz rossz, amely ezt az öneszméletet elhomályosítja...”⁹³ „Úgy látszik, mintha ezzel az etikai kérdésre is meg lenne már adva a felelet (és bizonyos tekintetben meg is van már adva), mintha a helyes taktika követése már magában véve etikus is volna.”⁹⁴ Itt azonban a racionalizáló egyneműsítés – mint mindenütt! – beleütközik az anyag, a fakticitás irracionalitásába.⁹⁵ A marxizmus mind ez ideig nem vetette fel a kérdést – így a *Taktika és etika* –, hogy „...a társadalmilag helyes célok akarása – tekintet nélkül a cselekvés belső rugóira – már magában véve etikus-e. Pedig nyilvánvaló, hogy az etikai kérdésfeltevés csak itt kezdődhet; aki a kérdésfeltevésnek itt adódó kettéágazását ta-

⁹⁰ Uo. 189.

⁹¹ Uo. 190.

⁹² Lukács: *A konzervatív és progresszív idealizmus vitája*. In: *Utam Marxhoz*. I. 185.

⁹³ Lukács: *Taktika és etika*. 191.

⁹⁴ Uo. 192.

⁹⁵ Ld. Lukács nagy *Eldologiasodás-tanulmányát a Történelem és osztálytudatban*.



gadja, az tagadja az etikai lehetőségét, és ellentétbe kerül a legprimitívebb és legáltalánosabb lelki tényekkel: a lelkiismerettel és a felelősségérzettel.”⁹⁶

És a szintek ismét összemosódnak. Az egész lét felemelkedik a követelmény szintjére, mert most maguk „a szocializmust megvalósító osztályérdekek és az azokat kifejezésre juttató osztályöntudat világtörténeti hivatást jelentenek”⁹⁷, szemben a Fogarasi-előadáshoz való *Hozzászólás*-sal vagy a *Bolsevizmussal*, ahol más-más szintet reprezentálnak. A Bolsevizmusban ezt mondta: „És akkor el kell válnia, hogy a szocializmus eme világmegváltó szerepe csakugyan a világ megváltásának vállalt és akart hordozója-e, vagy pedig ideologikus burka-e csupán reális osztályérdekeknek, amelyek a többi osztályérdekektől csak tartalmilag, de nem minőségben, nem erkölcsi jogosultságban különböznek.”⁹⁸ A létben adva van a szocializmus világmegváltó szerepe; de hogy ez a szerep önző, partikuláris érdekek ideologikus burka-e csupán, vagy valóban az erkölcsi világrend megvalósulása, az csak a proletariátus osztálycéljainak megvalósulási folyamatában, a proletármozgalom győzelme után dől el, az erkölcsi világrend mint célkitűzés a mozgalom empirikus létében nem rejlik benne. A lét nem tartalmazhatja az erkölcsi világrendet, magának a létnek, „a puszta szociológiai szükségszerűségnek” (tegyük hozzá, bármely szükségszerűségnek) nem lehet mozzanata az erkölcsi világrend. Hegelnek nincsen etikája.

Miképpen jelenthet hát a proletáröntudat világtörténelmi hivatást, miképpen lehet minőségben, erkölcsi jogosultságban valami más és – magától értetődik – magasabb rendű minden eddig jelentkezett partikuláris csoportérdeknél? „...hogya a helyes cselekvés igazán és helyesen szabályozóvá válhassék, az osztályöntudatnak felül kell emelkednie puszta valóságbeli adottságán, és világtörténelmi hivatottságának és felelősségének tudatára kell ébrednie. Mert az az osztályérdek, amelynek elérése az osztályöntudatos cselekvésnek tartalma, nemcsak az osztályhoz tartozó egyének egyéni érdekeinek összességével nem egyenlő, hanem még az osztálynak mint kollektív egésznek aktuális, pillanatnyi

⁹⁶ Lukács: *Taktika és etika*. 192. A második kiemelés tőlem – V. M.

⁹⁷ Uo. 195–196.

⁹⁸ Lukács: *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*. 14.



érdekeivel sem. A szocializmust megvalósító osztályérdekek és az azokat kifejezésre juttató osztályöntudat világtörténeti hivatást jelentenek...”⁹⁹

Ennek a világtörténeti hivatásnak a betöltése, az osztályöntudatnak pusztán valóságban való felülemelkedése nem más, mint a *szocializmus választása*. A szocializmust bárki választhatja, minthogy az semmiféle osztályérdekből le nem vezethető. Csakhogy a szocializmus választásával együtt egyszersmind olyan erkölcsi felelősséget is vállal, melyik sokkal súlyosabb a „normális”, érdek motiválta cselekvés felelősségénél. Az utóbbi nem vezet túl a fennálló világ keretein, nem alkalmas a transzcendens célkitűzés megvalósítására, de nem válhat olyan bűnök forrásává sem, amelyek messze felülmúlják e fennálló világ „közönséges” bűneit: nem válhat „metafizikai” bűnök forrásává. A szocializmus választása Lukácsnál – ami *most már* egyenesen azt jelenti, hogy ha a legcsekélyebb lehetőséget is látjuk a megvalósítására, akkor hozzá kell fognunk – az „emberi sors leküzdhetetlen, tragikus konfliktusait”¹⁰⁰ hordja magában. A szocializmus megvalósítása olyan cselekedetek végrehajtását követeli tőlünk – e tekintetben nem változott Lukács álláspontja a *Bolsevizmus* óta –, amelyek bűnnel terhesek. Semmiféle etika nem simíthatja el, nem tagadhatja le „az emberi sors leküzdhetetlen, tragikus konfliktusait”. S ha a cél, amelyért a bűnöket elkövettük, mégsem bizonyult realizálhatónak, akkor is teljes felelősséggel tartozunk értük, ha a legjobb szándékkal és a legjobbat, az erkölcsi világrend megvalósítását akarva követtük el őket. – A legszigorúbb etika, amelyik valaha is létezett: ha a következmény pozitív, *egyedül* a szándék dönt a cselekedet erkölcsi megítélésénél, ha pedig negatív, akkor *egyedül* a következmény.

⁹⁹ Lukács: *Taktika és etika*. 195–196. Kiemelések tőlem. – V. M. A megfogalmazás a *Történelem és osztálytudat* – „beszámításon osztálytudat” fogalmának első jelentkezése. Azzal a lényeges különbséggel, hogy itt még Lukács kísérletet sem tesz arra, hogy ezt a „világtörténeti hivatást jelentő” osztálytudatosságot az osztály létéből, az osztálynak a társadalomban elfoglalt „lényegi” helyzetéből levezesse. Itt legfeljebb arról van szó – ez sincs kifejtve –, hogy a proletárlét ad lehetőséget e világtörténelmi hivatás betöltéséhez. Az, hogy a proletariátus osztálylétéből ennek a hivatásnak a betöltése bármiféleképpen is *következnék*, hogy a proletariátusnak, ha felismeri saját helyzetét, el kell vállalnia a feladat teljesítését, egyenesen ellentmond a *Taktika és etika* koncepciójának.

¹⁰⁰ Uo. 196.





Nem új ez az etika Lukácsnál. Fehér Ferenc felhívta a figyelmünket arra, hogy milyen kísértetiesen azonos *A lelki szegénységről* és a *Taktika és etika* etikai koncepciója, „...tisztának maradni bűn, csalás és kegyetlenség közepette”¹⁰¹ – így az előbbi. Az utóbbiban ugyanez Hebbel szavaival megfogalmazva: „És ha Isten közém és a nekem rendelt tett közé a bűnt helyezte volna – ki vagyok én, hogy ez alól magamat kivonhatnám?”¹⁰² Kierkegaard – a *Theorie des Romanstól* leküzdöttnek, lebíráhatónak tűnt – kísértete tér vissza azokban a hetekben, amikor Lukács a bolsevizmust választja. Önmagában természetesen a kanti etika formalizmusának meghaladása a feltétele azon világ meghaladásának, melynek legadekvátabb tükre Kant rendszere. De vajon nem jelenti-e ez minden *mérték* lehetetlenségét? Nem jelent-e valami sokkal embertelenebbet még annál is, amit a hegeli abszolút szellem világalma hoz? Nem azt jelenti-e, hogy az ember a racionális, szükségszerűségként felismerhető világszellem helyett az irracionális Istennel mint urával találja szemközt magát – soha, semmiből és semmiképp meg nem tudhatván, hogy jól választotta-e, amit választott? De Lukácsnál – Kierkegaard nyomán – mégis van *mérték*, „...még ha két bűn között kell is választanunk, akkor is van még mértéke a helyes és a nem helyes cselekvésnek. Ez a mérték az áldozat.”¹⁰³

És ha valaki nem képes az áldozatra? Ha valaki nem képes arra, hogy alacsonyabb rendű énjét feláldozza a magasabb rendű, az eszme oltárán? Hiszen erre csak a „kiválasztottak” képesek (és ebből a szempontból édes mindegy, hogy Ábrahámot Istene választotta-e ki, vagy ő maga tette magát kiválasztottá). Ha elindultunk, járjuk is végig *A lelki szegénységről* útját. Márta azt mondja: „Maga, ha jól értettem, a kasztokat akarja metafizikai alapon újból felállítani. Maga tehát csak egy bűnt ismer: a kasztok összekeverését.”¹⁰⁴ Ha pedig azt hisszük, hogy bűn és bűn közötti választás mértéke mindenkinél az áldozat, igenis összekeverjük a kasztokat. S valóban az egyedüli, az igazi, metafizikai bűnt követjük el. *Gyilkolni csak azoknak szabad* („annak gyilkos tette lehet – tragikusan

¹⁰¹ Lukács: *A lelki szegénységről*. 80.

¹⁰² Lukács: *Taktika és etika*. 197.

¹⁰³ Uo. 196.

¹⁰⁴ Lukács: *A lelki szegénységről*. 87.





– erkölcsi”), *akik tudják*, megingathatatlanul és minden kétséget kizáróan tudják, *hogy gyilkolni semmilyen körülmények között sem szabad*. Ha valóban csak azok gyilkolnak, akiknek számára gyilkolni a legnagyobb, kibírhatatlan áldozat, akkor nem keveredtek össze a kasztok.

De ha azok is gyilkolnak, akiknek számára a gyilkosság nem áldozat, ha éppen azok gyilkolnak, akiknek természetében rejlik a rossz, a brutalitás, az embertelen, akkor összekeveredtek. S van-e garancia arra, hogy ez nem következhet be? De hát miért kellene azt követelni, hogy mindenki tudjon választani bűn és bűn között? Miért kell egyáltalában mindenkinek megengedni a bűnt?

Először: mert a bűnre alkalmas ember kiválasztására nem lehet képes más, mint Isten – vagy önmagunk.

Másodszor: mert az új világ, az erkölcsi világrend megteremtése nem kezdődhet azzal, hogy az érte cselekvők bármely csoportja önmagát a kiválasztottak zárt körének tekintve másokat korlátozni kívánjon szabadságában, azaz nem kezdődhet azzal, hogy az erkölcs helyét újra csak a joggal töltjük be.

Magánügy-e tehát a *Taktika és etika* etikája? Ha a tanulmányt *A szellemi vezetés...*, a *Jogrend és erőszak* felől értelmezzük, ha a taktikát a „létszükségszerűséggel” megvalósuló végcél eszközének tekintjük, akkor igennel kell válaszolnunk. Igennel, bár az ügy képviselőinek e magánügye elviselhetetlen teherként nehezedik vállukra. De ha egyszer „behoztuk” az etikát, az többé – mint láttuk – nem ereszt. A szükségszerűség és szabadság merev-antinomikusan kettéválasztott kanti világában tetteim erkölcsi mértéke a szándék, minthogy tetteim a külső, velünk nem törődő, mechanikus erők világában leszakadnak rólam, tőlem idegenné válnak. S akkor a szocializmust akarni már elég is a felmentéshez. Csakhogy *nincs* szocializmus addig, míg tetteim tőlem idegenné lesznek, nincsen szocializmus addig, amíg szabad a szándék és szükségszerű a tett. A szocializmust nem lehet akarni, ha nem tőlünk függ, hogy megvalósítható-e.

Amint azonban ez tőlünk függ, amint nincs Isten, aki kijelölje a tettet, s közém és a tett közé állítsa a bűnt, nemcsak a bűn az enyém, hanem a következményekért viselt felelősség is. S akkor a rossz eszköz, a bűn mint eszköz csakugyan feloldhatatlan erkölcsi dilemmához vezet.



A lét dadog,
csak a törvény a tiszta beszéd.
József Attila

Ha a *Taktika és etika* nem hozott megoldást – márpedig nem hozott –, akkor Lukács hitének „átbillenését” – teoretikus oldalról – megelőző elképzeléseinek belső bizonytalanságával kell magyaráznunk.¹⁰⁵ A *Taktika és etika* nem teoretikus, hanem credo-szerű válasz Lukács kétségeire saját régebbi koncepcióját illetően, amelyből – ekkor ez a meggyőződés alakult ki benne – a kiélezett történelmi szituációkban a régi világ erőihez való alkalmazkodás következik. Arról, hogy ez nem a szociáldemokrácia felfogását illető rágalom, felesleges sokat beszélni. De Lukács soha nem volt szociáldemokrata, még a *Bolsevizmus* megírásának rendkívüli, és életének-életművének szempontjából inkoherens pillanata sem egy valóságos szociáldemokrácia, hanem a szociáldemokrácia ideáltípusának választása volt. Mégis – vagy talán éppen ezért – tisztáznunk kell, hogy az *etikai idealizmus* koncepciója, amelyen Lukács

¹⁰⁵ Az, hogy *A szellemi vezetés...*, illetve a *Jogrend és erőszak* koncepciója megoldás, megoldás abban az értelemben, hogy a benne tételezett történelmi szükségszerűséget már semmi sem keresztezi (maga az erkölcsi dilemma sincs felvetve többé!), kétségtelen. Lukács 1919 utáni koncepciójában ez az „etikamentes” vonal él tovább. Csak-hogy – legalábbis 1930-ig – semmiképpen sem abban a formában, ahogyan az említett két írásban. A *Történelem és osztálytudat* egész korszakának (1920–1930) teóriáját az objektivitás és a szubjektum között feszülő dualitás feloldatlansága jellemzi, illetve e dualitás feloldásának kísérlete a proletariátusban megvalósuló objektum–szubjektum azonosság mítoszában. A szubjektumnak az az egyértelmű eliminálása, amely az említett két cikkben kétségtelenül jelen van, csak az 1930 utáni időszak történetfilozófiájában jelentkezik újra, amikor már nem beszélhetünk Lukács önálló filozófiai koncepciójáról. Még két másik érvet is felhozhatunk a cikkek koncepcióját a „megértés” teoretikus alapjaként felfogó szemlélet ellen: az egyik Lukács személyes nyilatkozata: a fordulatot a *Taktika és etika* jelentette, annak megírását követően lépett be a kommunista pártba. E késői nyilatkozatának hitelét akkori figurájával rokonszenvező, vagy vele szemben ellenszenvet tanúsító kortársainak Lukács-képe egyaránt alátámasztja (Sinkó Ervin, Lengyel József). De a másik érv ennél sokkal fontosabb: a Tanácsköztársaság alatt íródott egyetlen munkájának sincs köze az említett két cikk elképzeléseéhez.

korábbi szocializmusa nyugodott, és amelyre a kiélezettség pillanatában a szociáldemokrácia ideáltípusának pillanatnyi választása épült, valóban az alkalmazkodás ideológiája-e.

A koncepció Kantból indít.¹⁰⁶ Pontosabban egy Fichte felől értelmezett Kantból. Kant fichtei átértelmezésének leglényegesebb mozzanata az etika formalizmusának tagadása. Érdekes hosszabban idézni vitahozzászólásának erre vonatkozó mondatait: „A Kant–Fichte-féle etikával szemben a leggyakrabban hangoztatott ellenvetés, ...hogy absztrakt, csak formális, hogy a valóságos (tehát a politikai) cselekvésre vonatkozólag nem lehet belőle egyértelmű következtetéseket levonni. Ez a fel fogás azonban nem áll meg, ha meggondoljuk, hogy ennek a »formális« etikának célja és tartalma az autonóm, semmiféle külső erőnek vagy hatalomnak alá nem vetett, csakis önnön törvényeit követő és ebben az autonómiában csakis a jót mint egyetlen lehetséges egyértelmű célt kereső szabad akarat. Ennek az ideálnak mint ideálnak a tételezése pedig egy nagyon konkrét parancsot jelent...: azt, hogy minden ember mind magát, mind minden más embert, mint ennek az ideálnak lehetséges megvalósítóját, de csakis mint ilyet, tisztelni tartozik. Tehát sem magánál, sem másnál nem szabad eltérnie (és még kevésbé előidéznie) olyan helyzetet vagy cselekvést, melyben az ember, legyen az ő maga vagy más, elveszthetné ezt az önállóságát, amelyben bármiféle összefüggésnek pusztá eszközévé süllyedhetne le. Minden cselekvés és minden

¹⁰⁶ Kant nagyobb hatással volt Lukácsra, mint ő azt később gondolta, és abban a korszakában, melyről később az volt a benyomása, hogy Hegel felé haladt, kantianizmusa csak erősödött; ezt nemcsak szocializmusának első kézzelfogható dokumentuma, *A konzervatív és progresszív idealizmus vitája* című hozzászólása támasztja alá, amelyben kifejezetten Kantra és Fichtére hivatkozik, de – mint említettük – maga a *Bolsevizmus*-cikk is szembeállítja a kanti-fichte haladó koncepcióval Schelling esztétikai, Hegel államjogi reakcióba fordulását, valamint – erről a későbbiekben még részletesen beszélünk – a diktatúra alatti koncepciója is Kantra és Fichtére épít (igen jellemző, hogy Kantnak és Fichtének a *Régi kultúra és új kultúra* eredeti változatában szereplő nevét a tanulmány 1920-as német nyelvű megjelentetésekor Hegel nevére cseréli fel). E többé-kevésbé aktualizáló jellegű kisebb írások mellett (hogy ezek ma számunkra a gondolatok tárházának bizonyulnak, az Lukács gondolkodói nagyságát dicséri, de nem változtat a tényen, hogy aktuális hozzászólásokról, alkalmi előadásokról van szó) erre mindenekelőtt nagy kézírata, a *Heidelbergi esztétika* a bizonyíték. A *bolsevizmus mint választás* vezeti Lukácsot a maga sajátosan felfogott Hegeléhez, és nem fordítva.

intézmény progresszív kritikája azonban sehogy sem foglalható össze mélyebben és szebben, mint ebben a mondásban: nem szabad, hogy az ember valaha is, bárminek kedvéért, pusztá eszközzé váljék.¹⁰⁷

Lukács itt a Kant–Fichte-féle etikával szemben felhozott ellenvetésről beszél, de mindaz, amit elmond, csak egy fichtei értelemben továbbfejlesztett etikára áll, magára a kantira nem. Nem mintha Kantnál szabad lenne, hogy az ember valaha is, bárminek a kedvéért pusztá eszközzé váljék. Eszközzé tenni az embert Kantnál éppúgy nem szabad, mint Fichténél – csakhogy ez a követelmény Kantnál meg is valósítható, mert Kant etikája *valóban formális*. Nem annyiban, hogy egyáltalán ne lenne az egyén magatartására vonatkozó követelményrendszere (itt csak annyiban általános-formális, amennyiben *minden* etika szükségképpen az), hanem amennyiben csak a szándékot kéri számon (az azonos tartalmú jog, természetesen a következményt is, sőt alapján csak a következményt – éppen ezért alkalmas a fennálló keretek között az emberi cselekvés *tényleges* szabályozására, de semmiképpen sem arra, hogy a fennálló viszonyok keretein túlnyúljon). Az etika csak azt kéri számon, hogy amit tettem (bármi legyen az!), a törvényért tettem-e – éppen azért, hogy ember számomra eszköz ne legyen. Tettem következményei (melyek *eo ipso* a jelenségvilághoz tartoznak) nem tartoznak rám, idegenek tőlem, mint ahogy önmagam fenomenalitása is idegen tőlem, az intelligibilis világ noumenális emberétől. Az így felfogott erkölcsi követelményrendszer *nem abszurd*, követelményei teljesíthetők, és ezen az alapon egyértelműen eldönthető, hogy adott esetben melyik cselekvés az erkölcsös. Csak éppen a következményekkel nem kell, sőt nem szabad számolni. Szándék és következmény végső egységének garanciáját persze Kant is megteremti a posztulátumokban – a lélek halhatatlanságában, végső soron Istenben. De a kanti etika életképességének éppen az a feltétele, hogy ez az egység ne legyen földi egység, hogy az embernek cselekvésében csak a *törvénnyel* kelljen számolnia, ne pedig földi vonatkozásokkal. Az erkölcsi világrend Kantnál nem erről a világról (de nem is ennek a világnak!) való.

¹⁰⁷ Lukács: *A konzervatív és progresszív idealizmus vitája*. 185.

Fichténél viszont a kanti mennyország lejön a földre. Fichte szekularizálja Kantot. A jelenségvilág (a szükségszerűség világa) a múlt és a jelen. Nem a „természet” világa, hanem a „tökéletes bűnösség”. A vele szemben álló noumenális világ, az ember lényegének világa pedig az erkölcsi világ, amelyik fel kell hogy váltsa a bűnös jelen világát, a nem érvényes lét világát.

A szekularizáció azonban *nem hajtható végre*. Nem hajtható végre a koncepció egészének módosítása nélkül. A kanti etika *lényege*, hogy a tett erkölcsi megítélése nem érinti a tett világvonatkozását. Ha valaki ennek az etikának az alapján, „etikai cselekvéssel” kívánja megváltoztatni a világot, akkor ellentmondásba kerül önmagával. Magát az „etikai cselekvést” csak a következmény oldaláról lehet meghatározni. „Az etikai cselekvés, lényege szerint, az ember belső megváltoztatására irányul, arra, hogy cselekvéseinek belső intenciója mind tisztábban és világosabban a csupán helyességért akart helyes, az etikai normáknak megfelelő legyen.”¹⁰⁸ Az etikai cselekvés tehát meg kívánja változtatni az embert, meg akarja változtatni az ember természetét, *az ember természetévé akarja tenni, hogy természete ellenére cselekedjék*. A megfogalmazásban kiélezett paradoxon jelen van Fichténél és nyomában Lukács e hozzászólásában. Mondhatnánk: az ellentmondás nem kizárólag Fichte ellentmondása, hanem ellentmondás Fichte és Kant között, s Lukács csupán rosszul fogalmaz, amikor az adott összefüggésben – vagy egyáltalán – Kant-Fichte-féle etikáról beszél. De nem: az ellentmondás valóban Fichte ellentmondása, a fichteanizált kantianizmus ellentmondása. A fenti meghatározást ugyanis „lefordíthatjuk” a következőképpen: az etikai cselekvés azt kívánja elérni (az etikai cselekvés következménye az kell legyen), hogy a cselekvő ember ne törődjék cselekedetének következményeivel. Különben Fichte maga is egészen világosan látta elvének belső ellentmondását: „A tudós feladata annak a súlyos viszálynak a megoldása, hogy hogyan egyeztethető össze eszméjének hatékonysága tisztaságával, s lefolyása méltóságával. Eszméje nem maradhat rejtve benne, hanem meg kell jelennie, s meg kell ragadnia a világot; e hatékonyságra létének legmélyebb lényege ösztönzi. A világ azonban

¹⁰⁸ Uo. 181.

nem képes a maga tisztaságában megérteni az eszmét; helyett arra törekszik, hogy saját, közönséges szintjére húzza le.”¹⁰⁹ Ugyanarról az ellentmondásról van szó, pontosabban ugyanannak az ellentmondásnak a másik oldaláról. Az eszme tisztaságát éppen nem természeti volta teszi, az, hogy semmi mástól nem afficiált, mint a minden természeti kötöttségtől szabad akarattól. Mihelyt azonban magát a természetet kívánja megváltoztatni, mintegy „beleavatkozik” a természet, a „bűnös jelen” világába, érintkezésbe lép vele, s cselekvését – a maga számára negatív – meghatározottságaitól meghatározni engedi (az emberi természetnek vele, az eszmével ellentétes meghatározottságai *kényszerítik* őt, az eszmét, így vagy úgy cselekedni), elveszíti tisztaságát, megszűnik az lenni, ami, s hogy tudná akkor a természetet, a bűnös jelent önmagához emelni?

Ha az eszme beavatkozik a természetbe, elveszíti a maga eredeti meghatározottságát, maga is természeté lesz, ahelyett, hogy – amint ennek *lennie kell* – a természet lenne eszmévé. A paradoxon végiggondolása tudatosítja bennünk: természet és eszme dualizmusa, természet és eszme dualizmusának tételezése – ez maga a polgári világ (melynek a kanti *rendszer* legadekvátabb tükre-kifejeződése és egyben apológiája): burzsoá és citoyen dualizmusa, ahol „végül is az ember mint a polgári társadalom tagja számít a *tulajdonképpeni* embernek, a citoyentól megkülönböztetett *homme*-nak, mert ő az ember a maga érzéki, egyéni *legközelebbi* létezésében, míg a *politikai* ember csak az elvonatkoztatott, mesterséges ember, az ember mint allegorikus, erkölcsi személy. A valódi embert csak az önző egyén alakjában, az *igazi* embert csak az *elvont citoyen* alakjában ismerik el.”¹¹⁰ Marx itt – vitán felül áll – Kant segítségével írja le a polgári világot. De Marx továbbmegy. Azt is megmutatja, hogy mit jelent az elvont citoyen uralma a valódi önző emberen, mit jelent a fichtei megoldás: „A politikai élet a maga különös önérzetének pillanataiban igyekszik elnyomni *előfeltételét* (kiemelés tőlem – V. M.), a polgári társadalmat és ennek elemeit, s konstituálni magát mint az ember valódi, ellentmondás nélküli emberi nemi életét. De erre csak

¹⁰⁹ Johann Gottlieb Fichte: *A tudás emberének lényegéről...* In: *Az erkölcsstan rendszere*. Gondolat, Bp., 1976. 540.

¹¹⁰ Karl Marx: *A zsidókérdéshez*. In: *Marx–Engels művei*, 1. Kossuth, Bp., 1957. 370.



azáltal képes, hogy erőszakos ellentmondásba kerül saját életfeltételeivel, csak azáltal, hogy permanensnek nyilvánítja a forradalmat.” „...elmegy az élet megszűntetéséig, a guillotine-ig.”¹¹¹ Amíg az eszme győzi le, gyűri maga alá a természetet, amíg *rákényszeríti* a természetre, hogy ne legyen önmaga (ezzel önmagát is eredeti „tisztá” – kettős értelemben – meghatározottságának feladására *kényszerítvén*), addig az ember valóságos szabadságáról nem lehet szó. A szabadság nem a természettől való szabadság, hanem a szabad természet (Marx *naturalizmus* = *humanizmus* gondolata).

Mindez áll Fichtére, s – szükségképpen – a fichtei koncepció elfogadhatatlanságát jelenti számunkra, de áll-e Lukács hozzászólására? Hiszen Lukács gondolatmenetének egyik sarkalatos pontja az *etikai cselekvés megkülönböztetése a politikai cselekvéstől*, illetőleg annak meghatározása, hogy milyennek kell lennie az etikai idealizmuson alapuló politikának ahhoz, hogy valóban az etikát szolgálja. Ő éppen azt hangsúlyozza, hogy „az etikai idealizmus szükségképpen tagadja a politika autonómiáját”¹¹².

Az öncélú-autonóm politikai cselekvésnek és az etikai cselekvésnek ez a distinkciója azonban nem a Fichte által idealizált forradalmi politikai cselekvés belső ellentmondásainak a feltárását jelenti, hanem egy mindenfajta filozófiai-etikai bázist nélkülöző, tökéletesen nem forradalmi, a fennállóhoz, a fennálló követelményeihez alkalmazkodó reálpolitika és a forradalmi cselekvés szembeállítását. Az etikai cselekvés az önző magánemberrel, az *homme*-mal szemben a társadalom, a polgári társadalom (látszatra és e társadalom emberének szemében az emberiség) egészét reprezentáló, az erkölcsöt reprezentáló, a politikai államban önmagát kifejező *citoyen* fellépése önmagával mint önző magánemberrel szemben. Azt, hogy ennek a fellépésnek „értelme” csak akkor és addig van, amíg az önző magánember cselekvése veszélyezteteti az adott társadalom normális funkcionálását, s mihelyt ez a veszélyeztetettség megszűnt, maga az „etikai cselekvés” válik a társadalom számára veszélyessé – de nem úgy, hogy a fennálló társadalmat, hanem

¹¹¹ Uo. 359.

¹¹² Lukács: *A konzervatív és progresszív idealizmus vitája*. 183.





úgy, hogy az életet veszélyezteti, „elmegy az élet megszüntetéséig” –, sem Fichte, sem az adott pillanatban teljességgel Fichte hatása alatt álló Lukács nem vette tudomásul.¹¹³ Szinte kísérteties a permanens forradalom gondolatának jelentkezése az adott keretek között, amin Lukács – ki tudja, hogy Marx *A zsidókérdéshez* című írásának ismeretében vagy sem – éppen azt érti, amit a fenti idézetben Marx is ért. De éppen ez mutatja, hogy a kanti dualizmus, a polgári világ dualizmusa mennyire meg nem haladott az adott pillanatban. A pusztá létezővé, többé-már-nem-érvényessé degradálódó intézményekkel szembeni permanens forradalom mint megoldás eleve feltételezi elidegenült intézmények permanens jelenlétét a társadalomban. A permanens forradalom mint a polgári társadalom elidegenült, intézményekké merevedő viszonyainak állandó-folyamatos leküzdése – a fichteanizmus belső ellentmondásosságának egy specifikus oldalát képező – ellentmondástól terhes. Ha ugyanis ezek az emberek közötti, állandóan újjászülető vagy állandóan új és új formákban jelentkező viszonyok valóban elidegenülnek az embertől, akkor képesek határt szabni a forradalomnak – ha pedig erre nem képesek, akkor nyugodtan kétségbe vonhatjuk elidegenedett jellegüket.

A hozzászólás belső ellentmondásához tartozik különben az is – ami szintén „levezethető” Fichtéből, mi több, Lukács itt is kifejezetten Fichtére hivatkozik –, hogy a polgári társadalom intézményeiről feltételezi: lehetnek nem elidegenedettek. Természetesen szervezett emberi viszonyok nélkül társadalom nem képzelhető el. Ezek a szervezett em-

¹¹³ Lukács életrajzírójának feladata felderíteni a Fichte-hatás keletkezését. A kései Lukács autentikus önéletrajzi jellegű írásaiban, előszavakban, interjúkban, ahol szellemi fejlődését vázolja, emlékezetem szerint csupán utal arra, hogy *A regény elméletétől* kezdve (pontosabban *ebben* a műben) jelen van egy Fichte által inspirált utópia, döntő egyezésként azonban nem jelöl meg többet, mint a jelennek a „tökéletes bűnösség korszakaként” való felfogását. E felfogásnak a megjelenése, az elidegenedésnek ilyen tragikus szenvedélyességgel való elutasítása minden bizonnyal összefügg a világháborúval, s nem kevésbé a szociáldemokráciának a háborúval kapcsolatos állásfoglalásával. Hogy a Fichte koncepciójával való szinte teljes azonosulás, amellyel ebben a hozzászólásban találkozunk, hosszabb időszakon át – esetleg más elképzelésekkel párhuzamosan – jelenlevő elképzelése volt-e Lukácsnak, vagy csak pillanatnyi inspiráció, erre a jelen összefüggésben nem fontos, de nem is tudnék válaszolni.





beri viszonyok azonban éppen azáltal válnak elidegenült jellegűvé, hogy megmerevednek, „időtlen” formát öltenek, az emberi érintkezést – tehát az emberi létet – szolgáló *eszközből céllá* válnak. Ellenünk vethetik: amit Lukács az etikai fejlődést szolgáló intézményeknek nevez, azok el nem idegenedett szervezett emberi viszonyok. Az ellenvetés azonban nem fogadható el: nemcsak azért, mert Lukács példái több mint beszédesek – „a tulajdontól egészen a nemzetig és az államig”¹¹⁴ –, hanem azért sem, mert ezeket az intézményeket – azáltal, hogy nemcsak megszüntetésüket, de teremtésüket is politikai cselekvéshez köti – összekapcsolja a politikával. Igaz, az etikai cselekvés számára nem az egyedül lehetséges útként jelöli meg „a politikán és az intézményeken át vezető kerülő utat” – szó van az etikai *action directe*-ről is. De mintha azt akarná mondani, hogy az egyetlen lehetséges alternatíva a következő: vagy az *action directe* (később ezt mint a *Párt és osztály* alapkoncepcióját látjuk viszont), vagy a „kerülő út”, ahol is az etikai cselekvés útjában álló intézmények eltávolítása (politikai cselekvés) maga is hasonló intézmények keretei között zajló cselekvés, újabb állam stb. létrehozása.

A koncepció valamennyi ellentmondása onnan származik tehát, hogy Lukács – mint láttuk, egyértelműen Fichte nyomdokain haladva – a transzcendenst, a transzcendens normát kívánja a lét meghatározó elemévé tenni. Az eszmét rá akarja kényszeríteni a létezőre. Ha ez – mindig csak időlegesen, zárt struktúrát soha nem alkotva – megvalósul, vagy legalábbis megvalósulni látszik, akkor az eredmény a tartalmában önmaga ellentétébe forduló eszme terrorja lesz, ahol azután a legkevésbé sem mondható el, hogy olyan helyzetek és cselekvések állanak elő, amelyekben az ember ne veszthetné el önállóságát és ne válna a legkülönbözőbb összefüggések pusztá eszközévé. Egyértelműen ennek az ellentmondásnak az átgondolása szüli a *Bolsevizmus* állásfoglalását. Legyen bár a hozzászólás állásfoglalása a maga *konkréttságában* pillanatnyi felvillanás Lukácsnál – nagyon kétséges, hogy ilyen tudatos gondolkodónál ez lehetséges lenne, de engedjük meg egy pillanatra –, az *attitűdje* nem új. És ez az attitűd ezerszer inkább viheti a cselekedni szándékozót, a „tökéletes bűnösség korszakának” engesztelhetetlen ellenfelét a *Bol-*

¹¹⁴ Lukács: *A konzervatív és progresszív idealizmus vitája*. 182.



sevizmus, mint a maga konkrét-empirikus létében a „tökéletes bűnös-ség korszakának” elaljasodását reprezentáló, de még ideáltípusában is ahhoz alkalmazkodni kényszerülő szociáldemokrácia táborába. Az el-lentmondások mélyen tudatos átgondolása Lukácsot mégis újra negatív állásfoglalásra kényszeríti, mielőtt majd a *Taktika és etikában* az emberi sors leküzdhetetlen, tragikus konfliktusaként élve át választását, egész életére elkötelezi magát a *Bolsevizmus*, természetesen annak ideáltípusa mellett.

Nem volt könnyű számára a közbülső negatív állásfoglalás. Hiszen a szociáldemokrácia pillanat által kikényszerített vállalása nemcsak ifjúkora „filozófiai vérmérsékletének”, tragikus heroizmusra hajló al-katának nem felelt meg – látta is annak összes belső problémáit, tud-ta jól, hogy bár a szociáldemokrácia nem Belzebubbal űzi ki a sátánt, mégis „szörnyű bűnök és mérhetetlen eltévelyedések lehetőségeit rejtí magában”¹¹⁵. Vagy talán éppen az, hogy ebben is rejtett kockázat, tette számára egyáltalában lehetővé a mellette való állásfoglalást? Inkább az utóbbi magyarázat a helytálló. Az adott pillanatban – és ez talán a vita-hozzászólás fichtei koncepciója valamennyi konzekvenciájának átgon-dolásából eredt – a *Bolsevizmus* erkölcsi problémáját lényegében meg-oldhatatlan kérdésként kezeli (kiállni mellette „frivolság” lenne tehát), a szociáldemokrácia útjának választása ezzel szemben „csak” ember-feletti lemondást és önfeláldozást követel. Furcsa, mondhatnánk „fri-vol” fogalmazás. A szociáldemokrácia, amely emberfeletti lemondást és önfeláldozást követel! De ne feledkezzünk meg arról, hogy a szociál-demokrata magatartás ideáltípusáról van szó. Azaz egy olyan – soha nem volt – magatartásról, amelyik külsőre semmiben nem különbözik az átlagos szociáldemokrata magatartástól, belsőleg azonban semmiféle alkalmazkodást nem jelent. „Jelenti az – ideiglenes – együttműködés szükségességét olyan osztályokkal és pártokkal, amelyek csak egyes közvetlen célokban értenek egyet a szociáldemokráciával, de végcéljá-val szemben ellenségesek. A feladat: megtalálni ennek az együttműkö-désnek olyan formáját, amely azt lehetővé teszi anélkül, hogy a célkitű-zés tisztasága és a megvalósítás akaratának pátosza bármit is veszítsen

¹¹⁵ Lukács: *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*. 15.



a maga igazi mivoltából. A veszedelem és az eltévelyedés lehetősége ott van, hogy nagyon nehéz, szinte keresztülvihetetlen letérni valamely meggyőződés megvalósításának *egyenes és közvetlen* útjáról anélkül, hogy ez a kerülő út valami öncélúságot ne kapjon: anélkül, hogy a megvalósítás tempójának tudatos meglassítása az akarás pátoszára vissza ne hasson. A dilemma, amely elé a demokrácia követelése a szocializmust állítja, egy olyan külső kompromisszum, amelynek nem szabad belső kompromisszummá válnia.”¹¹⁶

Ez is kerülő út. Az eszme itt is politikára kényszerül, csak a politika eszköze más: erőszak helyett alkalmazkodás. A *Taktikában* ennek erkölcsi problémájáról derült ki, hogy lényegében megoldhatatlan. „Mert hiába hangsúlyozzuk, a legigazabb belső meggyőződéssel, hogy ez a szolidaritás csak pillanatnyi, csak aktuális érdekközösség, hogy nem több, mint egy konkrét cél elérése kedvéért való ideiglenes szövetség, elkerülhetetlen az a veszedelem, hogy a szolidaritás érzése belekerül az *öntudatba*, és a szüksége a világtörténeti öntudatot, az emberiség önmagára eszmélését mégis elhomályosítja. A proletariátus osztályküzdelle nem pusztá osztályküzdelem (ha csak ez volna, tényleg csak reálpolitikai előnyök szabályoznák), hanem eszköze az emberiség felszabadulásának, az *emberi* történelem igazi kezdetének. Minden kompromisszum szükségképpen a küzdelemnek *ezt* az oldalát homályosítja el, és ezért ... végzetes az igazi végcél szempontjából.”¹¹⁷

Az ellentmondás tehát nem a politikai megoldásforma ellentmondása. Az ellentmondás magának a politikai megoldásnak a belső ellentmondása. A szocializmus: az eszme realizációja, „...a transzcendens valóság mint feladat áll előttünk, hogy most, rögtön, ebben a pillanatban meg kell valósítanunk azt, a földre kell hoznunk az Isten országát.”¹¹⁸ De Isten országát a földön csak földi eszközökkel lehet megvalósítani. Ezek a földi eszközök pedig nagyon is kétségessé teszik, hogy ami általuk megvalósul, Isten országa lesz-e még.

¹¹⁶ Uo. 15–16.

¹¹⁷ Lukács: *Taktika és etika*. 191.

¹¹⁸ Lukács: *A konzervatív és progresszív idealizmus vitája*. 180.



III.

Családunkban a jó a jövevény.
Az érdek, mint a gazda, úgy igazgat,
ezt érti rég, de ostobán, ki gazdag,
s ma már sejteni kezdi sok szegény.

József Attila

Istené még lehet. De miként lehet az emberé? Miként lehet a jót egyetemesé tenni a világban, ahol csak jövevény? Az emberek érdekeiknek megfelelően cselekszenek, másokat – és persze önmagukat is – érdekeik *eszközévé* téve. Az ember cselekvését természete – második természete? – determinálja. Van-e helye egyáltalában erkölcsnek ebben a világban? Van vagy nincs – az erkölcsi világrendet meg kell valósítani. Ez Fichte válasza. De aki Kanttal szemben – akinek világában az érdek igazgat, és ezért az erkölcs *nem világi* (elvileg nem az!) – az erkölcsöt le akarja hozni a földre, a megismerhető jelenségek világába, annak választ kell adnia a kérdésre: miként vezethet el az érdek igazgatta cselekvés az erkölcsi világhoz?

A kérdést Lukács eddig vizsgált írásaiban így tette fel. Feleletet *nem talált*, illetve az egyetlen felelet (*A szellemi vezetés...*, s a *Jogrend és erőszak* felelete) is már túlvezet a kérdésfeltevésen. Csakhogy ez a felelet nem pusztán rosszul feltettnek nyilvánítja a kérdést, de kétségbe vonja a kérdésben rejlő értéktételezés jogosultságát is. Egy momentumot azonban még nem vizsgáltunk. A hozzászólásban – mint már említettük – felmerül az erkölcsi *action directe* lehetősége is, azaz az erkölcsi világrend megvalósítása a politika kikerülésével. Az *action directe* viszont nem válasz a kérdésre, hanem a válasz megkerülése. Ha az etikai *action directe* szocialista variánsát kutatjuk, akkor Soreltre, az anarcho-szindikalizmusra bukkanunk, amelyik a *grève general* mitikus pillanatáig mindenfajta akciótól tartózkodik, politikába nem keveredik, az után pedig az egyetemes testvériség birodalmát látja elérkezettnek. Arra, hogy a *grève general* nem szűkös érdekmotívumok diktálta, egyetemes és egyidejű szembehelyezkedése az érdekvilággal miképpen jöhet létre, Sorelnél egyszerű a válasz: az egyre egyetemesebbé váló proletársors

maga az érdekvilágon való kívülrekedés, a mindentől és minden érdektől való megfosztottság. A proletárnak nincsenek érdekei, érdekei csak annak vannak, aki nincs kitagadva a polgári társadalomból. A proletársors egyetemessé válásával éppen ezért automatikusan létrejönnek az érdekvilág megsemmisülésének feltételei, nevezetesen az egyetemes fellázadás e világ ellen. Nem lehet vitás, Sorel elképzelése Marxra épül. „Mivel a kialakult proletariátusban gyakorlatilag kiteljesedett a minden emberiséstől, még az emberiség látszatától való elvonatkoztatás is, mivel a proletariátus életfeltételeiben a legembertelenebbé kicsúcsosodott formájukban összpontosultak a mai társadalom összes életfeltételei, mivel az ember a proletariátusban elvesztette önmagát, de egyúttal nemcsak hogy megnyerte e veszteség elméleti tudatát, hanem a többé el nem hárítható, többé nem szépíthető, abszolúte parancsoló *szükség* – a *szükségyszerűség* gyakorlati kifejezése – közvetlenül fellázadásra is kényszeríti ez ellen az embertelenség ellen, ezért lehet és kell, hogy a proletariátus felszabadítsa önmagát.”¹¹⁹ Nem vitás, Marxnak ez a gondolata a szocialista *action directe* elméleti alapvetésévé lehetett. Azt természetesen nem vethetjük Sorel szemére, hogy Marx más, *A szent család* ezen alapvető gondolatát kiegészítő vagy azzal esetleg ellentétes elképzeléseit nem vette tekintetbe. Azt azonban már igen, hogy Marxnak ezeket a gondolatait nem konfrontálta a maga korának valóságával.

Az pedig, hogy nemcsak az emberi életfeltételektől, hanem még az emberiség látszatától való megfosztottság is lázadásra kényszerít, nem Marx gondolata. Sokan tudták Marx előtt, tudják azóta is. Ámde az emberiség és az emberiség látszata közötti differencia fogalmi tisztázása – az egésznek a mélyén az elidegenedés analízise áll – Marx zsenijének műve. A polgári társadalom – strukturálisan – lehetetlenné teszi tagjai számára az emberi létet. De az emberi létezésről való megfosztottság nem szükségképpen megfosztottság annak látszatától is. „A vagyonos osztály és a proletariátus osztálya ugyanazt az emberi önelidegenülést képviseli. De az első osztály ebben az önelidegenülésben jól érzi és igazolva látja magát, az elidegenülést *saját hatalmának* tudja és

¹¹⁹ Karl Marx – Friedrich Engels: *A szent család*. In: *Marx–Engels művei*, 2. Kossuth, Bp., 1958. 35.



benne egy emberi létezés *látszatát* bírja.”¹²⁰ Marx a Kant-Fichte-féle fel-fogás folytatójaként szembeszegül azzal, hogy az emberi létezés látszatát bárki az emberi létezéssel azonosítsa. De mégis meghaladva ezt a filozófiát – nem csak látszatra, mint Hegel –, azt állítja, hogy nem elegendő e látszat látszatként való leleplezése ahhoz, hogy valaki ne fogadja el többé emberi létezésként. A látszat leleplezése gyakorlati aktus; s Marx szerint csak az tudja végrehajtani, aki már emberi létezésének látszatától is megfosztatott.

Bernstein – s ő sohasem tett mást, mint nagyon okosan, nagyon tisztánlátón kimondta a szociáldemokrácia titkát – mint rossz örökséget tolta félre Marxból mindezt; mindazt, ami filozófia: elégedjünk meg „az emberi létezés látszatával”, az *maga* az emberi létezés. Teremtünk olyan társadalmat, melyben senki sincs megfosztva legalább ettől a „látszattól”. Hiszen, ha senki sincs megfosztva tőle, senki sem lesz, aki észrevehetné, hogy az emberi létezésnek csupán a „látszatával” rendelkezik. Úgy látszott, Bernstein igazsága diadalmaskodik, s igazságának diadalútja – ezt talán maga sem tudta – már a századfordulón megkezdődött. A munkásosztály – igaz, nem függetlenül harcaitól – egyre inkább kivívta magának azt, amit akkor ő maga és vezérei is emberi létezésnek hittek, amit Marx az emberi létezés látszataként jelölt meg. És – akárcsak a vagyonos osztály a marxi megfogalmazásban – látszat-emberi létezését *saját hatalmának* tudta.

Bernstein mégis – s a dolog gyökerénél – tévedett. Az ember megelégszik az emberi létezés látszatával mindaddig, amíg ez a látszat a létezés kézzelfogható embertelensége helyére lép. De azután a látszat látszatként lepleződik le, feltárul valóságos embertelensége. Hogy ezzel szemben az emberi létezés újabb, más látszata ismét valóságos emberi létezésnek *tűnik*, az meglehet. De az emberi létezés látszata változó látszatok egymásutánja, és – ami a fő – az emberiség egésze saját hatalmaként nem tudhat mást, mint a valóságos emberi létezést. Mindaddig, amíg partikuláris csoport partikuláris csoporttal áll szemben, az emberi létezés látszata is valóságos hatalom – hatalom mások felett (tulajdon). De amíg az ember hatalma hatalom mások felett, addig nincs az ember-

¹²⁰ Uo. 34.



nek hatalma a saját erői felett. S mindig lesz olyan partikuláris csoport, amelyik a maga kiszolgáltatottságát – azt, hogy másoknak hatalmuk van felette – mint a létezés embertelen formáját éli át, és fellázad ellene. Bernstein tévedett: lehet, hogy a 19. század európai proletariátusának helyére egy olyan munkásosztály lépett, amelynek már tulajdon-hatalma van, ezt az emberi létezés látszataként birtokolja, s ezzel meg is elég-szik, de amikor ezért a hatalmáért-birtokáért – abban a hitben, hogy ez okból is! – milliószám pusztul az első világháború lövészárkaiban, emberi létezése látszatként lepleződik le önmaga számára is. S folytat-hatnánk a történelmet 1968 májusáig és tovább, mind a mai napig. Új látszatok és új leleplezések.

Ha nem Bernsteinnak, Sorelnak lenne igaza? Semmiképpen. Igaz, a látszat lelepleződik. De mindig új és új látszatok lépnek a helyére – léphetnek a helyére. Nincs olyan réteg vagy csoport a polgári társada-lomban, amely végképp és visszavonhatatlanul része és *egyben* tagadása is lenne e társadalomnak. Amíg része, vannak – vagy legalábbis elérhető a számára, hogy legyenek – *érdekei*, s nincs olyan dialektika, amelynek megfelelően a pusztta érdek diktálta cselekvés, pontosabban a pusztta érdekkielégítés túlvihetne az érdek megszabta világon. Ha pedig nem része, pusztta tagadása, akkor többé nincs – vagy csak negatív vonatko-zása van – az érdek megszabta világra, ki van annak szolgáltatva, és az megsemmisítheti. Ha útjában áll, meg is fogja semmisíteni.¹²¹

Semmiféle csoportnak, rétegnek, osztálynak nem – és nem is le-het – érdeke, hogy többé ne az érdek szabályozza a világot. Mert – s itt van Marx ellenében a marxisták tömegeinek nagy tévedése – az érdek nem azonos a szükséglettel. „Az érdek mint az egyéni cselekvés motí-vuma, nem más, mint a szükségletek »bírásvágygyá« való redukciójának kifejeződése.” „Az »érdek« fogalmának filozófiai általánosításában »a polgári társadalom álláspontja« tükröződik.” „Az egyéni érdek, illetve »általános érdek« vagy akár »osztályérdek« kettőssége Marxnál nem más, mint a *motiváció oldaláról* megragadott kifejeződése annak, hogy a polgári társadalom embere »burzsoára« és »citoyenre« szakad szét. Az

¹²¹ A kérdéssel kapcsolatban ld. A *közvetítés mítosza és valósága* című írásomat. E kö-tetben: 264–299.



»egyéni érdek« a burzsoá – bevallott – motívuma, az »általános érdek« a citoyen motívuma. Mindkettő *elidegenedett* motiváció, az utóbbinál azonban az elidegenedés *kettős*: az elidegenedett »egyéni érdek«, illetve »osztályérdek« olyan társadalmi struktúrák kategóriái, melyekben az embertől független *társadalmi hatalmak* uralkodnak, melyek az egyes emberek akarata ellenére érvényesülnek. Tehát a társadalmi viszonyok fetisizálódása... tükröződik, fejeződik ki az »általános érdek« létezésében.” „Az egyéni érdek és az általános vagy osztályérdek *korrelációk*.” „Bármelyik »érdek« oldalára helyezkedni – mind teoretikusan, mind pedig praktikusán – annyit jelent, mint *belül* maradni az árutermelő (kapitalista) társadalmon, elfogadni annak fetisizisztikus karakterét.”¹²² Mindaz, amit itt Heller Ágnestől az érdek fogalmával kapcsolatosan idéztem, nem igazolja-e azt, hogy a „szocializmus... világmegváltó szerepe” „csupán ideologikus burka” „reális osztályérdekeknek”, amelyek a többi osztályérdekektől csak tartalmilag, de minőségben, erkölcsi jogosultságban nem különböznek?¹²³

Maga Lukács az idézett helyen – *Bolsevizmus*-cikk – tulajdonképpen azt állítja, hogy a „döntés pillanatában” válik el, vajon a világmegváltó szerep pusztán önző érdekek ideologikus burka-e, vagy csakugyan a világ megváltásának vállalt és akart hordozója. A tanácsköztársaság kikiáltása, a proletárdiktatúra megvalósítása után azonban nem kérdőjelezi meg többé a lehetőséget, mely szerint a proletariátus érdekeinek érvényesülése azonos az összemberi problémák végső megoldásával. „A proletariátus világtörténeti hivatottsága éppen abban nyilvánul meg, hogy osztályérdekeinek teljesülése az emberiség társadalmi megváltását hozza magával.”¹²⁴

Természetesen a tanácsköztársaság megszületésével az egész problémára más fény vetül. A Magyar Tanácsköztársaság nem véres, kegyetlen, embertelen harc eredménye. Létrejön egyetlen puskalövés eldördülése nélkül, és – ami ennél még talán sokkal fontosabb, vagy legalábbis Lukács szemében sokkal fontosabbnak tűnt – anélkül, hogy

¹²² Heller Ágnes: *Marx szükségletelmélete*. Kézirat.

¹²³ Lukács: *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*. 14.

¹²⁴ Lukács György: *Az erkölcs szerepe a kommunista termelésben*. In: *Történelem és osztálytudat*. 24.



a proletariátus különböző csoportjai harcba bocsátkoztak volna egymással. Egészen pontosan: létrejött – nagyon nagy adag öncsalással – úgy volt értelmezhető, hogy a magyar proletariátus egésze „ráeszmélt a maga lehetőségeire, és ennek az önmagára eszmélésnek tiszta fényével megteremtette a maga egységét, erejét és hatalmát. A »vezetők« csak végrehajtói voltak ennek az egységes, egységre irányuló akaratnak.”¹²⁵ Ennek az öncsalásnak különben Lukács elméleti oeuvre-jében két egészen egyedülálló – és jelentőségében is egyedülálló – cikk köszönheti megszületését, melyeket alább, a következő pontban fogok részletesebben elemezni: a *Régi kultúra és új kultúra*, valamint *A történelmi materializmus funkcióváltozása*.¹²⁶ A két cikk – nem véletlenül – elmélettel foglalkozóknak tartott előadásszöveg. Ahol a diktatúra idején Lukács mint politikus vagy akár csak mint kultúrpolitikus gyakorlati problémákkal kellett hogy szembenézzen (újságcikkek, politikai tanácskozáson tartott előadások), ez az öncsalás – legalábbis gyakorlatilag mint konkrét feladatok megoldásának kiindulópontja – nem volt tartható. Éppen ezért az ilyen típusú írások annak kénytelen tudomásulvételén alapulnak, hogy a tanácsköztársaság létrejött, a proletárdiktatúra kikiáltása, a politikai hatalomváltozás nem jelentette egy csapásra az emberek közötti viszonyok alapvető megváltozását, a politikai-hatalmi átalakulás egyelőre mit sem változtatott a tényen: az érdek világában élünk.

Az érdek világa: egyszersmind a jog világa. Az *erkölcs szerepe a kommunista termelésben* tulajdonképpen annak feltételeit vizsgálja, miként lép az erkölcs a jog helyébe. És ha Lukács itt a legközelebbi jövőben tételezi is azt az állapotot, ahol a jogot felváltja az erkölcs, a jog funkcióját az erkölcs veszi át (természetesen a funkcióazonosság csupán addig terjed, hogy mindkettő szabályozás), mégis jövőről, nem pedig már megvalósult jelenről van szó. Éppen azzal kellett ugyanis szembenéznie: a munkás kényszerítő jogi szankciók alkalmazása nélkül nem kíván termelni,

¹²⁵ Lukács György: *Párt és osztály*. In: *Történelem és osztálytudat*. 56.

¹²⁶ Kiindulópontjában azonos *A történelmi materializmus funkcióváltása* című, a *Történelem és osztálytudat*-ban publikált írással. Az eredetin végrehajtott változtatások azonban lényegesen megváltoztatták a cikk mondanivalóját, ha ezt 1922-ben Lukács nem is vette észre.

holott érdeke (= erkölcsi kötelessége) lenne önfeláldozóan helytállni a „munka frontján”.

Az erkölcsnek a jog helyébe lépése nem más, mint Kant és Fichte erkölcsi világának megvalósulása. De e tekintetben a Kant-Fichte-féle elképzelések továbbélése Lukácsnál egyben összecseng Marxszal is: a jog Marxnál is a polgári társadalom velejárója, a polgári társadalom megkövetelte magatartásformák szabályozója. Mert mi a jog?

Kantnál a jog – mondtuk – nem tartalmában, hanem formájában különbözik az erkölctől. Az „értvényes” jog (nyugodtan azonosíthatjuk a felvilágosítók természetjogával, hiszen semmi köze nincs egy konkrét társadalmi-történelmi állapot empirikus-esetleges, racionálisan megalapozhatatlan jogállapotához) éppúgy örök, miként az erkölcsi törvény. Az erkölcs nem vállalhatja magára a szabályozást a természeti világban. Fichténél, akinél természetké kell lennie a nem természetnek, vagy nem természetké a természetnek (egyre megy), már lehetséges a külsődleges, pusztán jogi szabályozás, az elidegenült szabályozás megszüntetése. És ugyanígy lehetséges ez Marx szerint is. Hiszen a jog nem más, mint az emberek közötti viszonyok szabályozásának elidegenült formája (úgy vélem, Marxnak ez az álláspontja, s ahol a „jogi burokról” mint valami elleplező látszatról beszél, ezt *nem* úgy érti, hogy e viszonyok a jogi szabályozás nélkül ugyanolyanok lennének – csak éppen átláthatóak –, mint anélkül). A szabályozásforma elidegenült – és *a polgári társadalomban nem is lehet más*. A polgári társadalom ugyanis az érdek társadalma. Még egyszer idézem: „Az érdek mint az egyéni cselekvés motívuma, nem más, mint a szükségletek »bírásvágygá« való redukciójának kifejeződése.” Ha szükségletei bírásvágygá redukálódtak, akkor az ember már nemcsak nem tesz, de nem is tehet mást, mint hogy igyekszik minél többet birtokolni, mindent el- (azaz a maga számára ki-) sajátítani, harcolni mindenki ellen, aki még nem birtoka, és ezért őt birtokából kiszorítja. A társadalom, ahol ez bekövetkezik, egyben a teljes izoláció társadalma is: szolipszista társadalom, ahol csak én vagyok, és bárki-bármi más csak akkor létezik számomra, ha birtokom; a birtokolni törekvő *solus ipsék* háborújának világa, ahol senki számára nem lehet *értvényes* a másik akarata. De szabályozásnak mégis lennie kell, mert birtoklásom csak akkor *értvényes*, ha van szabályozás.



A másik nem ismerheti el birtoklásom, mert neki birtokomra kell törekednie – de birtokomnak mégis elismertnek kell lennie. Az elismerés-értvényesítés-szabályozás minden egyes egyed felett áll: *minden egyes egyedet korlátoz a másikkal szemben, de ez a korlátozás egyben elismerés is.* Ez a polgári jogviszony lényege. Azok, akiknek *nincsen birtokuk*, akik tehát a jog szabályozta viszonyok között csak korlátozva, de nem elismerve vannak, azok is elismerhetik ezt a szabályozást: e szabályozás elismerése egyben a saját elismertetésük elvont lehetőségét is megteremti.

Lukács azt mondja: „...ha egy társadalom különböző osztályokra tagozódik, ami másképpen kifejezve azt jelenti, hogy a társadalmat felépítő embercsoportok érdekei legalábbis nem azonosak, elkerülhetetlen, hogy az emberek cselekvésének ez a szabályozása ne ütközzék azok legalábbis számottevő részének, legtöbbször többségének érdekeibe. Az embereket azonban érdekeik ellen való önkéntes cselekvésre nem lehet rábírní, csak kényszeríteni, akár fizikai, akár szellemi természetű legyen is ez az erőszak. Mindaddig tehát, amíg különböző osztályok vannak, elkerülhetetlen, hogy a társadalmi cselekvések szabályozásának funkcióját a jog és ne az erkölcs lássa el. Ámde a jog eme funkciója nem merül ki abban, hogy az elnyomott osztályokra rákényszeríti az elnyomók érdekében való cselekvést. Az uralkodó osztályok osztályérdekeit magával az uralkodó osztállyal szemben is érvényre kell juttatni. A jog szükségyszerűségének ez a második forrása.”¹²⁷

Sejtésem szerint a két mozzanat viszonya fordított, pontosabban: *nem két mozzanatról van szó.* Ha az érdek nem más, mint a szükségletek bírásvággyá való redukciójának kifejeződése, akkor érdekei egyáltalában csak annak vannak, aki már alárendelte magát a polgári társadalom viszonyainak, tehát elfogadta annak szabályozó elvét, a polgári jogot is. Ha pedig elfogadta, akkor csak annyiban *kényszerítik* érdekei ellen cselekedni, amennyiben a polgári jog *mindenkit* erre kényszerít; pusztán azzal, hogy korlátozza, hogy bírásvággyának korlátot szab. Az *uralkodó* osztályok érdekeinek az uralkodó osztállyal szembeni érvényre juttatása nem valami „második forrása” a jognak, hanem a forrása. Az uralkodó osztály érdekeiről is csak annyiban lehet szó, amennyiben

¹²⁷ Lukács: *Az erkölcs szerepe a kommunista termelésben.* 22–23.



a klasszikus tőkésosztály a szükségletek bírásvággyá való redukciójának tudatos reprezentánsa; pontosabban a 19. századi kapitalizmusnak az a szociálisan elkülönülő csoportja – lévén bírásvággya korlátozva kielégített –, amelyik a tulajdont, a másokat kizáró birtoklást mint „természetes adottságot”, mint „kiindulópontot” elfogadja. A 19. századi angol proletariátus számára – amely a proletariátusra vonatkozó marxi elképzelések bázisául szolgált – a jog nem korlátozás, hanem kitagadottság, e réteg lehetősége szerint „a fellázadás a kitagadottságban e kitagadottság ellen”¹²⁸. Ennek a rétegnek *nincsenek* érdekei, szükségletei nem redukálódhattak bírásvággyá, mert nincs módjában birtokolni azt, amire pillanatnyilag nincs szükséglete: meglévő minimális szükségletei is kielégítenek.

Amint a polgári társadalom viszonyai lehetővé teszik – s a kiteljesedett polgári társadalomban, ahol az valóban kiteljesedett, kivételes pillanatoktól eltekintve ez így van –, hogy mindenki szükségletei bírásvággyá redukálódjanak (a társadalmi reprodukcióból kiszorult csoportok itt mint jelentéktelenek már nem számítanak), mindenkinek lehetővé teszik ugyanis, hogy a szükségleteit mint tulajdonos elégítse ki (s itt nem a mennyiség számít, csakis a minőség: a birtoklás lehetőségének ténye), akkor a jog egyrészt mindenki ellenére szabályoz, mindenkire rákényszeríti, hogy érdekei ellen cselekedjék, azaz ne rabolja ki a másikat, ne tagadjon ki mindenki mást a társadalomból, másrészt azonban ki is fejezi mindenkinek az érdekeit, rákényszerítve minden egyes másikat, hogy az is érdekei ellenére cselekedve ennek az egyesnek meghagyja tulajdonát.

Minthogy az érdek bírásvággyá redukálódott szükséglet – és bírásvággya csak az egyednek lehet –, az érdek *mindig egyéni* érdek; csoportérdeket, osztályérdeket csak más csoporttal, osztállyal szemben többé-kevésbé azonos egyéni érdekek konstituálnak. Mint Hellertől idéztem, ez a csoportérdek, bármely csoportnak a „közérdek” elidegenedés: a szükségletnek bírásvággyá, érdekké, majd az egyéni érdeknek közérdekké való elidegenedése. A polgári társadalom akkor és azáltal válik igazán működésképesé, mozgásának törvényei – melyeknek

¹²⁸ Marx–Engels: *A szent család*. 34.



bevezetése *tantae molis erat* – akkor érvényesülnek a maguk kiteljesedtségében, ha a társadalom már minden egyes egyedet érdekeltté tett „érdekei ellen cselekedni”; ha minden egyes egyed megtanulta, hogy egyéni érdekeit csak a közérdek „után”, a köz érdekének prioritást engedve érvényesítheti, azaz, ha a maga számára is érvényesnek tekinti a jogi szabályozást. Az, hogy ez a közérdek milyen közvetítéseken keresztül konstituálja önmagát (osztályérdek, nemzeti érdek stb.), a polgári társadalom egészének történelmi szempontjából közömbös, bár konkrét megértésének elengedhetetlen feltétele.

A mi szempontunkból most csak az a lényeges, hogy „bármelyik érdek oldalára helyezkedni annyit jelent, mint *belül* maradni az áruter-melő (kapitalista) társadalmon” (Heller). És itt – ez az, amit oly nehéz tudomásul venni, mert ezerszeresen bonyolultabbá teszi, elméletileg is, gyakorlatilag is a problémát – végső elemzésben nincs különbség az uralkodó és az elnyomott osztályok érdekei között a proletariátus osztályérdeke éppúgy konstituense a polgári társadalomnak, ahogy a burzsoáziáé.

„A kapitalista társadalom létföltételei: a termelési anarchia, a termelés szakadatlan forradalma, a profitra való termelés stb. már eleve kizárták annak a lehetőségét, hogy egyéni és osztályérdek az osztályon belül összhangba kerüljenek egymással”¹²⁹ – mondja Lukács a burzsoáziáról. Viszont: „A proletariátus osztályhelyzete mind a kapitalista társadalomban, mind a győzelem után, ennek homlokegyenest ellentéte. Az egyes proletár jól fölfogott érdeke nemcsak elvont lehetőségében, de legfőképpen magában a valóságban egyedül az osztályérdek diadalra jutása révén érvényesülhet.”¹³⁰ Azaz, állítja Lukács, szemben a burzsoáziával, amelynél egyéni érdek és osztályérdek keresztezi egymást, a proletariátus esetében egyéni és osztályérdek egybeesik. De mit jelent ez, ha prózai nyelvre fordítjuk? A proletár egyéni érdeke *a maga birtokának növelése*. Ha valaki erre azt mondaná: a proletárt éppen az jellemzi, hogy nincsen birtoka, akkor a következőt válaszoljuk: igaz, de *érdeke*, hogy legyen birtoka, érdekében áll, hogy birtokot *szeressen*. S ha ezzel ismét azt állítanánk

¹²⁹ Lukács: *Az erkölcs szerepe a kommunista termelésben*. 23.

¹³⁰ Uo. Kiemelés tőlem. – V. M.



szembe: de hiszen amint birtokol, tulajdonossá lesz, mással is rendelkezik, mint munkaerejével, azonmód megszűnik proletár lenni! – akkor azt válaszoljuk: ezek szerint a proletárnak az az érdeke, hogy ő maga ne legyen többé proletár. Vitapartnerünk tovább folytatja: ez természetes, de csak akkor szűnhet meg proletár lenni, ha egyúttal a proletárlét feltételeit is egyetemlegesen megszünteti, azaz felszámolja a tőkés kizsákmányolást; ezt azonban mint egyedi proletár nem teheti meg, csak mint osztályának tagja, azaz egyéni érdeke egybeesik az osztályérdekkel. Csakhogy: nem igaz, hogy ő maga csak úgy szűnhet meg proletár lenni, ha egyszersmind a proletárlét feltételeit is egyetemlegesen megszünteti! A polgári társadalomban, mint Marx mondotta, az egyed viszonya osztályához véletlen. A proletár egyed megszűnhet proletár lenni anélkül, hogy ezzel az osztályviszonyokon bármilyen értelemben változtatna. És valóban, minden egyes proletárnak az az érdeke, hogy a *polgári társadalom viszonyainak változatlan fenntartása mellett* megszűnjék proletár lenni. De miért a fenntartásuk mellett? Mert ezeknek a viszonyoknak a megszüntetése – e viszonyok és az érdek fogalmából következően – senkinek sem lehet az érdeke; e viszonyok megszüntetése ugyanis nem egyéb, mint annak az állapotnak a megszüntetése, ahol a szükségletek bírásvággyá redukálódtak, ahol az egyén szükségletei a motiváció oldaláról leírhatók az érdek kategóriájának segítségével.

Ez viszont azt jelenti, hogy – ellentétben Lukács állításával – egyéni érdek és osztályérdek a proletariátus esetében éppúgy szemben állnak egymással, mint a burzsoáziánál. Egyéni és osztályérdek „harmóniája” mindig illúzió. Az elmondottakból azonban még valami következik: a proletariátusnak mint osztálynak sem érdeke a polgári társadalom viszonyainak felszámolása. Az osztályérdek nem lehet más, mint a külsővé-idegenné vált, az adott osztály minden egyes egyedével szemben idegen hatalomként, vállalt vagy nem vállalt külső követelményként megjelenő egyéni érdek. Ha az egyes proletárnak az az érdeke, hogy növelhesse-növelje birtokát, megszűnve – klasszikus értelemben mindenképp – proletár lenni, akkor ezen egyéni érdekének elidegenedett külsővé-idegenné vált formája, a proletár osztályérdek végső soron ugyanezt kell hogy kifejezze.

Lukács azt mondja a burzsoáziáról: „Amennyire magától értetődően összeesett egyéni és osztályérdek minden esetben, amikor a kapitalisták más osztályokkal állottak szemben (akár a kizsákmányoltakkal, akár más kizsákmányolókkal, pl. az agrár-, feudális osztályokkal vagy valamely idegen ország kapitalistáival), mikor tehát arról volt szó, *hogy a kizsákmányolás általános lehetősége és iránya* tekintetében foglaljon állást az osztály, annyira lehetetlen volt az egyéni érdek és az osztályérdek összeegyeztetése abban a pillanatban, mikor a kizsákmányolás konkrét megvalósulásáról volt szó, arról, hogy *ki* legyen a kizsákmányoló, és *kit, hányat és mennyire* zsákmányoljon ki. A kapitalista osztályban csak kifelé lehetett osztályszolidaritás...”¹³¹ Nos, ugyanezt – noha a konkrét érdekek mások – elmondhatjuk a proletariátusról is (ha proletariátusnak nevezzük azt az osztályt, amely nem csupán áruba bocsátja munkaerejét, hanem munkaerején kívül más birtoka nincs is, mondjunk munkásosztályt). Egyéni és osztályérdek magától értetődően minden esetben egybeesik, amikor a munkásosztály más osztályokkal (akár a kizsákmányolókkal, akár más országok munkásosztályával – ideértve a legfontosabbat: a fejlett országok munkásosztályának és az elnyomott országok kizsákmányoltjainak viszonyát) áll szemben, de lehetetlen egyéni és osztályérdek összeegyeztetése abban a pillanatban, amikor *a birtoklás lehetőségének konkrét megvalósulásáról van szó*. Gondoljunk arra, milyen súlyos, megoldhatatlan érdekellentétek lehetségesek különböző szakmák munkásai, különböző „szintű” munkásrétegek – szakképzett és szakképzetlen munkások, fehérek és színes bőriűek stb. – között, ahol az alacsonyabb szintű integrációk „közérdek” már egészen átláthatóan leplezi le a közérdek valóságos természetét. Végezetül minden egyes munkásnak az az érdeke, hogy minél kisebb erőfeszítéssel minél nagyobb munkabérre, számára birtoklást biztosító általános egyenértékre tegyen szert. Az egyes munkás persze aláveti magát a munkásosztály közérdekének – hogy a kényszerítés közvetlen-e, személyi (a csoport szembefordulása a sztrájktrőrével) vagy elidegenedett (maga a jog, illetve az ideologikussá merevedett „proletárelmélet”), az fontos, ám itt

¹³¹ Uo.

nem elemezhető kérdés –, de csak addig, amíg az egyéni érdekei érvényesülésének feltételeit biztosítja; ahogy a burzsoá is aláveti magát a jognak (gyakorlatilag teljesen mindegy, hogy citoyen pátoossal vagy cinikus nyíltsággal mondva le a másik kirablásáról, hogy őt büntetlenül ki ne rabolhassák). Az önkéntes alávetés azonban nem jelenti egyéni és közérdek egybeesését. Ennek az egybeesésnek a „meghirdetése” mindig és szükségképpen ideológia, hamis tudat!

De ugyanígy el kell-e vetnünk az előbb idézett passzus utolsó mondatát is? Cáfolnunk kell-e azt, hogy az is csak a kapitalista osztályra vonatkoznék? Proletárszolidaritás befelé is lehetséges! Ha burzsoá a burzsoával lenne szolidáris – nemcsak kifelé, hanem „befelé” is –, az ellentmondana a burzsoá fogalmának. Burzsoá = önző magánember. Proletár a proletárral lehet szolidáris. De – és elemzésünknek most ez a sarkköve – ez a szolidaritás nem érdeke! Burzsoá a burzsoával *nem lehet szolidáris mint burzsoá. Proletár a proletárral lehet szolidáris mint proletár.* Ebből azonban nem következik, hogy „a szolidaritás, amelyet a burzsoá társadalom legnagyobb gondolkodói mint elérhetetlen ideált állítottak a társadalom elé, eleven valósággént él a proletariátus osztályöntudatában, *osztályérdekében.*”¹³² Ami ezt a szolidaritást lehetővé tette – akkor és ott, amikor és ahol lehetővé tette –, nem a proletariátus osztályérdeke, hanem a proletárnak *mint* proletárnak a lehetősége arra, hogy szükségleteit ne transzformálja-redukálja érdekké. Annak kimondata, hogy van ilyen lehetőség – tegyük hozzá most már Lukácson túl lépve: történelmileg változó, nem az elvontan vett osztályhoz, hanem mindig konkrétan konstituálódó, kisebb-nagyobb elnyomott-kizsákmányolt csoportokhoz kötődő lehetőség –, *Az erkölcs szerepe a kommunista termelésben* számomra maradandó mozzanata.

Azt, hogy az erkölcs – bármiféle erkölcs – levezethetetlen az érdekből, Lukácsnál *jobban* – értsd: megalapozottabban, átgondoltabban –, úgy hiszem, senki nem tudta, „...a burzsoá társadalom, amennyiben az erkölcs mint a cselekvések tényleges szabályozója egyáltalában előfordult benne”¹³³, az erkölcsöt csak mint az osztálytagozódásból, az

¹³² Uo. 23–24. Kiemelés tőlem – V. M.

¹³³ A félreértések elkerülése végett: bizonyára vannak, akik Lukácsnak ezt a fenntartását szinte megszállott antikapitalizmusából levezethető megengedhetetlen túlzásnak

osztálybanlétből kivezető elvet, mint egyéni erkölcsöt ismerhette. Ez az erkölcs pedig olyan emberi magasrendűséget tételez föl, amely általános, a társadalom egészére hatékony tényező csak sokkal későbbi fejlődések folyamán lehet.¹³⁴ Ezt Lukács még marxistává válása előtt, a *Theorie des Romans* korszakában gondolta végig, „Dosztojevszkij oeuvre-jének történetfilozófiai jelentősége” kapcsán. Az erkölcsöt jelentő-lehetővé tévő emberi magasrendűség ott is „az osztálylétből kizárt ember számára” volt adva, ha „igazán ember” – ez jelentette a „konkrét lélek konkrét valóságába” való eljutást¹³⁵. Lukács tehát már akkor megindult az említett *lehetőség* felcsillantása felé. Csakhogy ott nem is kereste – vagy talán kereste, de nem találta? – a *közvetítést* a szociális determináltság és a konkrét élet konkrét valósága között. Éppen ott mondotta – idéztük már –, amit a proletárság ideológiájáról, szolidaritásgondolatáról hitt.

E korszak közösséggondolata – utópia.¹³⁶ Az *erkölcs szerepe a kommunista termelésben* viszont nem lehet az, nem szabad, hogy az legyen, hiszen a már életveszedelemben forgó tanácsköztársaság felelős politikusa szól benne a magyar proletariátushoz. Lukács tehát éppen a *közvetítést* keresi. S úgy találja, hogy a proletariátus esetében egyéni érdek és

minősítik. Ezeknek azonban tudomásul kell venniük, hogy mást értenek erkölcsön, mint Lukács: ő csak akkor beszél erkölcsről, az erkölcsről mint a cselekvések tényleges szabályozásmódjáról, ha ez a szabályozás nem *elidegenedett*, ha jelen van a moralitás mozzanata, ha a követelményrendszer minden metafizikai előfeltevéstől függetlenül interiorizált. Az utóbbi megszorítás nagyon fontos, alapvető. Bizonyára nem lehet nem interiorizáltnak tekinteni – a vallásos emberek többségénél – a vallás erkölcs követelményrendszerét. Leegyszerűsítés, megengedhetetlen leegyszerűsítés lenne azt állítani, hogy a vallásos ember kizárólag „viszonyossági alapon” követi a vallás erkölcs előírásait, ti. ha bizonyos lenne benne, hogy Isten csak egyetlen percre is elalhatik, s tudná, melyik ez a perc, akkor abban a percben akár a legnagyobb bűnök elkövetésére is képes lenne. Nem, az igazán vallásos ember nem kíván Istennek nem tetsző cselekedetet elkövetni akkor sem, ha – netán – Isten tudomást sem vesz róla. Igazán vallásos ember – elvéve – még a polgári társadalomban is létezik, ha annak tendenciája a vallás teljes megsemmisítése felé mutat is. De akinek Isten mint közvetítés *kell* ahhoz, hogy az erkölcsiség követelményeit belsővé tegye, az nem teljesen szabad.

¹³⁴ Lukács: *Az erkölcs szerepe a kommunista termelésben*. 25.

¹³⁵ Lukács: *Halálos fiatalság*. 116.

¹³⁶ Még egyszer: az itt vizsgált probléma a maga egészében csak Fehér említett tanulmányának ismeretében érthető!



erkölcs (= tiszta erkölcs) között *van* közvetítés, s ez a közvetítés az *osztályerkölcs*. „A pusztá önző érdek és a tiszta erkölcs alapján való cselekvés közötti szakadékokat az osztályerkölcs hidalja át. Ez fogja elvezetni az emberiséget a lelkiileg új korszakba, »a szabadság országába«...”¹³⁷ De ez csak azért van így, mert „az egyéni érdek és az osztályérdek egyirányúsága egyedül a proletárosztályban van meg”¹³⁸. E nélkül az egyirányúság nélkül ugyanis a tételezett osztályerkölcsnek esetleg a joghoz van, de az erkölcshez semmi köze sincs és nem is lehet.

Ennek az egyirányúságnak a tételezése ellen azonban nemcsak a fent kifejtett elméleti érvek szólnak. Elvégre azok teljes egészükben hamisak is lehetnének. Az egyirányúság ellen szól – nem a tények, a tényekre hivatkozni az adott összefüggésben nem lehet, de nem is szükséges – a történelem. Lukácsnál éppúgy, mint a mozgalom sok más kiváló és széles látókörű vezetőjénél, a citoyen-pátosz elfedi a realitást, olyan erővel rendelkezik, hogy még a kor igazi problémáit legmélyebben és szinte minden oldalról átlátó Lukácsnál is képes az említett elméleti konstrukciót létrehozni. Pedig *ma már* magából a cikkből – a magyar diktatúra történetének ismerete nélkül is – világos lenne: a történelem megkezdte bizonyítási eljárását.

A proletariátus esetében – így Lukács – egyirányú az egyéni és az osztályérdek. *Ennélfogva* lehetséges szerinte osztályerkölcs, amely hidat képez az önző érdek és tiszta erkölcs között tátongó szakadék felett. Ha tehát a proletariátus a maga cselekvésével nem építi ezt a hidat, akkor cselekedete szemben áll nemcsak osztálya, hanem saját egyéni érdekeivel is. Természetesen vannak olyanok, akik nem ismerik fel érdekeiket, ennélfogva érdekeikkel ellentétesen cselekszenek, s vannak olyanok, akik nagyon is tisztában vannak érdekeikkel, de az erkölcs, és nem érdekük szerint cselekszenek. De miképpen lehetséges az, hogy – nem egyes kivételek, hanem – sokan érdekeikkel ellentétben cselekszenek, bár ez nem ütközik a közérdekkel, hanem egyirányú vele, nem keresztezi az erkölcsöt, hanem éppen afelé vezet, s a fennálló társadalmi-politikai rendszer is minden eszközzel a mondottakat hirdeti? Az etikai

¹³⁷ Lukács: *Az erkölcs szerepe a kommunista termelésben*. 25.

¹³⁸ Uo. 24.



racionalizmus azért mond – szükségképpen – csődöt, mert hiába a ráció, ha az érdek szemben áll vele. De miért mond csődöt az érdekekkel szövetkező ráció?

„...a munkáosztályon belül a proletariátus győzelemre jutása óta csak annyiban van szükség bármiféle kényszereszközhöz, amennyiben *a munkáosztály egyénei nem képesek vagy nem hajlandók saját érdekeiknek megfelelően cselekedni*. Ha a kapitalista társadalomban az uralkodó osztályon belül is érvényesült a kényszer, az állam fizikai és szellemi erőszakszervezete, akkor erre múlhatatlanul szükség volt, mert az osztályt alkotó egyéneket egyéni érdekeik korlátlan követése (a profitéhség) a kapitalista társadalom fölbomlasztása felé vitte volna. A proletárosztály minden egyénét ellenben összes egyéni érdekei, ha helyesen mérlegeli őket, a társadalom megerősítése felé vezetik. Csak meg kell értenie ezeket az érdekeket, csak arra az erkölcsi magaslatra kell emelkednie, hogy hajlamait, indulatait és pillanatnyi hangulatát képes legyen ezeknek az érdekeknek alárendelni.”¹³⁹ Azt, hogy ezek a korabeli, bizonyára véresen őszinte gondolatok ma rosszhiszemű vezércikkek üres frázisa-ira emlékeztetnek, önmagában még a keserű történelmi tapasztalatok is magyarázhatnák. De annak gyökerét, hogy Lukács érdekekkel (önző egyéni és közérdekkel), erkölccsel (osztályos tiszta erkölccsel), ésszel és értelemmel szemben egy osztály cselekvését hajlamokkal, indulatokkal és pillanatnyi hangulatokkal kénytelen magyarázni, kereshetjük-e mássutt, mint „legbelül magának az elvének elégtelenségében vagy elégtelen megfogalmazásában”?

Az önző érdekből sehogy sem lehet levezetni az erkölcsöt; az „osztályerkölcsöt” is csak akkor, ha az nem híd önző érdek és erkölcs között, hanem egy hatalommal még nem rendelkező szociális csoport magatartásának nem kodifikált, tehát „hivatalosan” nem jogi, de funkciójában és működési mechanizmusában a joggal párhuzamos, elidegenedt szabályozója, az „osztályérdek” ideologikus kifejeződése. Azt, hogy ez mennyire így van, mi sem bizonyítja jobban, mint Lukács itt elemzett cikke. Mert *Az erkölcs szerepe a kommunista termelésben*, elvének elégtelensége vagy elégtelen megfogalmazása ellenére, zseniális írás. Előre

¹³⁹ Uo. 25–26.

látja, hogy ha hajlam, indulatok, hangulatok diadalmaskodnak az érdek felett (mondjuk ki ehelyett: az önző egyéni érdek diadalmaskodik, a szabadság birodalmát reprezentáló *proletárközösség erkölce felett*), akkor „olyan jogrendet teremtenek, amellyel a proletárosztály kényszeríti az őt alkotó egyes egyéneket, hogy osztályérdeküknek megfelelően cselekedjenek: *önmagára is alkalmazza a diktatúrát...* „ez út a jövő számára nagy veszedelmeket rejt magában. Mert ha a proletariátus maga teremti meg a munkafegyelmet, ha a proletárállam munkarendje *erkölcsi* alapokon épül fel, akkor az osztálytagozódás megszűntével automatikusan szűnik meg a jog külső kényszerszere, hal el az állam; akkor az osztálytagozódás megszűnte magától hozza létre az emberiség igazi történetének kezdetét, amint ezt Marx jósolta és remélte. Míg ellenben, ha a proletariátus a másik útra kényszerül, akkor olyan jogrendet kell megteremtenie, amelynek magától való megszűntét a fejlődés nem képes automatikusan létrehozni. Olyan irányba terelődik tehát a fejlődés, amely lényegesen veszélyezteti a végcél eljövételét és megvalósulását. Mert azt a jogrendet, amelynek megteremtésére ily módon kényszerül a proletariátus, külön kell majd ily módon ismét lerombolni – és ki tudja, milyen megrázkódtatásokat és szenvedéseket fog majdan előidézni az átmenet, amely ilyen kerülővel vezet a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába?”¹⁴⁰ De vajon tényleg nincs más megoldás? Nincs más, mint vagy az *erkölcs* – de ez kívül fekszik a polgári társadalom valóságán, a benne munkáló erőkön, s ezért megvalósulásához öncéllá való intézményekre kell hogy támaszkodjék –, vagy az *érdek* – de ez része a polgári társadalomnak, és csak annak része, nem vezethet rajta túl –, vagy a már nem emberi, *történelmi szükségszerűség* – de mi közünk van ehhez?

IV.

De a nehézség nem annak megértésében rejlik, hogy a görög művészet és eposz bizonyos társadalmi fejlődé-

¹⁴⁰ Uo. 26–27.

si formákhoz van kötve. A nehézség az, hogy számunkra még ma is műélvezetet nyújtanak és bizonyos vonatkozásban mércéül és elérhetetlen példaképül számítanak.

Marx

Lukács az utópiába menekül. Az előbb említett két írás – a *Régi kultúra és új kultúra*, valamint *A történelmi materializmus funkcióváltozása* – úgy vizsgálja a kérdéseket, mintha a vázolt új társadalomkép, kommunizmuskép alapvető feltételei már létrejöttek volna, mintha érdek (hajlam, indulat, pillanatnyi hangulat!) már nem állhatná útját megvalósulásának. Mintha az átmenet feltételei biztosítva lennének. Végbement már a politikai átalakulás, a nem véres, nem testvérgyilkos megsemmisítése a régit védő politikai hatalomnak, s ezzel a „termelés és elosztás helyes megszervezése”, vagy legalábbis ennek feltételei megvalósultak.

Persze furcsa utópia ez. Dinamikus utópia. Megvalósultnak – vagy legalábbis minden további nehézség nélkül megvalósíthatónak – tekint valamit, amit sokan magával a szocializmussal vagy kommunizmussal azonosítanak, hogy erre építve vázolja a kommunizmust mint mozgást, mint új társadalmi dinamizmust; olyan virágzást és életet, ahol meghatározó, vezető mozzanattá lesz az abszolút – az emberi – szellem.

A két írás kiindulópontja a kapitalizmusnak mint az öncéllá vált gazdaság világának leírása. „A kapitalista társadalmi rend legfontosabb ismérve az volt..., hogy a gazdasági élet megszűnt a társadalom életműködésének eszköze lenni: annak középpontjába tolodott, öncéllá, minden társadalmi tevékenység céljává lett.”¹⁴¹ A kommunizmus – a kapitalizmus tagadása – a gazdasági élet öncélúságának felszámolása. Csakhogy ez a negáció önmagában *nem állítás*, illetve a legkülönbözőbb – egymással diametrálisan ellentétes – állítások konglomerátuma. Ha e tagadás helyét „a kommunizmusban többé nem az ember szolgálja a gazdaságot, hanem a gazdaság az embert” fráziséval helyettesítjük, ugyancsak nem jutunk előre. Mi válhat a kommunista társadalom szervezőelvévé, az „igazi történelem” mozgatójává?

¹⁴¹ Lukács György: *Régi kultúra és új kultúra*. In: *Történelem és osztálytudat*. 32.

Lukács mindkét írásában erre a kérdésre keresi a választ. Meg kell mondanunk: nem az a meglepő, hogy az élethalálharcot vívó tanácsköztársaság egyik vezetőjének az adott pillanatban ez a gondja. És az sem meglepő, hogy ez a vezető – az adott esetben történetesen Lukács György – a kulturális ügyek népbiztosaként, de még a Vörös Hadsereg politikai biztosaként is megmarad filozófusnak. A meglepő az, hogy ezt a kérdést a kommunizmus politikai vezetői közül oly kevesen tették fel maguknak. Mert nem igaz, hogy a pusztán negáció, a kapitalizmus tagadása – akárhogyan határozzuk is meg a kapitalizmus „lényegét” – elegendő az új világ megvalósítását célzó első – akár látszatra tisztán romboló – lépések megtételéhez. „Meggzűntetjük a kizsákmányolást”, „megteremtjük az osztály nélküli társadalmat” (ez is *tiszta* negáció, értsd: felszámoljuk az osztálykülönbségeket), „megszűntetjük az elidegenedést” – hogy ne is említsük az olyan negációkat, amelyek végezetül a kapitalizmus lényegéhez semmilyen formában nem tartozó privilégiumok felszámolását célozzák –, mindennek kimondása semmit, egyáltalában semmit nem jelent pozitíve, semmit nem mond ki arról a társadalomról, amelyet az előbbi negatívumokkal jellemzett kapitalizmus helyére kívánunk állítani. Az *omnis negatio est determinatio* csak és éppen a polgári társadalom természet törvényeinek világában igaz. A kommunizmus negatív meghatározásai csak akkor jelentenének valamit, ha az új kibontakozásának útjában álló korlátok eltávolítása újabb természet törvényszerű folyamat beindítását eredményezné. Ennek feltételezése viszont egyenértékű az-
zal, hogy a kapitalizmust azért kell megsemmisítenünk, hogy restauráljuk. Abban minden marxista egyetért, hogy a második természet vált társadalom nem más, mint a kapitalizmus.

A sztereotip kommunizmusmeghatározások közül talán csak egyetlen tűnik pozitívnak: a kommunizmus = a gazdaság tervszerű irányítása. Csakhogy ez a meghatározás sem több negációnál. „A gazdaságot tisztán gazdasági alapon megszervezni nem lehet. Csak akkor lehet megszervezni, ha máshonnan vesszük... A magasabb rendű szempon-
tokat”¹⁴², mármint azokat, amelyeknek alapján megszervezzük. És Luk-

¹⁴² Lukács György: *A történelmi materializmus funkcióváltozása*. Internationale, 1919. július, 8–9. sz. 18.



ács egyértelmű választ ad arra, hogy honnan: „azokból az elemekből, amelyek a kapitalista társadalmi rend idejében mint ideológiák szerepeltek”¹⁴³.

A kapitalista társadalmi rend idején ideológiákként szereplő, de az eljövendő kommunizmusban a gazdaság megszervezésének elveit adó mozzanatok együttesét Lukács „kultúrának” nevezi. Kultúrának tekinthető minden olyan – értékes – emberi alkotás és tevékenység, amelyik „funkciótlan” a kapitalizmusban, amelyet a polgári értelem homogenizáló, mindent maga alá rendelő viszonya, a hasznossági, hasznavehetőségi viszony nem tud maga alá besorolni anélkül, hogy meg ne semmisítené eredeti meghatározottságát. Lukács a következő meghatározását adja a kultúrának: „...a kultúra fogalma (ellentétben a civilizációéval) magába zárja mindazokat az értékes termékeket és tevékenységeket, melyek a közvetlen életfenntartás szempontjából nélkülözhetők.”¹⁴⁴ A kom-

¹⁴³ Uo. Az „ideológia” terminussal a marxista irodalomban mindenütt problémák vannak, minthogy Marx legalább két értelemben használta a szót. Megítélesem szerint Lukács A történelmi materializmus funkcióváltozásában többé-kevésbé átgondoltan megkülönbözteti egymástól az „ideológiát”, illetve „ideológiákat” és az „ideologikus elemek”-et, illetve ideologikus képződményeket. A továbbiakban mi Lukács e megkülönböztetésének megfelelően ideologikus képződménynek nevezünk minden olyan társadalmi objektívációt, amely a kapitalizmusban nem képezi a gazdasági alap mozzanatát, legyen az akár „felépítmény”, azaz a kapitalista gazdaság által meghatározott, annak funkcionálását elősegítő-biztosító mozzanat, akár „funkciótlan” „ideológia”. Ezzel – „funkciótlanságának” kiemelésével – már az ideológiaterminus értelmét is meghatároztuk. Azt, hogy a terminus mennyiben azonosítható a hamis tudat értelemben használt ideológia terminussal, nem vizsgáljuk, de az adott összefüggésben ennek tisztázása nem is elengedhetetlen.

¹⁴⁴ Lukács: *Régi kultúra és új kultúra*. 30. Az idézett meghatározás azonos azzal, amelyet előtte én adtam. A „közvetlen életfenntartás” kétségtelenül félreérthető, de ha – cikke egészének gondolatmenetét zárójelbe is téve – tekintetbe vesszük a kultúrának éppen a civilizációval való szembeállítását, akkor egyértelmű, hogy Lukács itt közvetlen életfenntartáson nem az ember biológiai létének fenntartását érti (ez esetben ugyanis már a legritimáltabb civilizáció civilizatorikus momentumait a kultúrához kellene sorolnunk), hanem létének fenntartását a „közönséges” – ifjúkorának terminusaival élve –, még megformálatlan életben; ma én ezt – Heller *A mindennapi életének* nyomán – a partikularitás köré rendezett életnek nevezném. Lukács meghatározása – ezt nem zárhatjuk ki – magában rejtheti kultúra és civilizáció el nem fogadható szembeállítását, de még nem jelenti azt, hogy magába is rejti. Erre a meghatározásra önmagában is érdemes, amit mindkét itt elemzett írás kapcsán tudomásul kell venni: a koncepció nem





munizmus tehát a kultúra primátusa, és mint ilyen, semmiképpen sem a polgári társadalom viszonyainak megfordítása, talpra állítása. Mi jellemzi a polgári társadalom egészét, a polgári társadalmat mint totalitást? Idéztük már: a gazdasági élet középpontba helyezettisége, öncélúsága. Ennek az eredménye azután, hogy „minden ideologikus elem vagy hozzásimul ehhez az általa (a gazdasági motívum által – V. M.) létrehozott folyamathoz (felépítmény lesz), vagy pedig hatékonyság nélkül szegeződik szembe vele”¹⁴⁵. A vele hatékonyság nélkül szembeszegeződő – a kultúra tehát – nem alkotóeleme a polgári társadalom totalitásának. (Ez az, amit Marx a kapitalizmus kultúraellenességének nevezett, amit Lukács a *Régi kultúra és új kultúra*ban oly ragyogóan elemez.) Ennél fogva a polgári viszonyok „talpra állításának” – egy olyan totalitásnak, amelyen belül a kapitalizmusban felépítményként „szolgáló”, a szó szoros értelmében is szolgáló mozzanatok lesznek meghatározóvá, és ezeknek rendelődik alá a gazdaság – semmi köze sincs a kommunizmushoz.¹⁴⁶ Éppúgy, ahogy nincs köze hozzá egy olyan elképzelésnek

zárja ki a modem, egyre bővülő anyagi gazdagságot (és ezzel együtt új anyagi szükségleteket) teremtő termelőfolyamat romantikus elutasítását, de nem is foglalja magában azt.

¹⁴⁵ Uo. 42.

¹⁴⁶ Az első pillantásra talán feleslegesnek is tűnik, egy ilyen kommunizmusképpel vitába szállni, pontosabban azt elutasítani. Soha senki nem állította, hogy a kommunizmus abban különböznék a kapitalizmustól, hogy benne az alap és a felépítmény helyet cserélnek. Ezt talán valóban nem. Annál inkább olyanokat, hogy a szocializmusban nem a gazdaság önértelmei határozzák meg a politikát, hanem a politikai célkitűzések szabják meg a tervezést; hogy a szocialista állam irányítja, szervezi meg a gazdaságot stb. Mi más jelentene ez, mint a felépítmény uralmát az alap felett? Aminek azonban éppen azért nem lehet köze szocializmushoz-kommunizmushoz, mert a felépítmény mozzanatai (jog, állam, politika, az ezeket szolgáló elmélet stb.) éppúgy az emberi önelidegenülést képviselik, mint az öncélú gazdaság, éppúgy uralkodnak az ember felett, mint ahogy a gazdaság uralkodik. Azt a bizonyos „kettős elidegenedést” képviselik, amelyet az egyén önző gazdasági érdekeivel szemben a „közérdek” jelent. Az alap–felépítmény viszony talpáról a fejére állítása nem eredményezhet mást, mint önkényes beavatkozást a semmivel emberközelihez nem vált gazdaság „természetes-természeti” működésébe, és e működés – valóban létező – törvényszerűségeinek semmibe vételét. Ezt azért kellett kiemelnünk, mert nagyon sokan éppen a felépítmény uralmával (és annak összes itt vázolt következményeivel) nem tudnak kibékülni, s ezért ragaszkodnak a gazdasági élet középpontba helyezéséhez. Nem ismerik fel, hogy – elméletileg – van más alternatíva. Ehhez a nem tudáshoz persze sokban hozzájárul az a marxizmusban uralkodóvá





sem, amelyik az alap-felépítmény viszonyt változott tartalommal, de strukturálisan változatlanul kívánja „átvinni” a kommunizmusba. Ha a kommunizmus abban különböznék a polgári társadalomtól, hogy benne egy „másik” alap határoz meg egy „másik” felépítményt, akkor nem különböznék semmiben sem. A burzsoá társadalom alapvető jellemzője ugyanis éppen polgári társadalom és politikai állam, magánélet és közélet, burzsoá és citoyen kettőssége, s nem a két oldal konkrét meghatározottsága. Az, hogy Marx konkrét elemzéseinek jelentős része korának kapitalizmusához kapcsolódik, természetesen még ad hominem érvként sem helyezhető szembe ezzel az állítással.

A kommunizmus tehát nem a régi totalitás elemeinek új elrendeződése, hanem új totalitás – olyan totalitás, amelynek meghatározó mozzanata a kapitalizmusban pusztá ideológiává lett, „funkciótlanná” vált kultúra. A funkciótlanná válást idézőjelbe kell tenni, ezt később látni fogjuk. Mert a kultúra funkciótlansága a kapitalizmusban csupán a kapitalizmus szempontjából való funkciótlanságot jelenti: Shakespeare funkciója tendenciájában azonos Margaret Mitchellével, azaz Shakespeare-nek nincs tényleges funkciója. Ugyanakkor a kultúrának ez a kapitalizmusra vonatkoztatott funkciótlansága nem funkciótlanság világtörténelmi szempontból: értékmegőrzés egy magában véve értékmentes világban. Ha a kultúra minden funkcióját elvesztené, akkor megszűnének létezni, és a polgári társadalom meghaladhatatlanná válnék – visszavonhatatlanul.

De a kultúra primátusa, egy olyan társadalom lehetősége, amelyben nem az anyagi termelés a társadalmi totalitásnak, a totalitás mozzanatainak közötti strukturáló összefüggésnek a meghatározója, ellentmondani látszik a történelmi materializmus alapelveinek. Lukács éppen ezt állítja. Számára a „történelmi materializmus” nem azonos a marxi történelemfelfogással (illetve ahol és amennyiben azonosnak tekinti, ott Marxt sem akarja elfogadni), nem a történelem „történelemfeletti” elmélete; egyáltalában: a leghatározottabban elutasítja az olyan történelmi elmélet lehetőségét, amelyik maga ne lenne történelmi, „...ha van tudomá-

vált rossz hagyomány – mint látni fogjuk, Lukács ezt ekkor joggal-jogtalanul magának Marxnak tulajdonítja –, amely a kultúrát is felépítményként kezeli.



nyos módszer, amely a dogmatizmust nem tűri el, akkor az éppen a történelmi materializmus. Hiszen a történelmi materializmus alaptétele az, hogy konkrét, egyszeri, soha nem ismétlődő történelmi viszonyokat lát minden mozzanatban, és elvet minden olyan dogmatizmust, amely bármilyen adott pillanatban érvényes történelmi összefüggést örök összefüggésnek akar tekinteni.”¹⁴⁷ Ami persze a dogmatizmus önmagában vett elutasítását illeti, tudjuk, igen keveset mond az állítás szerzőjének tényleges dogmatizmusáról, vagy antidogmatizmusáról. Ami itt, Lukács írásában lényeges, az a viszonyok konkrétságának, egyszerűségének, soha nem ismétlődésének kiemelése, s az, hogy nála ez együtt jár annak leszögezésével: a történelmi materializmust lehet és kell önmagára alkalmazni, azaz nem szabad a történelem most már véglegesen felfedezett kulcsaként kezelni; tudomásul kell venni, hogy egy meghatározott korszakra érvényes, történelmileg meghatározott, a maga konkrétségében tényleg materiális mozzanatok által meghatározott elmélet. Oly kor született ugyanis – s ezt a világot írja is le –, amelyben az anyagi-gazdasági tényező abszolút primátussal rendelkezik.¹⁴⁸ „A történelmi materializmus igazságai éppen olyan természetű igazságok, mint amilyeneknek Marx a klasszikus nemzetgazdaságtan igazságait tekintette: igazságok egy meghatározott társadalmi termelési rendben belül.”¹⁴⁹ És tovább: „...a történelmi materializmus érvényességének társadalmi előfeltétele a gazdasági élet önállósága.”¹⁵⁰

Itt van az a pont, ahol Lukács magából Marxból, Marxnak a klasszikus gazdaságtanra vonatkozó megállapításaiból, mindenekelőtt azonban abból a tényből, hogy a kapitalizmust megelőző korokra vonatkozó, a történelmi materializmus módszerével végrehajtott kutatások teljesen

¹⁴⁷ Lukács: *A történelmi materializmus funkcióváltozása*. 17.

¹⁴⁸ A mondottakból következik, mennyire abszurd Lukács és Korsch szembeállítás a olyan alapon, hogy a „nyugati” marxizmus e két képviselője közül az utóbbi küzdött volna le ténylegesen a dogmatizmust. (Giuseppe Vacca egyenesen Korsch kizárólagos – a korai Lukácssal szembeállítható – érdemének tulajdonítja a marxizmus alkalmazását önmagára.) Kétségtelen ugyan, hogy az elemzett tanulmány *Történelem és osztálytudat*-beli variánsa az eredeti változat számos állítását enyhíti, az *önmagára alkalmazás követelménye* azonban ott is ki van mondva!

¹⁴⁹ Lukács: *A történelmi materializmus funkcióváltozása*. 15.

¹⁵⁰ Uo.

terméketleneknek mutatkoztak (pl. Kautsky), azt a következtetést vonja le, hogy a történelmi materializmus módszerének van egy lényeges hiányossága, „...ha a kapitalizmust megelőző időszakra alkalmazzuk a történelmi materializmust, akkor napfényre jut ennek a módszernek egy lényeges, nagyon fontos módszertani hiányossága, amely a kapitalizmus bírálatában nem volt érezhető...: Marx az összes ideologikus képződményeket egyformáknak, egyformán megítélendőeknek veszi.”¹⁵¹

A hiányosságot Marx hegelianizmusának tulajdonítja: Hegel ugyan is különbséget tett objektív szellem és abszolút szellem között, de a két történetének tényleges különbségét nem tudta megragadni. „Marx maga... érezte, hogy van egy bizonyos színvonalkülönbség e kétfajta megnyilvánulás között, hogy teszem a művészetnek társadalmi meghatározottsága sokkal bonyolódottabb valami, mint mondjuk a jogé vagy az államé.”¹⁵² De – állítja Lukács – Marx is átveszi Hegel zavarodottságát, és nem tud különbséget tenni az objektív szellem és az abszolút szellem képződményeinek története között.¹⁵³ Lukács rámutat e zavarodottság okára is: „...a kapitalista társadalomban az abszolút szellem megszűnt reális, hatékony társadalmi tényező lenni, míg a régebbi korokban ez nem így volt.”¹⁵⁴

¹⁵¹ Uo. 16.

¹⁵² Uo.

¹⁵³ Felvethető, de nem ide tartozó kérdés, hogy Lukácsnak igaza volt-e, amikor ezt állította. A kérdés tényleges eldöntéséhez igen gondosan kellene Marxot e szempontból átvizsgálni. Az nem vitás, hogy vannak olyan Marx-helyek, amelyekre vonatkozóan minden kétséget kizáróan igaz Lukács állítása, továbbá, hogy megállapítása *teljes egészében áll* a marxizmus későbbi történetére (beleértve Engelst is, gondoljunk az Anti-Dühringre!). Az adott összefüggésben számunkra nem a filológiai kérdés, csupán maga a probléma érdekes.

¹⁵⁴ Lukács: *A történelmi materializmus funkcióváltozása*. 16. Mielőtt ennek az alapvetően fontos megállapításnak az elemzéséhez hozzákezdénénk, tisztáznunk kell a következőket: Hegelnél – mint ismeretes – az objektív szellem sférájához a jog, a moralitás és az erkölcsiség (az utóbbin belül a család, a polgári társadalom és állam) tartoznak, az abszolút szellem sférájához pedig a művészet, a vallás és a filozófia. Nagyon valószínű, hogy Lukács a felosztásnak ezt – éppen ezt – a változtatást elfogadná. Hegelnél a „zavarodottság” maga is sok vonatkozásban éppen a felosztás zavarodottsága. (E két cikkében különben Lukács ismét a leghatározottabban Hegel-ellenes. Új koncepcióját a Kant-Fichte-féle elgondolások továbbépítésének, a proletariátust a Kant-Fichte-féle



Az így felfogott történelmi materializmus érvényességének *előfeltétele* a gazdasági élet önállósága. Éppen ezért csak a kapitalizmusban érvényes, a gazdaság öncélúságának világában, abban a világban, ahol *minden más objektiváció csak az öntörvényű gazdaságot szolgálja*. Azok az objektivációk, amelyek nem szolgálják az alapot, tulajdonképpen nincsenek, mert funkciótlanok. Éppen mert az anyagi termelés folyamata itt minden más társadalmi mozzanat meghatározója – azért érvényes itt a történelmi materializmus. Minthogy azonban ez a struktúra a kapitalizmusnak és csakis annak a jellemzője, a történelmi materializmus érvényességének történelemfelettivé tétele egyenértékű a politikai gazdaságtan törvényeinek örök társadalmi törvényekké, a politikai gazdaságtan kategóriáinak örökérvényű társadalmi kategóriákká ütésével – egyenértékű a polgári gondolkodás fetisiztikus szemléletmódjának elfogadásával. Igaz, hogy „a 19. század története folyamán valamenyny, a társadalomban hatékonyan működő erő, mint az objektív szellem megnyilvánulása működött”, működése a gazdaság követelményeiből levezethető volt, ebből azonban nem következik, hogy ez mindig és mindenkor áll a társadalomban hatékonyan működő erőkre. Ennek feltételezése egyenértékű azzal, hogy a társadalom alapstruktúráját a 19.

klasszikus német filozófia örökösének tekinti.) Mit tart végül is Lukács az objektív szellem és mit az abszolút szellem szférájába tartozó objektivációknak? A kérdésre a két írás alapján egzakt választ adni igen nehéz lenne. Gondolati egybeesésük viszont lehetővé teszi a *Régi kultúra és új kultúrában* alkalmazott felépítmény–kultúra fogalompár alapján *A történelmi materializmus funkcióváltozásában* használt objektív szellem–abszolút szellem kategóriapár pontosabb értelmezését. Ennek megfelelően az objektív szellem szféráját alkotják mindazok az objektivációk, amelyek „nem függetlenek”, más objektivációs szférák által meghatározottak és azoknak – azokat szolgálván – alárendeltek. (Azért nem azonosítható a felépítmények összességével, mert: 1. mint majd látni fogjuk, a kapitalizmusban az abszolút szellem bizonyos mozzanata is felépítmény szerepet töltenek be; 2. mint majd szintén látni fogjuk, a felépítmény fogalma a lukácsi koncepcióban tulajdonképpen csak a kapitalizmusra alkalmazható.)

Az abszolút szellem szférájába tartozó objektivációk ezzel szemben öncélúak. Úgy tűnik, ez az utóbbi kategória nagyjából és egészében megfelel a „magáért való nembeli objektivációk” Heller Ágnes által meghatározott kategóriájának (ld. Heller Ágnes: *A mindennapi élet*. Akadémiai, Bp., 1970. 187–188.), az objektív szellem azonban nem azonos a magánvaló nembeli objektivációkkal!



századi kapitalizmus alapstruktúrájával azonosítjuk, tehát a kapitalizmust meghaladhatatlannak, öröknek tekintjük.

Lukács néhány példán megmutatja, hogy a történelmi materializmusnak ez a történelemelettivé tétele miként vezet képtelen torzításokhoz az eddigi történelem magyarázatánál (például a kereszténység szerepe). Igaz, hogy a 19. században a vallás már végképpen leszállott az objektív szellem színvonalára, azaz csak mint egyház töltött be felépítmény jellegű funkciót. Ha azonban ebből arra következtetünk, hogy a keresztény vallásnak soha nem is volt másfajta szerepe az európai történelemben, akkor nem fogjuk megérteni ezt a történelmet. „Az őskereszténység idejében, a világalakulás egyik legnagyobb folyamatában a kereszténységnek döntő szerep jut: hatott, igenis, a maga vallási, a maga szellemi, a maga lélekre ható mivoltában.”¹⁵⁵ – Lukácsnak talán egyik legpregnansabb példája annak kimutatása, hogy e „zavarodottság” folytán Mehring, az objektív szellem alakulatainak történészeként ragyogót alkotott, de abszurd mindaz, amit az abszolút szellem szférájáról állított.

Ezeknél a torzításoknál azonban ezerszerre fontosabb, hogy egy valóban új, emberibb társadalom csak akkor lehetséges egyáltalán, ha az öntörvényű gazdaság uralma nem örök sorsa az emberiségnek, ha lehetséges olyan világ, ahol a történelem meghatározói az ember el nem idegenedett, „öncélú” erői. A *Régi kultúra és új kultúra* kommunizmusa, mint mondtuk, olyan társadalom, melynek történelmét az ember, az emberi cselekvés és az emberi objektívációk öncélúsága, tehát a kultúra „vezeti”. Olyan társadalom, melyben az ember és az ember tevékenysége cél és nem eszköz.

Kultúra vezette társadalom: „...mind a kultúra termékei, mind az emberi viszonyok elvesztik árujellegüket. Az áruviszony megszűnése visszaadja az öncélúságát mindannak, ami a kapitalizmus uralma alatt kizárólag vagy főképpen gazdasági viszonylatban szerepel. A kultúra lehetősége pedig, mint tudjuk, azon alapul, hogy az emberi élet megnyilvánulási formáinak minél nagyobb része minél mélyebben és erősebben váljék öncélúvá, vagy ami ezzel egyet jelent: az ember emberi mivoltát

¹⁵⁵ Lukács: *A történelmi materializmus funkcióváltozása*. 16.



szolgálóvá. Mert a két öncélúság nem zárja ki egymást, sőt ellenkezőleg, egymást szolgálja és egészíti ki.” „Az ember elszigeteltségének, anarchikus individualizmusának megszűntével az emberi társadalom mind egyéneiben, mind termékeiben szerves egésznek alkot, melynek összes részei egymást támogatva és kiegészítve szolgálják egymást és közös céljukat, az ember magasabb rendűségének eszméjét.” Az emberi tevékenység nem árutermelés, hanem „az öncéllá vált termék létrehozásának, illetve élvezésének egységes és az *ember egészét* megragadó folyamata”¹⁵⁶. Gyönyörű víziója egy igazán emberi világnak.

De ne merülünk el a részletekben. Régi kérdésünkre keresünk új választ: miképpen lehetséges az átmenet a polgári társadalom viszonyaiból a kommunisztikus viszonyokba? Mint tudjuk, a most elemzett két írás erre a kérdésre nem is keresi a választ. De segít-e kommunizmusképük a válaszadásban? Azt hisszük, igen. Ezek a cikkek az átmenet szempontjából alapvetően fontos, elengedhetetlen tényező tudását adták kezünkbe: az átmenet lehetőségének kulcsát nem kell *egyedül* a polgári társadalomban keresni. Azokat, akik a fennállót többé nem tekintik érvényesnek, akik számára a polgári társadalom viszonyai egy meghatározott történelmi pillanatban a maguk történelmi konkrétságában elviselhetetleneknek mutatkoznak, tömegméretekben nem termelheti ki más, mint maga a polgári társadalom. Potenciális sírásóit csak önmaga állíthatja elő. Csak belőle születhetnek meg azok a mozgalmak, amelyek megsemmisítik. De nem kell, hogy önmaga állítsa elő a fennállásával összeegyeztethetetlen értékeket, melyekre „radikális” szükségletek épülhetnek. Ezek a szükségletek a legszélesebb értelemben vett kultúra szükségletei, az ember, az emberi tevékenység, és e tevékenység termékei öncélúságának szükségletei.

Magát ezt a szükségletet a polgári társadalom nem állítja, nem állíthatja elő: a kapitalizmus tendenciájában kultúraellenes. A benne kialakuló új szükségletek – még a minőségileg újra irányuló szükségletek is – az esetek többségében a birtoklás szükségletévé redukálódott, pervvertált formában nyilvánulnak meg (műélvezet mint a manipulált turizmus eredménye, az olvasás szükséglete mint giccsfogyasztás stb.).

¹⁵⁶ Lukács: *Régi kultúra és új kultúra*. 44–45.





Minthogy azonban részben a polgári társadalom előtti korok – igaz, bornírt – közösségei, továbbá e koroknak az anyagi termelésbe nem involvált uralkodó rétegei megteremtették a kultúra szükségletét mint az ember alapvető szükségletét (mindazokat a szükségleteket, amelyek mögött önmagunk, a másik ember, az emberi tevékenység és termékeinek öncélúsága rejlik), továbbá a polgári társadalom kibontakozásának korszakában, mindenekelőtt a szabadságideológiában, megszülettek annak feltételei, hogy a kultúra szüksége a polgári társadalom viszonyainak megszüntetése után létrejövő, szabad individuumokból álló közösségekben realizálódjék, ezek a már létrejött szükségletek, illetve a szükségleteknek ez a már létrejött, minőségileg más, érdekké nem redukálható típusa, ha bizonyos pillanatokban csak érték, nem pedig élő szükséglet formájában is, de mindig *jelen van* a történelemben. Van, amikor mindez csupán érvényes, de nem funkcionál. De mindig elérhető. S ha van olyan csoport, réteg, osztály, amelynek számára saját léte *fellázadás* a kitagadottságban, az eljuthat oda, hogy ezeket az érdekeket – önző érdekeivel szemben – élő szükségletévé alakítsa.¹⁵⁷

Ám hogy a fellázadás ne torkolljék végül is kompromisszumba, hogy az érdek ne bizonyuljon erősebbnek az igazán emberi szükségletnél, az emberi iránti szükségletnél, ahhoz a lázadó mozgalomnak meg kell találnia önmaga szervezésének új típusú formáját. Ha a mozgalom a maga organizációs formájával a fennállóhoz alkalmazkodik, akkor lehetetlen, hogy a fennállóval való szolidaritás érzése bele ne kerüljön a mozgalom öntudatába. Ha a szervezeti forma a maga alapjává a reprezentációt, csoportok, osztályok, rétegek „érdekeinek” képviselését teszi, akkor lehetetlen, hogy ezen érdekképviselő intézményei öncéllá ne váljanak, s le ne csússzanak az érvényesség síkjáról, az „abszolút szel-

¹⁵⁷ A kapitalizmust megelőző társadalmak közösségi struktúrájára és kultúrahordozó uralkodó rétegeire való hivatkozás éppen úgy, mint ideológia és termelési-társadalmi rend ezen társadalmakban meglévő, itt nem elemzett, de Lukács által említett harmóniája, továbbá a kapitalizmusbeli termelési folyamat éles kritikája mind-mind e koncepció romantizmusát látszanak alátámasztani. És valóban romantikus lesz e koncepció, ha az új típusú közösségi társadalom és – az akár egyre bővülő – anyagi szükségleteket kielégíteni képes modern tömegtermelés összeegyeztethetetlennek bizonyult. De semmilyen *teoretikus* modell nem bizonyíték – nem lehet bizonyíték – ezen összeegyeztethetlenség mellett!



lem” szférájából a pusztá létező, az „objektív szellem” szférájába. Már magának a mozgalomnak igazi közösségi formát kell öltenie, mert csak a közösség fennállása lehet a biztosítéka annak, hogy a szükséglet ne alakuljon át érdekke.

A KÖZVETÍTÉS MÍTOSZA ÉS VALÓSÁGA¹⁵⁸

„...a tőkés társadalomban a társadalmi lét burzsoázia és proletariátus számára – közvetlenül – ugyanaz. ...azonban ... ez az azonos lét az osztályérdekek motorja által a burzsoáziát mindvégig ugyanabban a közvetlenségben tartja fogva, míg a proletariátust túllendíti rajta.”¹⁵⁹ A burzsoáziának érdeke, hogy a kapitalista társadalom fennmaradjon. Olyannak látja ezért ezt a társadalmat, mintha mozgását embertől független „természettörvények” irányítanák, s „adottságain” semmiféle emberi akarat nem léphetne túl. Olyannak látja, mint e társadalom

¹⁵⁸ Az írás legfőbb célkitűzése az ún. „gyakorlat filozófiája” (elsősorban a húszas évekbeli Lukács és Korsch) közvetítéskategóriájának kritikája; ez a kritika – tagadhatatlanul – e filozófiai irány centrális kérdéseit érinti, és nem lehet nem levonni belőle azt a következtetést, hogy a kritikus ma e filozófiai felfogás bizonyos alapvető mozzanataival már nem tud egyetérteni akkor sem, ha a szerinte elfogadhatatlan mozzanatokat másokkal helyettesíteni nem is képes. Éppen ezért elengedhetetlennek érzem, hogy e nagyon is objektív hangvételű cikket egy teljesen szubjektív megjegyzéssel kezdjem: az elmúlt jó néhány évben valamennyi írásom – eleinte átgondolatlanul talán, később egyre tudatosabban – a most bírált filozófiai felfogásból, az annak legjelentősebb képviselőitől (mindenekelőtt a *Történelem és osztálytudat* Lukácsától) készen kapott gondolatokból indult ki, azokra épített, és végső filozófiai megoldásaiban mindig elfogadta azoknak megoldásait. Ha most a „gyakorlat filozófiájának” bizonyos alapvető mozzanatait a marxista kritika által meghaladandónak ítélem is, ki kell mondanom: ez a kritika semmivel sem több – nagyon örülnék, ha a maga elé tűzött keveset akár csak részben is teljesítené –, mint a „gyakorlat filozófiája” alapelveinek érvényesítése magára erre a filozófiára – egy új történelmi periódusban.

¹⁵⁹ Lukács György: *Az eldologiasodás és a proletariátus tudata*. In: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Bp., 1971.

minden egyes elszigetelt egyede is mindaddig, amíg nem válik képesé arra, hogy ezt a közvetlenséget meghaladja. *Minden* egyes egyede osztályhelyzetétől függetlenül. „...az *egyén* az objektív valósággal szűkszerűen mint merev dolgok komplexumával áll szemközt, melyeket készen talál, amelyekkel kapcsolatosan csak az elfogadás vagy az elutasítás szubjektív ítéletéig juthat el.”¹⁶⁰ A kapitalista társadalom egyedeinek e mindennapi tudatát a polgári filozófiai tudat sem képes meghaladni. Látszólagos közvetítettsége pusztán rafináltabb közvetlenséget takar. Érdek és tudat természetesen bonyolult közvetítésben találnak egymásra: a *burzsoá* ilyennek látja a világot; nem azért, mert fél másnak látni, hanem mert burzsoá volta előfeltételezi elszigeteltségét (burzsoá = magánember, aki semmiféle közösséghez nem tartozik, s csupán a konkurencia viszonya köti minden más egyedhez). Az elszigetelt *egyén* számára pedig valóban el van zárva az út a közvetlenség feloldása felé.

De lehetséges-e egyáltalában a közvetlenség meghaladása? „A burzsoázia, ahol uralomra jutott, ...nem hagyott meg más köteléket ember és ember között, mint a meztelen érdeket, az érzés nélküli »készpénzfizetést«.”¹⁶¹ A burzsoázia, ahol uralomra jutott, az egymással élethalálharcot folytató egyedek világát állította az elmúlt korszakok közösségének helyére. S legyenek ezek az egyedek kizsákmányolók vagy kizsákmányoltak, tartozzanak a társadalom bármely osztályához vagy rétegéhez, nem közösséghez tartozók, hanem elszigetelt egyedek, akik mindenképpen érvényesíteni kívánják a maguk érdekeit mások érdekeivel szemben. S az egymással szemben álló egyedek „merev dolgok komplexumával áll(nak) szemközt, melyeket készen talál”-nak, azaz nem képesek áttörni az objektív realitás számukra adott közvetlenségét. Az érdek társadalmát éppen az teszi működőképessé, hogy – szubjektív érzületeitől, esetleges magasrendű humanizmusától stb. tökéletesen függetlenül – minden egyes *egyén* kénytelen belátni: megmaradni sem tud másképpen, csak ha érdekeinek megfelelően cselekszik – válják ezáltal bármilyen embertelenné –, esetleges érdekével ellentétes cselek-

¹⁶⁰ Uo. 485.

¹⁶¹ Karl Marx – Friedrich Engels: *A Kommunista Párt kiáltványa*. In: *Marx–Engels művei*, 4. Kossuth, Bp., 1959. 444.

vése csak őt magát teszi életképtelenné, de mit sem változtat a fennálló világon (másokat úgysem képes arra kényszeríteni, hogy vele egybehangzóan érdekeik ellen cselekedjenek). Ha pedig mindenki egyéni érdekeinek megfelelően cselekszik – akkor, de csakis akkor –, mintegy „életbe lépnek” azok a kvázi-természettörvények, amelyeket a reflektált, de a fennálló adottságának közvetlenségén túllépni nem képes polgári tudat a társadalom örök törvényeinek tekint.

Van azonban a polgári társadalomnak egy osztálya – így Lukács –, amelyiknek az az érdeke és egyben történelmi küldetése, hogy megszüntesse az érdek világát, s ezért nemcsak módjában áll, hanem kénytelen is arra, hogy túllépjen a közvetlenségen, és feltárva a kapitalizmus „örök természettörvényei” mögött rejlő valóságos történelmi mozgást, gyakorlati-forradalmi tevékenységével felszámolja a kapitalista társadalmat, s ezzel egyszersmind a társadalom osztálytagozódását. Ez az osztály – mint tudjuk – a proletariátus.

A proletariátus esetében egyéni érdek és osztályérdek *nem* esik tehát egybe. Pontosabban, ahhoz, hogy lényegében egybeessenek¹⁶², a proletariátusnak *teljesen homogén* osztályt kell képeznie, nem szabad partikuláris-megkülönböztető sajátosságokkal bíró csoportokra bomlania (nemzeti hovatartozás, szakképzettségi szint, különböző szakmák stb. stb. alapján). Hogy ez így lehessen, a munkaerőáru árának sem szabadna meghaladnia a pusztá reprodukciójához szükséges áruk árát. Ellenkező esetben ugyanis a proletár tulajdonossá válhat (lehet többkevesebb „személyi” tulajdona), s ez automatikusan csoportképződéshez, rétegződéshez vezet a proletariátuson belül (gondoljunk a már igen korán létrejövő ún. munkásarisztokráciára).

¹⁶² Az egybeesés a burzsoázia esetében sem lehet közvetlen. Az osztályérdek érvényre juttatása semmi mást nem jelent, mint az egyéni érdek érvényesítési feltételeinek biztosítását. (Az „általános”, a „köz”-érdek egyébként sem lehet más, mint elidegenedett egyéni érdek. Ld. Heller Ágnes: *Marx szükségletelmélete*. Kézirat.) Amikor pl. A magántulajdon lehetőségének biztosításáról van szó, minden egyes burzsoá kénytelen tudomásul venni saját tulajdonszerzési feltételeinek korlátozását. A tulajdonnak mint jogi viszonynak a felszámolása, a közvetlen, fizikai erőszakon alapuló birtoklás „bevezetése” a társadalom normális életfeltételeit veszélyeztetné. A polgári társadalomtól elváló politikai állam – a burzsoázia állama is – a burzsoáziának az egyes burzsoá önértékén is alapuló önkorlátozása.

Marxnak valóban az volt az álláspontja, hogy a kapitalizmus kezdetekor távolról sem egységes proletariátus fokozatosan egységessé lesz. „A proletariátuson belül az érdekek, az életkörülmények mind jobban kiegyenlítődnek, mert a gépi berendezés mindinkább elmosza a különbségeket munka és munka között, a bért csaknem mindenütt egyformán alacsony színvonalra szorítja le”¹⁶³ – írja a *Kommunista Kiáltvány*, kifejezetten ebből a folyamatból vezetve le a proletariátus magáért való osztállyá válását és végső soron a kapitalizmussal szembekerülő proletárosztály-érdeknek a proletárok egyéni érdekeivel való egybeesését.¹⁶⁴

Ezek a feltételek azonban, amelyek között a proletárosztály-érdek és a proletárok egyéni érdeke egybeesnék, empirikusan soha nem valósultak meg.¹⁶⁵ Soha nem is jött létre egységes proletár-„érdek”. A proletárok – valamennyi proletár egyaránt – sohasem csak láncikat veszíthettek, „a” proletárérdek tehát csak elvont absztrakcióként, nem pedig az egyes proletárok érdekeivel egybeeső, attól nem különböző realitásként volt tételezhető. Jogosultan tételezzük – az ugyancsak elvontan felfogott burzsoáérdek analógiájára – az összproletárérdeket mint elvontságot. De egy csoport a tagjainak egyéni érdekeivel nem mindig egybeeső „össz”-érdekét csak akkor kívánja érvényesíteni, ha annak nem érvényesítése a csoport tagjainak egyéni érdekérvényesülését egyetemlegesen akadályozza (a burzsoázia is azért hajlandó egyéni érdekeivel szemben összérdekeit érvényesíteni, mert enélkül maga a rendszer válik veszélyeztetetté!). Fel kell tehát tennünk, hogy a proletariátus csak abban az esetben fogja „összérdekét” érvényesíteni, a kapitalizmust megdönteni, ha enélkül elemi életfeltételei (= a társadalom egészének elemi életfeltételei) lennének veszélyeztetve. Vagyis csak akkor, ha a kapitaliz-

¹⁶³ Marx–Engels: *A Kommunista Párt kiáltványa*. 449.

¹⁶⁴ Szeretném megjegyezni, hogy egyéni és osztályérdek lényegi egybeesése a proletariátus esetében – feltételezve az említett és Marx kiindulópontját képező szituációt – csak analógiás kifejezés; az adott feltételek között ugyanis egyáltalában nem értelmes egyéni proletárérdekről beszélni. Az „érdek” Marxnál nem más, mint a szükséglet bírásvágyá váló redukciójának kifejeződése, amiről az adott feltételek között értelemszerűen nem lehet szó.

¹⁶⁵ Hogy nem is valósulhattak meg, az kérdésfeltevésünk szempontjából közömbös. Igazolása hosszas elemzést kívánna meg.

mus már az emberi létfeltételeket egyetemesen fenyegető, valóban permanens és kiúttalan válságba jutott.

Még ez a gondolatmenet is tartalmaz bizonyítatlan mozzanatot. Azt ugyanis, hogy a proletariátus végszükségben érvényesítendő összérdeke valóban a kapitalizmus megdöntése. Ennek feltételezése azt jelenti, hogy a kapitalizmus megdöntése (melyet mind ez ideig a szocializmus megvalósításával azonosítottunk) az egyes proletár *érdekeinek* a kielégítését eredményezi; ez viszont – az érdek fenti definícióját véve tekintetbe – ellentmond a szocializmus marxi fogalmának: Marx szocializmuson soha nem olyan társadalmat értett, amelyben a bírásvágy egyetemlegesen – azaz elvileg mindenki számára – kielégíthető. Ez a társadalom nem szocializmus, hanem éppenséggel a maga fogalmára hozott kapitalizmus, olyan társadalom, amelyben elvileg bárki bármilyen pozíciót betölthet, kerülhet a társadalom parancsnoki posztjaira éppen úgy, mint ahogy kiszorulhat a társadalom „normális” életfeltételeit biztosító folyamatból – ahol tehát az egyén helye a társadalomban nem vesztül el, hanem „véletlen”, de ahol van fent és lent, s minden „normális” egyed arra törekszik, hogy felkerüljön.

Az eddigi, meglehetősen absztrakt logikai konstrukción alapuló gondolatmenet konklúziója: a szocializmust, a szocializmus megvalósítását nem foghatjuk fel „a proletariátus” érdekeinek érvényesüléseként, mert

a) a proletariátus mint egységes, partikularitásokra nem bomló osztály a kapitalizmusban soha nem létezett, s nem is mutatható ki olyan tendencia, amelyik ilyen osztály keletkezése felé irányulna, enélkül pedig a proletariátus „összérdeke” csak határhelyzetben érvényesíthető absztrakció;

b) mint inhomogén társadalmi csoport, a proletariátus elvontan tételezett összérdekét csak olyan feltételek mellett érvényesíthetné, amelyek nem jönnek létre a kapitalizmusban;

c) ha az „érdek” terminusaiban fogalmazunk, akkor amúgy sem lépünk túl a kapitalizmus legsajátabb elvén, tehát magán a kapitalizmuson.

Lukács *Történelem és osztálytudatának* idézett megállapítása arról, hogy a proletariátusnak túl kell lépnie a közvetlenségen, továbbá egész,

ezzel a megállapításával összefüggő „osztálytudat”-konceptiója tulajdonképpen azt célozta, hogy kiküszöbölje a marxi előrelátások nem realizációjaképpen kibontakozó ellentmondások következményeit. Lukácsnak ez a törekvése sikertelen maradt, a *Történelem és osztálytudat* dialektikája éppúgy nem valóságos, hanem csupán verbális-fogalmi, ahogy a hegeli dialektika az volt. Lukács nagyszabású s mindmáig meg nem haladott kísérlete a marxi előrelátások bizonyos mozzanatainak meg nem valósulásából a marxista mozgalom számára adódó új szituáció filozófiai általánosítására eredménytelen volt, s nem képezheti egy új baloldali mozgás kiindulópontját.¹⁶⁶

Már most szeretném megjegyezni: az ún. gyakorlat filozófiájának filozófiai egysége ma számomra több mint kétséges.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Nincs itt lehetőségünk arra, hogy Lukács forrásait felkutassuk. Kétségtelen, hogy közvetlenül Rosa Luxemburg, közvetve pedig a két nagy ellenpólus, Bernstein és Sorel képezik Lukács szocialista gyökereit; gondolkodásának a premarxista korszakból származó előfeltevéseit itt most figyelmen kívül hagyjuk. (Ehhez ld. Fehér Ferenc: *Balázs Béla és Lukács György szövetsége a forradalomig*. Irodalomtörténet, 1969. 2 és 3. sz. 317–346., 531–560.; valamint Andrew Arato *Lukács's Path to Marxism* [1910–23]. Telos, No. 7.) A könyv ismerőinek a Luxemburg-hatásról nem kell szólnunk. De alá szeretném húzni, hogy Lukács maga emeli ki 1922-ben, miért olyan fontos számára Rosa alakja. „Rosa Luxemburg volt Marx egyetlen olyan tanítványa, aki mind tárgyi-ökonómiai, mind pedig módszertani-ökonómiai szempontból valóban továbbfejlesztette, és a társadalmi fejlődés adott szakaszára konkrétan alkalmazta mestere életművét.” (Lukács: *Történelem és osztálytudat*. 202.) Rosa nélkül valóban nem volt lehetséges szembehelyezkedni a korszak másik nagy marxista ökonómusával, Bernsteinnel. De közvetve, nemcsak azért, mert vitázik velük, maga Bernstein is és Sorel is hatnak. Bernstein anynyiban, amennyiben az ő nyomán Lukács elismeri a proletariátus empirikus tudatának (melyet semmiféle formában nem elemez) a hozzárendelt tudattól való eltérését, Sorel pedig éppen az egységes proletariátus mítoszával.

¹⁶⁷ Az elmúlt években ennek semmiféle formában nem voltam tudatában. Mindaddig, amíg számunkra, kelet-európai marxisták számára a „dialektikus és történelmi materializmus” hegemoniájának megtörése, a marxizmus „reneszánszának” végbevitel volt a legfőbb feladat, Lukácsnál, Korschnál és Gramscinál a valóban közös mozzanatok domináltak a számunkra. *Karl Korsch: Marxismus und Philosophie* című írásomban (Magyar Filozófiai Szemle, 1970/1. Ebben a kötetben: 179–194.) Korsch filozófiai gyengeségének tekintetem, hogy az elidegenedés problémáját meglátni, s ennél fogva az empirikus és lényegi tudatot egymástól megkülönböztetni nem volt képes. Kétségtelen, hogy sok tekintetben Lukács valóban sokkal differenciáltabban látott. De semmiképpen sem arról van szó, hogy Lukács filozófiailag megoldott volna valamit, amit Korsch nem

E korszak nyugat-európai kommunista filozófusainál-teoretikusainál – Lukácsnál, Korschnál és Gramscinál – közös a kísérlet, hogy leküzdjék a II. Internacionálé marxizmusában uralkodóvá lett fatalizmust, s azt hangsúlyozzák: a szocializmus megvalósulása nem „természettörvény”, az ember tudatos hozzájárulása nélkül nem lehetséges. A polgári tudat a polgári világ realitása, nélküle ez a világ éppen úgy nem funkcionál, mint bármely „materiális” eleme nélkül, a szocializmus megvalósítására törő tudat-akarat pedig éppen a polgári tudat, a polgári világ adottságait természetesnek tekintő attitűd áttörését jelenti.

Abban a tekintetben azonban már jelentősen eltér a három koncepció, hogy miképpen, milyen erők eredményeképpen következik be a polgári tudat áttörése, a polgári „közvetlenség” meghaladása, sőt mi több, abban a tekintetben sem egyeznek, hogy *mit jelent ez a közvetítés*.¹⁶⁸

Lukácsnál a közvetített, dialektikus álláspont nem más, mint túllépés a pusztán fakticitáson, a valóság totalitásként való megragadása, a polgári tudat számára egymástól elválasztottnak tűnő szférák és momen-

volt képes megoldani. Inkább arról, hogy Korsch egyszerűen nem volt hajlandó szembenézni azokkal a filozófiai problémákkal, amelyekkel Lukács a maga dialektikájával megbirkózni vél. Ezzel szemben a szociológiai szituációkat illetően Korsch látott mélyebbre. Gramsciról szóló, 1970-ben keletkezett kis írásomban viszont már sejtettem, hogy a nagy olasz marxista Lukácsnak sok tekintetben inkább ellenpólusa, mintsem kiegészítése. Míg Lukács az osztálytudat mítoszának segítségével kísérli meg filozófiailag áthidalni empirikus proletártudat és -mozgalom, valamint „végcél” hiatus irracionálisát, addig Gramsci – tudomásul véve az empirikus adottságot – lemond a mindennapi tudat transzcendenciára állíttóságának áttöréséről. „A tömegekben a filozófia csak hit gyanánt élhet” (Antonio Gramsci: *Filozófiai írások*. Kossuth, Bp., 1970. 62.).

¹⁶⁸ Azt is meg kell jegyeznünk, hogy bár maga a közvetítés mint probléma mindhármuknál jelen van, a terminust főképpen csak Lukács használja, s ő sem mindenütt. Az *Eldologiasodás*-tanulmány – mint az indító idézetünkéből is kitűnik – éppen mint a közvetlenségben való megragadást jellemzi a polgári tudatot mint a közvetlenség elfogadását, mellyel szemben a proletártudat közvetített, a közvetlenség meghaladása. Az *Osztálytudat*-tanulmány ezzel szemben – bár koncepciója minden lényeges mozzanatában megegyezik a nagy filozófiai tanulmányával, sőt a legegységelműbben képviseli az itt elemzett álláspontot – túlnyomórészt nem a közvetlenség–közvetítés kategóriapárral közelíti meg a problémát.

tumok egységének a meglátása, objektum és szubjektum dialektikus egységbe foglalása: „Ha tehát a tényeket helyesen akarjuk megragadni, akkor először világosan és pontosan kell értenünk reális egzisztenciájuk és belső mag alakjuk, a róluk alkotott képzetek és fogalmuk közötti különbséget. E megkülönböztetés első előfeltétele a valóban tudományos szemléletnek... A feladat ezért az, hogy egyrészt... megtaláljuk azokat a közvetítéseket, amelyek segítségével magjukra, lényegükre vonatkozathatók, és abban megragadhatók, másrészt pedig eljussunk annak megértéséhez, hogy e jelenségjellegük, látszatjellegük az ő *szükségszerű* megjelenési formájuk. E forma történelmi lényege következtében *szükségszerű*, mivel a tőkés társadalom talaján keletkezett. Éppen e kettős meghatározottság, a közvetlen lét egyidejű elismerése és megszüntetése a dialektikus viszony.”¹⁶⁹ A társadalomnak, a világnak mint totalitásnak a megragadása a történetiség felfedezését eredményezi, annak megértését, hogy a fennálló viszonyok egésze éppen úgy, mint azok – Gramsci szavaival – „összecsomósodási pontjának”, az egyéneknek a „struktúrája”, nem eleve adott, hanem történelmi termék, folyamat; a világ ilyené lett és másmilyené lesz.

De ha itt „lesz”-t, nem pedig „lehet”-et mondunk, akkor mindjárt ott vagyunk a pontnál, ahol az egész közvetítéselmélet alapvetően különböző interpretációi felléphetnek. Mert amennyiben van egy osztály, amelynek a totalitás álláspontjára *kell* helyezkednie, amelynek a történelem azonos szubjektum-objektumává *kell* válnia, abban az esetben ez az osztály éppen úgy csak eszköze a történelemnek, mint a megelőző történelemformáló osztályok voltak. Az a pusztán „tény”, hogy ez az osztály *tudja* is, hogy ő maga történelmének alkotója, mit sem változtat azon, hogy ezt az alkotást tudatosan ugyan, de tőle független erők nyomására és előre meghatározott módon kell végbevinnie. A koncepció fatalizmust sugall. Ha viszont itt olyan történelmi szituációról van szó csupán, amelyben egy osztálynak megvan a *lehetősége* a társadalomnak mint totalitásnak a megragadására, s ennél fogva arra, hogy az emberiség igazi történelmének, a tudatosan kimunkált emberi történelemnek a hordozójává váljék, de semmifajta garancia nincs arra, hogy ez az oszt-

¹⁶⁹ Lukács György: *Mi az ortodox marxizmus?* In: *Történelem és osztálytudat*. 220–221.

tály élni is fog a számára adott lehetőséggel, akkor a tényleges átmenetre nincs más magyarázat, mint az adott osztály „akarata”. A koncepció voluntarizmust sugall.

A „lesz” vagy „lehet” alternatívájában a polgári társadalom közvetítetlen antinómiái jelennek meg új formában. Lukács újra és újra nekifut a problémának, ha az adott pillanatban nem is érzi tényleges megoldatlanságát. Úgy tekinti, hogy a történelem egészen a kapitalizmus szükségszerűen bekövetkező válságáig determinált folyamat (itt van szüksége Rosa Luxemburg elgondolásaira), de magát a fordulatot mint a „proletariátus szabad tettét” fogja fel. Ha azonban – az összeomlás nem, de – a permanens és egyre mélyülő válság szükségszerű, ha szocialista kiút híján a polgári társadalom története csak a kölcsönösen szemben álló osztályok pusztulásával végződhet, akkor a szabad tett is kényszerűség; akkor nem azt kell megmagyarázni, miként vezet a polgári társadalom története a szocializmushoz. Az kíván magyarázatot, hogy a proletariátus miért *nem* ismeri fel a maga érdekeit, és miért nem hajtja végre az egész társadalom célját képező fordulatot.

Lukács magyarázata: a proletariátus még nem tett szert a *maga* hozzárendelt osztálytudatára, osztálytudata, az egyes proletárok pszichológiai tudata és ezek együttese még *nem adekvát* osztálytudat, lényegében burzsoá tudat. Mi a magyarázata ennek? Lukácsnál kétségtelenül *nincs* és – ami a nagyobb probléma – nem is lehet magyarázat.

Feltételezhetné, hogy a kapitalizmus még nem jutott el válságállapothoz, amelyik majd kikényszeríti a proletariátusból az adekvát osztálytudatot. Ennek a magyarázatnak az elfogadása azonban Lukács szerint egyértelműen a *revizionizmus álláspontjának elfogadását jelentené*, annak elfogadását, hogy a kapitalizmusban még rejlenek lehetőségek, az ellene való forradalmi fellépés tehát nemcsak reménytelen, hanem bizonyos értelemben reakciós is: megfosztja a szocializmust a kapitalista fejlődés kínálta lehetőségek egynémelyikétől mint előfeltételétől. *Ezzel szemben* a proletárforradalmi álláspont arra épül, hogy a kapitalizmus addig valóban nem jutott el végső válságáig, amíg a termelőerők és a termelési viszonyok közötti ellentmondások kiéleződésének eredményeképpen össze nem omlik. Csakhogy, lévén a legalapvetőbb termelőerő az ember, a termelőerők és a termelési viszonyok ellentmondásának

kiéleződésében éppen a termelő ember – a proletár – forradalmisága, a fennálló termelési viszonyokkal való szembehelyezkedése a döntő mozzanat. A magyarázat körben forog: az adekvát proletár osztálytudat azért nem alakult ki, mert a kapitalizmus még nem jutott el végső válságállapotához, ez pedig azért nem következett be, mert még nem jött létre az adekvát proletár osztálytudat, a proletárosztály helyzetéhez hozzárendelt tudat.

A másik kézenfekvő magyarázat szociológiai jellegű: a proletariátus – a polgári társadalom össz-szerkezetének megfelelően – csoportokra, rétegekre bomlik, amelyeknek egymással ellentétes érdekeik vannak; ezek a csoportok nemcsak szembekerülhetnek, hanem igen gyakran de facto szembe is kerülnek egymással, például – csak a legkiáltóbbat említem – meghatározott körülmények között egy meghatározott nemzet proletariátusa nemzeti hovatartozását fölébe helyezheti proletár osztály-hovatartozásának. Lukács számára ennek a szociológiai típusú, „tudományos” magyarázatnak az elfogadása maga is a közvetlenség elfogadása, a polgári társadalom tényszerűségének az elfogadása. Annak feltételezése, hogy az egyéni érdek, a többé-kevésbé azonos egyéni érdekekkel rendelkezők partikuláris csoportérdekei a társadalom mozgásának alapvető motiváló tényezői lehetnek, magának a polgári társadalomnak, e társadalom fakticitásának elfogadása. Lukácsnak ez az állítása távolról sem jogosulatlan.¹⁷⁰ Ha az érdek nem más, mint a szükségletek bírásra redukált formában való megjelenése, s ennél fogva a közérdek csupán egy meghatározott, az adott társadalmi struktúrában érdekeik érvényesítését többé-kevésbé hasonló módon érvényesíteni képes egyedek alkotta csoport tagjainak elidegenített egyéni érdeke, azaz az egyéni érdekek érvényesítésének eszköze, akkor önmagában az érdekstruktúra mint kiindulópont elfogadása valóban elfogadása annak a társadalom-

¹⁷⁰ Hogy ő maga a proletár osztálytudatot, nem a tényszerűt, az empirikusan adottat, hanem a hozzárendelt tudatot mintegy „levezetni” kívánja a proletár osztályérdekből, az kétségtelenül mélyebben fekvő teoretikus problémákat tükröző, de alapjában véve mégiscsak terminológiai kérdés. A végső soron a történelem célja irányában dolgozó proletárérdek, a proletariátus érdeke az általunk használt értelemben nem érdek.

nak, amelyet tagadni-meghaladni kívánunk.¹⁷¹ Ha – ameddig a kapitalizmus fennáll – a proletariátus maga is a maguk egyéni érdekeinek megfelelően cselekvő, illetve cselekedni kívánó elszigetelt egyedekből áll, ennek megfelelően különböző érdekcsoportokra bomlik stb., akkor a proletár osztálytudat, amely a pusztán fakticitás, a közvetlenség meghaladását képviseli, nem lehet semmiféle *valóságos proletariátus* osztálytudata, illetve legfeljebb egy, a proletariátuson belüli *partikuláris csoport tudata* lehet. Mint ilyen természetesen nem lehet a partikuláris csoport-érdekekre épülő kapitalista társadalom meghaladásának „motorja”.

Lukács nemcsak általános elvontságban száll szembe a szociológiai szemlélettel, a „tudománnyal”, amely a tényeket, ahogy azok közvetlenül adva vannak, meghaladhatatlannak veszi, a társadalom tudományos megközelítésével, amely elfogadja mint valóságos, a „lényeg” tükröző „tényszerűséget” a társadalom bonyolult rétegződését, hanem konkrétan is szembeszáll minden olyan állásponttal, amely – akár elfogadja olyasvalaminek az elvi lehetőségét, mint a proletár osztálytudat, akár nem – a proletariátus rétegekre bomlásával, bizonyos proletár-rétegek specifikus helyzetével stb. kívánja magyarázatát adni annak, hogy a proletariátus nem rendelkezik adekvát osztálytudattal. „Így válik érthetővé, hogy miért kellett ilyen élesen megfogalmaznunk a kérdést: a proletariátuson belüli rétegződésnek az objektív, hozzárendelt tudat hasonló (bár kisebb mértékű) rétegződése felel-e meg? Vagy csak azáltal keletkeznek-e rétegződések, hogy az osztály valódi tudata a proletariátus egyes rétegeiben, csoportjaiban és egyéneiben könnyen, másoknál nehezen jut érvényre? Hogy tehát a proletariátus élethelyzetében kétségtelenül meglévő objektív rétegződés csak azt a perspektívát határozza-e meg, amelyből a kétségtelenül különbözőként megjelenő pillanatnyi érdekeket szemlélik, *maguk az érdekek* azonban nemcsak világtörténelmileg, hanem aktuálisan és közvetlenül (ha pillanatnyilag nem is minden munkás számára felismerhetően) *objektíve egybeesnek*? Vagy pedig a társadalmi lét objektív különbségei miatt maguk az érdekek is különbözőek? Ha így tesszük fel a kérdést, már nem lehet

¹⁷¹ Hogy itt az „elfogadás” szó kétértelmű, arra a „közvetlenség”, illetve „közvetítés” terminusok kétértelműségének elemzése kapcsán visszatérünk.

kétséges a válasz. A *Kommunista kiáltványnak* azok a szavai, amelyeket csaknem teljesen átvettek a II. Kongresszusnak a »a kommunista párt szerepéről a proletárforradalomban« szóló tézisei, és amelyek értelmében »a kommunista pártnak nincsenek az egész proletariátus érdekeitől elütő érdekei, az egész proletariátustól azáltal különbözik, hogy áttekintése van az egész proletariátus történelmi útjáról, és arra törekszik, hogy az út minden kitérője mellett ne egyes csoportok és szakmák, hanem az egész proletariátus érdekeit védelmezze«, csak akkor érthetőek és értelmesek, ha *egységesnek tartjuk a proletariátus objektív-gazdasági létét.*¹⁷²

Ezzel kiindulópontunkhoz jutottunk vissza: a lényegét tekintve egységes, csupán a maga közvetlen adottságában érdek-megosztotta csoportokra bomló proletariátus mítoszához. Ennek a proletariátusnak, ha legyőzi a közvetlenséget, s tudomásul veszi, hogy érdekmegosztottsága csak a közvetlenség – reális – látszata, szert kell tennie az osztálytudatra. E lépése akkor már nemcsak elméleti, hanem gyakorlati aktus; a proletariátusnak ez a „belátása” tulajdonképpen magának a forradalom aktusának a realizálása.

Ha Lukácsot – és a húszas évek marxizmusát általában is – idealizmussal vádolják, ezt rendszerint éppen azzal indokolják, hogy náluk elmélet és gyakorlat dialektikus egybeesése folytán maga a tudati átalakulás nem csupán a forradalom alapvető feltétele, hanem már maga a forradalom. Holott ebben – Korsch és Gramsci ezt explicite is kimondják – éppen *materializmusuk* nyilvánul meg: számukra a tudat nem valamiféle, a valóság felett lebegő hatástalan princípium, hanem vas-kos realitás. (Ugyanez a materializmus jelentkezik Gramscinak abban a gondolatában, hogy a szocializmus tulajdonképpen nem más, mint az emberiség kulturális egysége, az emberi „szellem” realizációja.) Ha valahol lehet idealizmusról beszélni, akkor ez éppen nem a materiális elemek és a tudati tényezők egységének tételezése, hanem a kettő egységének megbontása, a proletár osztálytudatnak a proletármozgalommal, a proletariátus empirikus mozgalmában gyakorlatilag is megnyilvánuló

¹⁷² Lukács György: *Módszertani megjegyzések a szervezeti kérdéshez*. In: *Történelem és osztálytudat*. 641–642. Az utolsó kiemelés tőlem – V. M.

empirikus tudatával való szembeállítás. Ilyesmivel pedig valóban találkozunk a *Történelem és osztálytudat*ban. Lukács maga is látja a problémát. Válasza az önkéntelenül is felmerülő kérdésre a következő: „Az osztálytudat azonban, ha nincs is pszichológiai valósága, mégsem puszta fikció.”¹⁷³ Fikciónak persze nem kell lennie, de *mint proletártudat nem realitás* mindaddig, amíg csak egy meghatározott, partikuláris csoport tudata. Illetve – újra a dialektika teljes megsemmisítése – potenciálisan reális proletártudatnak tekinthetjük akkor, ha abból indulunk ki, hogy a proletariátusnak nincs más választása, mint elsajátítani ezt a tudatot, abból, hogy „a proletariátus... nem menekülhet hivatásától”.¹⁷⁴

Kétségtelen, Lukács dialektikájának látszatsdialektikus mozzanatai onnan erednek, hogy a századforduló táján többféle formában is újjászülető *radikális* munkásmozgalomnak nem sikerül a proletariátus egészét megragadnia. Hogy a radikális munkásmozgalom megszületése a monopolkapitalizmusban kiéleződő új típusú ellentmondásokból fakadt, az közismert. De ezek az ellentmondások valóban *új* típusúak voltak, és semmiképpen sem annak a tendenciának a megvalósulását jelentették, amelynek bekövetkezését Marx várta (legalábbis elmélete megszületésének időszakában). Semmiképpen sem volt szó arról, hogy a munkásosztály egésze olyan életfeltételek közé kerül, amelyeknek kiáltó elviselhetetlensége szükségképpen a radikalizmus irányába tolja majd. Nincs terünk itt arra, hogy a radikalizálódás – országonként igen erősen különböző, s csupán a III. Internacionálé vezetőinek tudatában egységes – okait kutassuk. Csupán azt kell leszögeznünk: a proletariátus igen jelentős, nemcsak számban, hanem tekintélyben is jelentős rétegeinek a helyzete számos országban semmiképpen sem ösztönzött közvetlenül a radikalizálódásra, a proletariátusnak – valóban nem jelentéktelen – olyan rétegei voltak, amelyek igenis „megtalálták a maguk számítását” a kialakult új szituációban, amelyeknek reményük volt arra, hogy érdekeik a fennálló rendszer keretei között is kielégüljenek. A proletariátus nagy tömegei számára a szocializmus semmi mást nem jelentett, mint amit Bernstein kínált is a számukra: emberibb anyagi

¹⁷³ Lukács György: *Osztálytudat*. In: *Történelem és osztálytudat*. 311.

¹⁷⁴ Uo. 312.

feltételeket, a nyomor felszámolását stb., a „burzsoává válás” lehetőségét (burzsoá = magánember). S ha ezt a lehetőséget megvalósíthatónak látták, akkor semmi sem ösztönözte őket arra, hogy a szocializmust radikális-forradalmi úton, meghatározott *alapvető érdekeiket veszélyeztetve törekedjenek* megvalósítani. Nem voltak hajlandók belátni, hogy a proletariátus „osztálytudatában dialektikus ellentmondás keletkezik a közvetlen érdekek és a végcél, az egyes mozzanatok és az egész között”¹⁷⁵, s főképp azt nem, hogy „a proletariátus számára a történelem *a társadalom tudatos átalakítását* tűzte ki feladatul”¹⁷⁶. Lukács elutasította a proletariátus szociális helyzetének konkrét analizését, nyilvánvalóan nem azért, mert az nagyon kevésbé támasztotta volna alá az általa választott mozgalom gyakorlatát, hanem mert az abból adódó feladatok nem az általa elképzelt szocializmus irányába mutattak volna.

Lukács szocializmusképét kétségtelenül befolyásolta premarxista korszakának számos filozófiai értékpremisszája. Kétségtelen, hogy nem volt hajlandó elfogadni egy olyan szocializmus-, illetve kommunizmusképet, amelyikben alapvető humanitárius értékek nem realizálhatók. Ugyanakkor azonban meg volt győződve arról, hogy az immár elméletileg is Bernstein útját követő szociáldemokrácia¹⁷⁷ politikája a legegyszerűbb munkásérdekek kielégítését sem tudja biztosítani (ebben a korszak összes radikálisával együtt tévedett: Bernsteinnek abban igaza volt, hogy a proletárt polgárrá tenni a kapitalizmuson *belül* is lehet), de ha be is látta volna Bernstein „igazságát”, nem fogadta volna el. Ennek későbbi életútja a legfényesebb bizonyítéka. Egy olyan radikális mozgalomra viszont, amely a proletariátusnak *csak egy részét* – kisebbségét vagy akár többségét – testesíti meg, ugyancsak nem építhette a számára a szocializmus lényegétől elválaszthatatlan értékek valóra váltását. Nem építhette azért, mert bármilyen humánus értékeket valljon is magáénak a mozgalom, ha ezeket az értékeket, illetve megvalósulásukat állítólag eredményező cselekvést nem pusztán egy jelentéktelen kisebbségre, hanem jelentős tömegekre kell rákényszerítenie, akkor magának

¹⁷⁵ Uo. 305.

¹⁷⁶ Uo.

¹⁷⁷ Ld. Georg Lukács: *Der Triumph Bernsteins*. In: *Werke*. Bd. 2. Geschichte und Klassenbewusstsein. Luchterhand, Neuwied und Berlin, 1968. 591–597.

a kényszerítésnek az aktusával gyakorlatilag feladta saját értékeit. *Ön-magában* a kényszer vagy az erőszak természetesen nem teszi lehetetlenné egy humánusabb világ megvalósítását, ha az valóban a többség humánus törekvéseit keresztezni-megakadályozni képes kisebbség ellen irányul. De az erőszak azokkal szemben, akiknek a szabadságáért állítólag gyakorolják – fából vaskarika. Lukács még 1918-ban írta: Ha „...ragaszkodunk ahhoz, hogy az új világrendet új eszközökkel, az igazi demokrácia eszközeivel fogjuk megvalósítani..., akkor megkockáztatjuk, hogy az emberiség többsége ma még nem akarja ezt az új világrendet, és nem akarván felettük akaratuk ellenére rendelkezni, meg kell várnunk, tanítva és hitet terjesztve megvárunk, amíg az emberiség önrendelkezéséből, önkaratából megszületik az, amit a tudatosak régen akarnak, amiről tudják, hogy az egyetlen lehetséges megoldás.”¹⁷⁸ Ha az új értékek legalapvetőbbike az „emberiség önrendelkezése”, amelyen természetesen azt kell értenünk, hogy az emberiség egyrészt *tudatosan* alakítja a maga történelmét, célokat realizál, és azt a célt realizálja, amelyet kitűzött, másrészt, hogy a célkitűzésnek ez a lehetősége nem egy kisebbségi csoport privilégiuma, hanem egyre szélesebb tömegek közvetlen lehetősége, akkor a szocializmus nem lehet semmiféle partikuláris csoport céljainak realizációja. A párt, amelyik megvalósítani kívánja, nem rendelkezhet *külön érdekekkel*. S ha a többség mégis szembe helyezkedik vele? Ha a munkásosztály széles rétegei nem hajlandók ezt a pártot követni? Akkor: vagy ez a párt is és a vele szembehelyezkedők is külön-külön érdekeket képviselnek, vagy a vele szembehelyezkedők nem ismerik fel saját érdekeiket. Az olvasó joggal vetheti a szemünkre, hogy kiéleztük a dolgot, s a dialektikát kutatván merev vagy-vagyokat tételezünk fel, amelyek között aztán tételezésünk természetéből eredően nem is lehet közvetítés. Nem lehetséges-e az, hogy a proletariátus a maga egészében ösztönösen forradalmi, s a tudatos csoportnak, a pártnak csupán az a feladata, hogy a proletariátus egészét felemelje a tudatosság, a hozzárendelt osztálytudat szintjére? Ez természetesen lehetséges. De mi akadályozza a proletariátus tömegeit a tudatosság szintjének elérésében? Itt – elvontan – számtalan okot sorolhatnánk

¹⁷⁸ Lukács: *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*. In: *Történelem és osztálytudat*. 15.

fel, s közöttük mint a legfontosabbat éppen a tudat közvetítetlenségét, a polgári társadalom polgári képének elfogadását, elfogadó vagy elutasító tudomásulvételét annak, hogy a társadalom az egymással érdekeik kielégítéséért harcot folytató egyedek világa volt és marad. De mi az oka a tudat, a proletártudat közvetlenségének? Mit kell tennie a pártnak ahhoz, hogy a proletariátus áttörjön a számára adott közvetlenségen, leküzdje ideológiai válságát? Meg kell szabadítania a munkásosztályt opportunistá vezetőinek befolyásától. S akkor már csak a „következő probléma merül fel: hogy szakítható el vezetőitől a nagy proletártömeg, amely csak *ösztnösen*, de nem *világos tudatossággal* forradalmi?” De miért van a kezükben? S itt nincs más, csak mindig körben forgó válasz. Azért, mert tudata közvetítetlen, burzsoátudat. S miért az? Mert ezeknek a vezetőknek a kezében van. Hogy a problémának más, mint tudati, s ezzel összefüggő organizatorikus-szervezeti kulcsa is lehet, hogy a proletariátus objektíve, szociálisan nem egységes, azt Lukács nem tudja elismerni. Ennek ugyanis – filozófiailag mindenképpen – számára elfogadhatatlan következményei lennének. Le kellene mondania az osztálytudat koncepciójáról, nem lévén olyan osztály, amelynek ez az osztálytudat a tudata *kell* legyen. Ez a lemondás pedig számára a dialektikáról való lemondást, a közvetlenség elfogadását, végső soron a szocializmus lehetetlenségét jelentette volna.

Következik ez a hegel-lukácsi „közvetlenség”-fogalom kétértelműségéből, ontológiai és tudati sík „közvetítés” nélküli, antidialektikus összemosásából. Ha a polgári társadalom közvetlenségén való tudati túl nem lépés a polgári társadalom kategóriáinak történelemfelettiként, meghaladhatatlanként, a társadalmiság „fogalmához” tartozóként való felfogását jelenti, meghaladása tehát a társadalomnak történelmi folyamatként való megragadását, ebből *nem következik, hogy a közvetítetlen tudat ne nyújtaná a polgári társadalom adekvát képét*. Nem jelenti azt, hogy a társadalom „mélyén” más erők munkálnának, mint a felszínen, hogy a polgári tudat jelenségvilága mögött valahol a „mélyben” léteznék még egy lényegvilág. A polgári társadalom embere valóban az az érdekeit követő önző egyén, akinek látjuk. S ilyen egyén a „proletár” is, mihelyt lehetősége van arra, hogy egyáltalában érdekeit kövesse, mihelyt lehetősége van arra, hogy „birtokoljon”.



És az önzetlen proletárhősiesség múlhatatlan példái? A proletárszolidaritás valóban felejthetetlen megnyilvánulásai? De miért lenne más ez, mint a citoyen hősiessége? Miért lenne más, mint az elvont burzsoá másik oldala, az elvont citoyen, a moralításra állított „közéleti” lény? Aki – mellesleg –, ha úgy adódik, éppoly embertelen lehet és volt is, mint akármelyik jakobinus forradalmár. „Mi, kommunisták, csak szabadságolt halottak vagyunk” – mondotta Leviné, a Bajor Tanácsköztársaság egyik vezére.

Lényeg és jelenség kettészakítottsága, fenomenális és noumenális – miért állítottuk, hogy a lukácsi közvetlenség-közvetítettség fogalom pár hegeli ihletettségu? A világnak – és az embernek – ez a kettészakítása a kantianizmus sajátja. Valóban. Csakhogy Kantnál *egyértelmű és világos, hogy nincs közvetítés*, hogy a közvetítés csak a végtelenben valósulhat meg, hogy szabadság és szükségszerűség *antinómiák*. Lukácsnál szebben senki nem elemezte, Kant filozófiája mennyire adekvát kifejeződése a polgári társadalomnak.

Hegel kétségtelenül túllépett Kanton, történelmivé tette a kanti kategóriákat. De történelmivé tételük, ami – ismeretelméletileg, a tudat szintjén – kétségtelen meghaladása közvetlenségüknek, nem jelenti Kant antinómiáinak *valóban dialektikus feloldását*. A felismert szükségszerűség éppoly kevésbé szabadság, mint a fel nem ismert.

Mi az, amiben Lukács túllépni vél Hegelen? Ugyanaz, amiben Marx is túllépni vél. Marx és az ő nyomán Lukács úgy látják, hogy – szemben Hegellel – valóban megtalálták a kulcsát az emberi önelidegenülés leküzdésének, mert fellelték a történelem valóságos szubjektumát, az első olyan szubjektumot a történelemben, amelyik csak úgy valósíthatja meg önmagát, ha megszünteti a szakadékot, amely az emberi nem történelmi vívmányai és az egyed teljes elszegényedése, kiüresedése, objektummá válása között tátong. Amelyik nem szabadíthatja fel magát másképp, mint a társadalmat is szabaddá téve, mert valóban pusztá objektummá lett, valóban elveszítette az emberi létezésnek még a *látszatát* is. Marx túllépett Hegelen, mert nincs többé szüksége az abszolút szellemre ahhoz, hogy történelmet tételezzon. Csakhogy a történelemnek ez az identikus objektum-szubjektuma, ez a teljes kitagadottság, amelyiknek mindenné kell lennie, mert semmivé tették – nem történelmi



realitás. S nemcsak a polgári társadalom közvetlenségében megragadó polgári tudat számára nem.

Természetesen nincsenek tények „önmagukban”. A polgári társadalmat örökként tételező, alapkategóriáit történelemfelettinek tekintő polgári tudat számára mások a tények, mint az olyan tudat számára, amely elvileg meghaladhatónak tekinti a számunkra adott történelmi világállapotot. De az *umso schlimmer für die Tatsachen* nem feszíthető túl. A tények tények maradnak attól, hogy elfogadni vagy meghaladni, nem tényékké tenni kívánjuk őket. S ma már végezetül tudomásul kell vennünk: az az egységes proletariátus, amelyik a bér munkások osztályának a közvetlenségben látható megosztottsága, érdekcsoportokra bomlása, a polgári társadalomba való integrációigénye ellenére létezik, mert léteznie *kell* ahhoz, hogy a fennálló társadalmat meghaladjuk – a valóságban nem létezik. S ezért minden olyan erő, amely ennek a nevében lép fel, hamis tudattal cselekszik.

Meghaladhatatlan hát a „közvetlenség”? Semmiképpen sem hiszszük. De ahelyett, hogy egy pusztá fikcióban keresnénk, egy világ-szellemben vagy népszellemben – az osztálytudat funkciója leginkább a hegeli népszellemmel azonos – a meghaladás motorját, fel kell kutatnunk azokat a *konkrét erőket*, amelyek a meghaladás irányába mutatnak, „...mitológia mindig ott keletkezik, ahol egy mozgás két végpontját vagy legalábbis két szakaszát... A mozgás végpontjaiként kell rögzíteni, anélkül, hogy lehetséges lenne megtalálni a konkrét közvetítést ezek között a szakaszpontok és maga a mozgás között.”¹⁷⁹ Ez a megállapítás éppúgy áll a *Történelem és osztálytudatra*, a könyv osztálytudatmítoszára, mint minden megelőző mitológiára. Adva van a polgári társadalom valósága. Az atomizálódás társadalmáé, a minden közösségi köteleket felbomlasztó társadalomé, amelyben ha lehántjuk róla konkrét történelmi megjelenésformáinak sajátosságait, mindenkinek – elvontan egész bizonyosan, de egyre inkább konkrétan is – lehetősége van arra, hogy tulajdonossá legyen, és mint tulajdonos elismertségre tegyen szert. Ha e társadalmon belül csoportok jönnek létre, akkor ezeket tagjaiknak egyéni érdekei konstituálják, amiből az

¹⁷⁹ Lukács: *Az eldologiasodás és a proletariátus tudata*. 486.

is következik, hogy e csoportok tagjai csak addig tagjai a csoportnak, amíg egyéni érdekeik irányultsága a többiek érdekeivel lényegében egybeesik. Hogy meghatározott történelmi korszakokban – a polgári társadalmon belüli korszakokban (mindenekelőtt a 19. században) – úgy tűnt, mintha végül is két nagy csoport lenne kialakulóban, amelyeknek beállítottsága, egész attitűdje és értékrendje is különbözik egymástól, az nem változtat azon, hogy ezek egyike sem valóságos közösség – a proletárosztály sem az –, amely a maga *struktúrájában* tagadása lenne a fennálló világnak. Mindegyikük ezt a társadalmat és nem egy másikat konstituáló érdekcsoport.

Ettől a végponttól kell közvetítést találnunk a közösség világához, egy olyan világhoz, amelyben a szükségletek minőségi sokféleségét nem szünteti meg, nem mossza össze a mennyiségre irányuló bírásvágy, ahol nem a hasznosság, hanem a kultúra uralkodik. Ide kell közvetítést találni, de úgy, hogy közben ne tagadjuk meg azokat az értékeket sem, amelyeket az érdeknek, a hasznosságnak ez a világa, a polgári világ termelt ki: két alapvetően fontos értéket, a szabad individualitást és a termelés, azaz a szükségletek dinamikus bővülését.

De miért *kell* közvetítést találni? Amíg Lukács mitológiamagyarázatával saját koncepciójának mitologikus voltát akarjuk kimutatni, magunk is a minden mitológia mögött lappangó *Sollen* mozzanat foglyaivá leszünk, s erre ismét áll Lukács kritikája: „Éppen azáltal..., hogy a szubjektumnak az az intenciója, miszerint empirikusan adott létezését nem fogadja el minden további nélkül, a Legyen formáját ölti, az empiria közvetlenül adott formája filozófiai igazolást és megszentelést kap; filozófiailag megörökítették.”¹⁸⁰

De talán most eljutottunk addig a pontig, ahol új módon lehet felvetni a kérdéseket. A *kell* mögött persze, amely merev-elutasító módon áll szemben a fennálló világgal, ott rejlik a tehetetlenség. Kant valóban elfogadja – elutasítva fogadja el – a fennálló világot. Az ember így cselekszik, de az embernek másképp *kell* cselekednie. A *Sollen* helyére (a lenni kell, mert másképp nem lehet helyére), amelyik végső soron az istent posztuláló categoricus imperativuson alapszik, reális-létező em-

¹⁸⁰ Uo. 436–437.

beri szükségleteket (és az ezek kielégítésére tenni kellett) kell helyoznunk ahhoz, hogy szembenállásunk a fennállóval ne legyen se dacos-tehetetlen dühöngés, se pedig minden valóságos közvetítést nélkülöző mitológia. Éppen ezért nem fogadhatunk el olyan sémát, amely a categoricus imperativust teszi meg – implicit – kiindulópontjául, hogy ehhez megkeresse azt a konkrét szociális erőt, amelyik realizálja, s ha nem találja, feltalálja azt. A proletariátus, amelynek osztálytudata egy szebb világ letéteményese, semmiben sem különbözik a világszellemtől.

Mégsem hiszem, hogy

a fennállóval szembeállított követelmények mindig és szükségképpen csak a tehetetlen tiltakozást fejezik ki. A fennállóval szembeállított követelmények összefoglalásai az emberi történelem teremtette értékeknek, melyeknek mindegyike más-más kor szülötte, de így vagy úgy „fennmaradt”, fenntartották a legkülönbébb objektivációk mint hordozók. Az objektivációk történelmi fennmaradása a bennük rejlő értékek életképességének bizonyítéka. Ebből nem következik persze, hogy ezek az értékek értékek maradnak a történelem végezetéig. De amíg vannak őrzői, addig léteznek, hatnak és eleven erővé lehetnek;

a partikuláris és érdek megalapozta csoportosulások bizonyos igényei ne válhatnának egy, a fennálló világ közvetlenségén túllépő mozgalom kiindulópontjává. Ez azonban csak akkor lehetséges, ha állandóan leleplezünk minden olyan kísérletet, amikor ezek a partikuláris csoportok a maguk igényeit „az emberiség” igényeként, az emberiség felszabadulásának kötelező elemeiként adják elő.

Lukács osztálytudat-koncepciójának van egy – a saját „ismeretelmélete” szempontjából – alapvetően elhibázott mozzanata. Lukács meg van győződve arról, hogy a tudat éppúgy konstituens eleme a világnak, mint az ún. anyagi mozzanatok, hogy az ember világa az emberi kapcsolatok világa, s ezek a kapcsolatok nem léteznek tudati közvetítés nélkül. Ebből az következne, hogy amíg a proletariátus nem sajátította el a neki imputált hozzárendelt osztálytudatot, addig helyzete a valóságban nem különbözik attól, ahogyan a közvetlenséget elfogadó tudatában megjelenik. De ha ez így van, akkor milyen alapon állíthatjuk, hogy a proletariátus „tényleges” helyzete hozzárendelt tudatának kialakulását követeli meg?

A polgári társadalom önző magánembere, állandóan új és új szituációkba kerülén, állandóan új és új csoportosulásoknak lesz alkotóelemévé, olyan csoportosulásoknak, amelyeknek tagjai – meghatározott vonatkozásokban – az övéihez hasonló érdekekkel rendelkeznek. Egyszerre nem is egy, sokszor számtalan csoportosulásnak. Az érdekszerkezet szorításából az egyes egyedek nem tudnak kitörni, s – amíg a társadalom funkcionáló elemei kívánnak maradni – megkísérik mindazokat az érdekeiket érvényesíteni, amelyeknek érvényesítésére lehetőség kínálkozik. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ne léteznének olyan szükségleteik is, amelyek nem rendezhetők bele az érdekszerkezetbe, amelyeket a birtoklás igénye nem elégíthet ki. Hogy szocializmus csak akkor lehetséges, pontosabban szocializmusnak csak olyan történelmi folyamatot nevezhetünk, amelyben az egyedek számára egyre inkább lehetőség nyílik érdekké nem redukálható szükségleteik kielégítésére is, az mindazok számára evidens, akik a szocializmusban nem csupán a kapitalizmus diszfunkcionális momentumainak kiküszöbölését látják.

Hosszú ideig majd minden marxista szemében – mint ahogy eredetileg Marx szemében is – kézenfekvő volt, hogy a kapitalizmus a *maga lényegét tekintve* diszfunkcionális, hogy a kapitalizmus a gazdasági válságok világa, amelyeknek kiküszöbölése magán a rendszeren belül nem lehetséges. Azaz, hogy nincs „tervszerűen” működő kapitalizmus. A tervszerűvé tett termelés *ab ovo* egyenlő a szabad termelők társulásával, a szocializmussal és annak összes humanizációs értéket megvalósító tendenciájával, tehát a szocializmust megvalósítani és az „ésszerű termelést” megvalósítani egy és ugyanazt jelenti. Ha már át tudjuk tekinteni a termelést – a legszélesebb értelemben vett termelést, a társadalmi összefolyamat – egészet, akkor többé nem beszélhetünk kapitalizmusról, „az egész teljes ismerete e tudás szubjektumának olyan monopolhelyzetet biztosítana, amely egyet jelentene a kapitalista gazdasági rend megszűnésével”¹⁸¹.

Tulajdonképpen Bernstein az első, aki – elsősorban az érdekszerkezetnek a marxizmusnál jóval bonyolultabb voltát tételezve elméletileg, s

¹⁸¹ Uo. 348.



bizonyos, akkor még végtelenül szerény szociálpolitikai sikerek láttán – tagadta az ún. humanizációs értékek és a racionalitás-értékek együttes megvalósításának szükségszerűségét, aki azt állította, hogy létre lehet hozni egy ésszerű társadalmat anélkül, hogy a jelenben teljesen irreálisnak tűnő, a filozófiából dedukált követelményeket kívánnánk megvalósítani. A nyugat-európai szocializmus fokozatosan el is fogadta volna Bernsteint, ha a „szociálpolitika” békés sikereit nem keresztezik olyan „csekélységek”, mint a világháború, majd a világválság. De éppen ez utóbbi mozzanatok kényszerítették a hatalommal rendelkező osztályokat – érdekcsoportokat – arra, hogy megvalósítani törekedjenek azt, amit Bernsteinnel szemben eredetileg Rosa Luxemburg, majd az 1922-es Lukács is képtelenségnek tekint, a „racionalizált” kapitalizmust.¹⁸²

¹⁸² Természetesen ma is jogosult az az állítás, hogy a kapitalizmus távolról sem igazán racionalis társadalom. Számos olyan mozzanatuk van a legkülönbébb kapitalista struktúráknak, amelyeket – *bárhogyan értelmezzük is a racionalitás fogalmát* – irracionálisnak kell tekintenünk. De abban a leszűkített és konkretizálható értelemben is használhatjuk a fogalmat, amely szerint egy társadalom akkor racionalis, ha a rendelkezésre álló anyagi erőforrásokat a jelentkező anyagi szükségleteknek legmegfelelőbb módon képes elosztani, azaz, ha a társadalomban kihasználatlan erőforrások (anyagi termelőerők, felhalmozott fogyasztási cikkek, kihasználatlan munkaerő) fennforgása esetén nincs kielégítetlen anyagi szükséglet. Minthogy egyelőre még elképzelni sem igen tudunk olyan állapotot, ahol kielégítetlen anyagi szükségletek ne lennének – tegyük zárójelbe, hogy az ilyen állapot egyáltalában kívánatos-e –, a racionalitás e szűkebb fogalmának érvényesülését nyugodtan „mérhetjük” azon, hogy 1. működésben van-e a rendelkezésre álló anyagi és élő termelőerő (a rentábilisan működőképes termelőegységek működnek és nincs munkanélküliség); 2. nincsenek „eladhatatlan” árukészletek. Ugyancsak tegyük zárójelbe azt, hogy az ilyen értelmű racionalitás érvényesülése milyen körülmények között felel meg az általunk elképzelt szocializmus értékpremisszáinak, s ezen esetben azt állíthatjuk, hogy a mai fejlett tőkés országokban fennálló rendszer a modern történelem első olyan társadalma, amelyik legalábbis megközelíteni látszik a racionalitás fogalmát. (A kapitalizmust megelőzően számos társadalom volt racionalis ebben az értelemben, de úgy, hogy teljes-mereven ellenállt a szükségletrendszer átalakulásának.) Mindezekkel a kérdésekkel kapcsolatosan lásd Bence György – Kis János – Márkus György: *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* című könyvét (T-Twins–Lukács Archivum, Bp., 1992). Második megjegyzés. Nagyon jellemző, hogy a *Történelem és osztálytudat* gazdasági elképzeléseinek Marxon kívül kizárólagos alapját képező luxemburgi akkumulációs elmélet az ember anyagi szükségleteinek elvileg véges voltából indul ki (Bence–Kis–Márkus említett könyve azt igazolja, hogy ez megfelelt Marx elképzeléseinek is). A Bernstein-vitában Rosa egyenesen azt állítja, hogy ha az



A racionalizált, vagy akár tökéletesen eszközracionális kapitalizmus lehetősége azonban semmit sem mond sem a szocializmus lehetőségével, sem pedig szükségességével szemben. Ezt Lukács bizonyítja éppen a *Történelem és osztálytudat*ban. Max Weber alapján kimutatva: a racionalizmus fogalma mint olyan polgári fogalom. (Ez ellen nem bizonyít, hogy Marx nem egy helyen szintén a fenti racionalizmusfogalommal operál!) A kapitalizmust megelőző társadalmak nem voltak „racionálisak”. A struktúra meghatározó elemét nem az ökonómia képezte, az ökonómiának nem volt meg a maga öntörvényűsége. A kérdés csupán az – korunk egyik alapkérdése –, hogy vajon az olyan társadalom, amely nem az ökonómia primátusára épül, amely legalábbis nem hagyja az ökonómiát a maga öntörvényűsége szerint működni, képes-e biztosítani egyfelől a termelés dinamizmusát, másfelől az individuum szabadságát legalább (!) olyan mértékben, amennyire a kapitalizmus képes. Azaz, hogy az ökonómia öntörvényűségének korlátozása nem a legreakciósabb romantikus utópiák társadalmához vezet-e vissza bennünket. Ez természetesen – a jelen feltételek mellett – meg sem valósítható. A kérdés nem is az, hogy vajon nem fenyeget-e bennünket valamiféle, magát szocialistának nevező mozgalom teremtette társadalom, mondjuk a középkori rendi rétegződés visszaállításával. A reális veszély: az ökonómia öntörvényűségének olyan felszámolása, amelyik végezetül is nem az ökonómiai törvények megsemmisülését, hanem csupán az „érvényes” törvények felfüggesztését jelenti, és olyan társadalmat eredményez, amelyik bár távolról sem számolta fel a polgári „racionalizmust”, távolról sem számolta fel azokat a motívumokat – az érdeket –, amelyek az embert a polgári társadalomban mozgatják, de – lévén az ökonómiai törvények érvényesülése akadályozott – nem képes a reálisan jelentkező szükségletek kielégítésére, s ennél fogva a társadalom legalább látszólagos egyensúlyának fenntartása érdekében kénytelen a politikai

emberi szükségletek a végtelenbe bővülnének, akkor Bernsteinnek természetesen igaza volna: akkor a kapitalizmus nem kerülne válságba, sőt Rosa ennél többet is állít: ez esetben szerinte a kapitalizmus nemhogy elvileg életképes, hanem a szó szoros értelmében megdönthetetlen lenne. Lukácsnak fent idézett gondolata a kapitalizmus racionalizálásának lehetetlenségéről alapjában véve Rosa Luxemburnak ezekre a megfontolásaira épül.

terror eszközét igénybe venni mindazokkal szemben, akiknek szükségletei kielégítetlenek. Kénytelen az ún. politikai társadalmat létrehozni, amelyik – őszintén vagy őszintétlenül hirdetett ideológiájától tökéletesen függetlenül – a tételezett citoyenek világa. De a citoyen nem egész ember, a citoyen csupán a burzsoá másik oldala. A citoyen megköveteli a burzsoát, ahogy a burzsoá is megköveteli a citoyent.

Éppen ennek a hasadásnak a megszüntetése lenne a szocializmus. De a hasadás nem szüntethető meg úgy, ha – ami úgysem sikerülhet – mindenkiből „egységes” citoyent, a közéleti lény üres elvontságát kívánjuk megkonstruálni. Ahhoz, hogy a hasadás megszűnjék, a burzsoá-citoyen kettősséget kell megszüntetni. De éppen ezek azok a „filozófiai” követelmények, amelyekről a „realista” Bernstein azt állította: a hegeli idealizmus semmirevaló maradványai a marxizmusban, és szükségképpen járnak együtt blanquista típusú politikai romanticizmussal is, minthogy ennek az egész filozófiai halandzsának a komolyan vétele a gyakorlatban csak a politikai társadalmat, a citoyen terrort eredményezheti. Ne burzsoá és citoyen kettősségét szüntessük meg: tegyük lehetővé mindenki számára, hogy burzsoává legyen, s ebben az esetben a citoyen sem lesz terrorista többé – a burzsoá mint citoyen biztosítani fogja magánemberi létének, minden egyes egyes magánemberi létének lehetőségét.

A „gyakorlat filozófusai”, a húszas évek nyugati marxistái közül egyedül Karl Korsch figyelt oda Bernsteinre – természetesen a lehátározottabban elutasítva a bernsteini programot, nemcsak mint végcél, hanem még azt is, hogy e programot, a demokratikus állami törvényhozás keretei között megvalósítandó „szociálpolitikát” az adott történelmi feltételek között a szocialista mozgalom centrumába próbálják állítani.

Korsch persze – éppen úgy, mint Lukács – abból indul ki, hogy a polgári társadalom tendenciájában két alapvető osztályra tagolódik, de nem tételezi azt az *egységes* proletariátust, amelyik Lukácsnál a proletár-osztálytudat funkciójáról szóló elméletének elengedhetetlen mozzanata. Korsch éppen arra épít, hogy a polgári társadalom igenis magánemberre teszi a társadalom minden egyes tagját, szabaddá „szellemi és politikai” tekintetben, s hogy a csupán a piacon kapcsolatot teremtő, egymástól elszigetelt egyének e piacra munkaerejét vivő csoportjának

osztállyá szerveződését az kényszeríti ki, hogy a munkaerőáru nagymértékű kínálata végezetül is minden munkás alapvető életfeltételeinek teljes megsemmisülését eredményezné. „...a »munka szabadsága« az egyes munkás számára csupán a konkurencia nyomását jelenti, ami az elidegenedett szabadságért számára kínált árat (a munkabért) legalsó határára nyomja le. És ennek következtében ... az osztályhelyzetét felismerő munkás számára egyenesen parancs formáját ölti az osztályszolidaritás, azaz, hogy a munkások önmagukat a »szabadságuk« gyakorlásában, amennyire csak lehetséges, kölcsönösen korlátozzák; úgy, hogy végül is a »munka e (polgári) szabadságának« egyedüli haszonélvezője az osztály közös ügyének árulója, a bérek leszorítója és a sztrájkterelő lesz.”¹⁸³ Ez a megfogalmazás a társadalom közvetítetlen valóságából, abból indul ki, hogy a munkás, éppúgy, mint *mindenki* ebben a társadalomban, érdekei szerint cselekszik. A munkások egyéni érdeke ugyanakkor megkívánja, hogy szövetkezzenek egymással, adott pillanatokban egyéni érdekeiket feláldozva is, mert a közöttük kialakuló, egyéni érdekeik érvényesítéséért folyó verseny végezetül is a *többség* egyéni érdekeinek érvényesülését tenné lehetetlenné. Csakhogy Korsch számára ez az „érdekszövetség”, a legkülönbözőbb szervezeti formák között megvalósuló „magáértvaló osztállyá” konstituálódás semmiképpen sem jelenti még potenciálisan sem a polgári társadalom megsemmisülését. A munkások „érdekszövetsége” igenis *érdekszövetség, amely mint ilyen a polgári társadalom alkotóelemévé válhat és válik is.* (Nem beszél ugyan erről, de gondolatmenete feltételezi: ezek az érdekszövetségek sohasem az egész proletariátus érdekszövetségei, s a különböző munkás *érdekcsoportok* között is lehetséges a konkurenciaviszony.)

Az ilyen típusú érdekszövetségek létrejötte, már önmagában az „egyesülési jog” is, megsérti a polgári társadalom „alapelvét”, a „szabad munkaszerződés” elvét. A liberális kapitalizmus eredeti alapelve ugyanis: a gazdaságban mindig egyén áll szemben egyénnel, az adásvétel „magánügy”, amelybe semmiféle közintézménynek beleszólása nem lehet, semmiféle közintézmény az egymással szemben álló, áruik eladásá-

¹⁸³ Karl Korsch: *Arbeitsrecht für Betriebsräte*. Hrsg. und mit einem Vorwort von E. Gerlach. Europäische Verlagsanstalt – Europa Verlag, Frankfurt–Wien, 1968. 31.

ra „szerződő” felekkel szemben kényszert nem gyakorolhat, és ahogy az egyéb áruk árát sem az állam vagy bármelyik más közintézmény szabja meg, hanem a kereslet és a kínálat, úgy a munkaerőáru ára is szabad alku tárgya eladó és vevő között. Így minden olyan szövetség, egyesülés stb., amely az egyes árutulajdonossal szemben (a munkaerőáru tulajdonosával szemben) feltételeket diktál, megszabja, hogy milyen körülmények között és milyen áron adhatja el az áruját, megsérti a *laissez-faire* elvét. Csakhogy Korsch világosan látja, hogy a polgári társadalomnak a magánéletet a közélettől, a burzsoát a citoyentől, a magánjogot a közjogtól elválasztó tendenciája soha nem érvényesül teljesen. „A gazdasági élet emberek közötti kapcsolatait magánjogként kezelni – ez az elv soha és sehol nem volt maradéktalanul keresztülvihető, ezáltal ugyanis állam és társadalom széthullanának. A termelési eszközök tulajdonosának azt a jogát, hogy »saját dolgaival tetszése szerint bánjék«, mindig és mindenütt korlátozták közjogi, a köz érdekében kibocsátott parancsok és tilalmak; a tulajdon nélküli bér munkásnak munkaereje feletti formálisan »szabad« tulajdon- és rendelkezési jogából fakadó, a társadalmi termelőfolyamatban kialakuló anyagi *nem szabadságát* a valóságban ugyancsak mindenütt enyhítették a szerződési szabadság kötelező érvényű korlátozásával és valamiféle formában jelentkező közjogi munkavédelemmel.”¹⁸⁴

A kérdés nem az, hogy vajon a munkásnak mint *állampolgárnak* – akinek elvileg minden más egyeddel egyenlő jogai vannak, s a „magánéletben” betöltött munkásszerpe állampolgári mivolta szempontjából, természetesen ismét csak elvileg, nem jön tekintetbe – sikerül-e kikényszerítenie meghatározott szociálpolitikai intézkedéseket. E tekintetben Korschnak *nem voltak kétségei*, eszébe sem jutott a revizionizmussal azon vitázni, hogy ilyen értelmű érdekeit keresztülviheti a proletariátus. De még csak az sem volt kérdéses számára, hogy mint a *munkaerőáru tulajdonosának* sikerül-e ilyen minőségében létrehozott érdekszövetsége, a szakszervezetek segítségével munkafeltételein jelentősen

¹⁸⁴ Karl Korsch: *Was ist Sozialisierung?* In: *Schriften zur Sozialisierung*. Hrsg. und eingeleitet von E. Gerlach. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt, 1969. 21.



javítania.¹⁸⁵ A kérdés az, hogy a *munkás* mint munkás szabaddá válhat-e a kapitalizmuson belül. S ez az a pont, ahol Korsch is – ebben áll *radikalizmusa* – a leghatározottabban képviseli azt az álláspontot, hogy nem. A munkás kizsákmányolt marad mindaddig, amíg nem szólhat bele a *termelőfolyamat alakulásába*, abba, hogy mit és milyen mennyiségben termeljenek, egyáltalán milyen módon menjen végbe a *termelőfolyamat*.

Nem lehet feladatunk ennek az írásnak a keretei között megvizsgálni Korschnak azokat az elképzeléseit, amelyek ennek az alapvető szociális átalakulásnak – a szociális forradalomnak – a *konkrét mikéntjére* vonatkoznak. Hogy ökonómiai-jogi-szociológiai elgondolásai számos olyan mozzanatot tartalmaznak, amelyek a szocialista mozgalom számára a mai körülmények között is megfontolandók, azt korunk szocialistái többnyire tudják is már. Mielőtt azonban a számunkra lényeges kérdést – a közvetítés *filozófiai* kérdését – immár Korsch bizonyos elképzeléseit is tekintetbe véve, újból felvetnénk, még egy mozzanatra fel kell hívnunk a figyelmet. Az 1922-ben íródott *Arbeitsrecht für Betriebsräte*, amelyben a munkás emancipációjának a fenti hármasságát (a munkás mint állampolgár, a munkás mint munkaerőáru-tulajdonos és a munkás mint munkás; az utóbbi már nem absztrakció, hanem konkrétság) veti fel, nem tárgyal egy kérdést, amelyet viszont az 1919-es *Was ist Sozialisierung?* mint centrális kérdést kezel: a termelői és fogyasztói érdekek kettősségének problémáját. Kétségtelen, hogy a kérdésfeltevés

¹⁸⁵ Abban, hogy a második lehetőséget is realizálhatónak vélte, jelentős szerepet játszott belátása, hogy a kapitalizmus alapstruktúrája átalakulóban van. Míg Lukács Rosa Luxemburgra építő ökonómiai elképzelése alapján egy lényegében véve „tervszerű” gazdaságon alapuló kapitalizmus lehetőségét a leghatározottabban kizárta (a tervszerű, a gazdasági kríziseket kiküszöbölő kapitalizmust már szocializmusnak tekintette, természetesen abban a hitben, hogy ez egyben az összes humanizációs értékek realizálását, az elidegenedés felszámolását is eredményezi), addig Korsch tisztában van azzal, hogy lehetséges „tervezett kapitalizmus”. „Annak a prekapitalista gazdasági fázisnak az egész ideológiája, amelyben a munka közössége még hamisítatlan apró tucatszarnokságokra (konkurenciaharcban álló egyes vállalatokra) esett szét, úgy, hogy a gazdaság egészét és ezzel együtt a munka egész szervezetét a kapitalista éppoly kevésbé tudta tervszerűen uralni, mint a munkás, a fejlődő nagykapitalista gazdaság számára meg nem felelővé és alkalmatlanná vált.” (Korsch: *Arbeitsrecht für Betriebsräte* 76.)



a marxizmuson belül Bernsteintől ered, a marxisták többsége egyszerűen nem volt hajlandó szembenézni vele, azon az alapon, hogy „az elosztás tagozódását teljesen meghatározza a termelés tagozódása”¹⁸⁶; és bár Marxnak ez a megállapítása mindenekelőtt a termelési szerszámok és a társadalom tagjainak elosztására vonatkozik, de kétségtelenül a termékek elosztására is. A termékek elosztásának problémája tehát elsősorban a termelés szervezésének a problémája, és ha az utóbbit szocialista módon átalakítjuk, akkor a termékek elosztásának szocialista módja „automatikusan” létrejön. Bernstein, aki nagyon kevésbé hitt bármiféle más szociális átalakulás lehetőségében, mint a fogyasztói szocializmus létrehozásában (nem véletlenül az ő szocializálási modelljét nevezi Korsch fogyasztói kapitalizmusnak), érzékenyebb volt az elosztás – kétségtelenül végső soron a termelés által meghatározott – problémái iránt. Ha a szocializmus egy csapásra létrejön, abban az esetben természetesen elképzelhetjük, hogy a „megoldás” nem kívánja semmiféle külön fogyasztói érdek tekintetbevételét. Ha azonban abból indulunk ki, amiből Korsch, hogy éppen úgy, ahogy a munkásnak mint állampolgárnak és a munkásnak mint a munkaerőáru tulajdonosának érdekvédelmét, illetve lehetőségét az ezekben az elvontságokban vett létének érdekvédelmére, „sőt az összes úgynevezett szociális reformot a társadalmi forradalom nagy történelmi folyamatának integráns alkotórészeként foghatjuk fel”¹⁸⁷, nem pedig a kapitalista társadalom közvetlenségének elfogadásaként, akkor mindaddig, amíg az érdekstruktúra egyáltalában fennáll, tekintetbe kell vennünk a munkásnak mint fogyasztónak az érdekeit is.¹⁸⁸

Korsch a fogyasztói érdek egyedüli szem előtt tartását tekinti – joggal – a revizionizmus specifikumának, s ugyancsak joggal mutatja ki az erre épülő szocializmusképről, a társadalmi „összérdeket”, azaz az

¹⁸⁶ Karl Marx: *Bevezetés (A politikai gazdaságtan bírálatához)*. In: *Marx–Engels művei*, 13. Kossuth, Bp., 1965. 162.

¹⁸⁷ Korsch: *Arbeitsrecht für Betriebsräte*. 93.

¹⁸⁸ A modern kapitalizmus struktúrája úgy alakult, hogy annak „természettörvényszerű” folyamatai meghatározott fogyasztói érdekek kielégítését automatikusan eredményezik; de ez nem változtat azon, hogy más típusú fogyasztói érdekek továbbra is „érdekvédelemre” szorulnak.



összes egyedek érdekeit képviselő állam által végrehajtott államosításról,¹⁸⁹ hogy csupán a „fogyasztói kapitalizmust” hozhatja létre: mert

¹⁸⁹ Hogy ez az állam polgári vagy proletárállam, az Bernsteint nagyon kevésbé érdekelte, az egész megkülönböztetést nem tartotta értelmesnek. Korsch alapvető jelentőséget tulajdonít viszont annak, hogy melyik osztály kezében van a politikai hatalom. Távolról sem állítja, hogy a proletárállam egy csapásra megvalósítaná a szocializmust, még azt is megengedi – érezhetően már a szovjet-országi tapasztalatokat tekintetbe véve és akkor még elfogadva –, hogy „a proletárállam kényszerűségeiből korlátozhatja a munkásnak mint a munkaerőáru tulajdonosának és mint munkásnak is a lehetőségeit”, csak-hogy „a proletárállamban ... ezek a korlátozások többé nem a kizsákmányoló kapitalista osztály javát szolgálják.” Abban sem hisz, hogy a polgári demokrácia a megfelelő kereteket biztosíthatná a munkás mint munkás döntési lehetőségeinek kibontakozásához; az „ipari demokráciához” a feltételeket csak a proletárállam biztosíthatja. „Aki... pedig azt akarja állítani, hogy a munka közösségében mindazoknak a különböző formáknak a továbbfejlesztése által, amelyekben a munkásnak a termelés és a munkafeltételek alakításába való belemélyülése megvalósul, teljesen megvalósítható a célul kitűzött »ipari demokrácia« anélkül is, hogy erőszakosan megdöntենek a fennálló polgári demokratikus államberendezkedést, az vakon megy el amellett az óriási különbség mellett, amelyik a polgári-kapitalista állam mint »eszmei összetétel« (Engels) és a proletárdiktatúra állama mint »eszmei összproletár« között fennáll.” (Uo. 56–57.) A minden más tekintetben nagyon is óvatos Korsch, aki ráadásul nagyon is mély érzékkel rendelkezett a problémák jogi vonásainak átlátásához, itt meglehetősen kritikátlan. Ennek a kritikátlanságnak a pszichikus okait könnyű lenne kimutatni. Ami számunkra fontos, az az, hogy ezen a ponton konkrétan is megbosszulja magát Korsch teljes közönye bizonyos, Lukácsnál meghatározó szerepet játszó, filozófiai problémák iránt. Az a furcsa szituáció jön létre, hogy Korsch – aki nagyon is tisztában van vele, hogy az állam elhalása a szocializmus megvalósulásának elengedhetetlen feltétele, másrésztől a leghatározottabban tisztában van azzal is, hogy az adott történelmi feltételek mellett az állam anarchista „megszüntetése” konkrétan nem is értelmezhető „feladat” – valami mitikus tulajdonsággal ruházza fel a proletárállamot még egy olyan burzsoá-demokratikus állammal szemben is, amelyik a legmesszebbmenőig biztosítja a „szociálpolitikai” követelések, valamint a munkaerőáru-tulajdonos bérmunkás szakszervezetileg szervezett követeléseinek a kielégítését. Holott az állam mint szükségképpen elidegenedett közhatalom lehet despotikusabb vagy demokratikusabb, de mindenképpen elsősorban azoknak az érdekeit képviseli, akik az adott struktúrán belül a vezető gazdasági pozíciókat tartják a kezükben. Ha másokét is, akkor ez – s ezt Korsch nagyon jól tudja – egyrésztől olyan politikai nyomás eredménye, amelyik a rendszer kereteit fenyegeti felborulással, másrésztől (illetve más esetben) tkp. A gazdaságilag vezető osztály, réteg stb. egyes egyedeivel szemben a csoport összérdekének képviselője (gondoljunk a New Dealre). Mondottuk, Korsch ezt jól tudja: azt állítja, hogy a kapitalista demokrácia intézményei „...soha nem fejleszthetők tovább mint amennyire azt a kapitalista osztály profitérdekei





ha megszünteti is a termelési eszközök jogi magántulajdonát, az üzem belül a tőkés helyére lépő állami hivatalnoknak a munkás éppúgy van alárendelve, mint a tőkésnek volt. Hogy az értéktöbblet elosztása, a döntés a beruházás és fogyasztás aránya között demokratikusabban történhet, az logikailag nem lehetetlen,¹⁹⁰ éppen ezért állítja Korsch, hogy itt minden egyes egyén a maga fogyasztói oldalával – mint állampolgár – tőkéssé lesz. A konkrét egyén azonban továbbra is kizsákmányolt bér munkásként áll szemben az állammal.

Az ennek reakciójaképp, ezzel szemben létrejött másik, anarchoszindikalista megoldás viszont a „termelői kapitalizmust” hozza létre. A termelőeszközök jogi magántulajdona itt is megszűnik, de minden egyes termelőegység termelői kollektívája – még ha valóságos kollektíva is, s azon belül a maga döntéseit demokratikusan hozza is meg – mint kollektív tőkés jelenik meg a piacon, a termelés mikéntjére vonatkozó döntéseit az ún. „társadalmi összérdeket” – lehetőleg – ignorálva, *kizárólag* a termelői kollektíva profitérdekeinek megfelelően hozza meg.

Korsch 1919-ben úgy látja, hogy a szocializálás, amely végezetül is a termelés – s számára a termelés maga a társadalom – egy új szabályozását jelenti – olyan szabályozását, ahol az megszűnik magánügy lenni, és a termelői és fogyasztói „egész” közügyévé lesz –, nem oldható meg sem a termelőegységek államosításával, sem azzal, hogy az egyes termelőegységek a bennük valóban munkatevékenységet végzők közös tulajdonává lesznek. De a tulajdonviszonyokat valahogyan mégis rendezni kell, a tulajdon nem szüntethető meg: „A szocialista közösségi gazdálkodáson belül is el kell dönteni azt a kérdést, hogy mely személyeknek lehet és kell a rendelkezésre álló termelési eszközöket termelésre felhasználniuk, milyen munkafeltételek mellett kell végbemennie a termelésnek és milyen módon kell a termékeket a termelők és fogyasztók

megengedik” (Uo. 57.) Ezek után feltehetnénk a kérdést: Miként lehet a proletariátus állama az az állam, amelyik nem engedi érvényesülni a munkásosztály gazdasági hatalmát? A proletariátus gazdasági hatalma ugyanis ab ovo nem is jelenthet mást, mint a termelőfolyamat konkrét mikéntjébe való beleszólást. Ha ennél kevesebbet jelent, akkor a modern kapitalista állam – munkásállam.

¹⁹⁰ A már említett Bence–Kis–Márkus-könyv bizonyítja, hogy lehetetlen!



összessége között elosztani.”¹⁹¹ Ha a tulajdonnak ez a rendezése nem sikerül úgy, hogy az mind a fogyasztói, mind a termelői érdekeket tekintetbe veszi, akkor valamiféle „különtulajdon” jön létre a magántulajdon helyén.

Mint láttuk, Korsch számára 1919-ben is a termelési viszonyok alapvető átalakítása jelenti a szocializmus megvalósulását, ez jelenti 1922-ben is; a tárgyra vonatkozó mindkét idézett munkája abból indul ki, hogy az élet- és munkafeltételek javítása, a fogyasztási cikkek elosztásának antagonisztikus ellentmondásokat már ki nem termelő átalakítása a kapitalizmusban is megvalósulhat, ezzel azonban nem teljesül a proletariátus egyik legalapvetőbb igénye, lehetősége arra, hogy saját kezébe vegye a sorsát.

1920-as *Sozialismus und soziale Reform* című írásának koncepciója nem vág egybe ezzel: „Ha a kapitalizmus mindenki számára emberi életfeltételeket teremtő rendszerként egyáltalában lehetséges lenne, ha lehetséges lenne a kapitalizmus a maga *árnyoldalai*, a kizsákmányolás, a szűkösség és a nyomor nélkül, ami *minden egyes* történelmileg létezett kapitalizmust mindeddig jellemzett, sőt ha a kapitalizmus mint gazdasági rendszer tartósan el tudná viselni a *szociálpolitikának akár csak azt a mértékét*, amelyet ma a háborús rendelkezések és a forradalmi törvényhozás rákényszerítettek, aki ezt a hitet osztani tudná, ki lenne akkor eléggé ideológus ahhoz, hogy egy csak a távoli jövőben elérhető abszolút jó végcél érdekében a viszonylagos jónak ezzel a rendszerével szemben azt akadályozva és pusztítva lépjen fel?”¹⁹² 1919-ben és 1922-ben tehát vagy maga is ezek közé az *ideológusok* közé tartozik, vagy pedig azt hiszi, hogy az *aktuálisan létező* proletármozgalom magában hordozza legalábbis az „ipari demokrácia”, a munkás önrendelkezés igényét, szükségletét. Az adott korszakbeli alapálláspontja – melynek az előbbi 1920-as idézet ellentmond – egyértelműen tartalmazza a következő két mozzanatot: a) a munkásnak mint állampolgárnak és a munkásnak mint a munkaerőáru tulajdonosának az érdekkielégítése nem szocializmus, megvalósulhat a kapitalista struktúrán belül is (ami nem

¹⁹¹ Korsch: *Was ist Socialisierung?* 24.

¹⁹² Karl Korsch: *Sozialismus und soziale Reform*. In: *Schriften zur Sozialisierung*. 86–87.

azt jelenti számára, hogy ezek az érdekek ne lennének kielégítendőek, hogy ehhez a szocialista mozgalomnak semmi köze sincs); b) a szocializmus a munkásnak mint munkásnak (tehát nem a munkás egyik – absztrakt – oldalának) a felszabadulása.

De Korsch sem felel egyértelműen arra a kérdésre, vajon mi a motorja a valóságos szocialista átalakulásnak. Kétségtelen, hogy az erre irányuló igényt sem a hatalom megragadására törő politikai, sem a munkafeltételek javítására irányuló gazdasági-szakszervezeti mozgalomban nem, hanem csakis a szovjetmozgalomban látja megjelenni, noha itt-ott mintha már magukat a szakszervezeti követeléseket is kibékíthetetlen osztályellentétek megjelenéseként látná.¹⁹³ Végezetül is azonban a szűkebb értelemben vett termelési szférában maga sem hiszi megvalósíthatónak a kilépést az önzés világából. Mindaz, ami – akármilyen szintű, akármilyen típusú – proletárérdek kielégítéseként, a legkülönbözőbb érdekcsoportosulások harcainak eredményeként valósul meg, jelentős lépést jelenthet a szocializmus feltételeinek megteremtése útján – döntően ebben különbözik koncepciója Lukácsétól –, de nem teremtheti meg a szocializmust, nem szüntetheti meg az egoizmus világát: „...az egyedi privátegoizmus helyére először egy már »szocializált« csoportegoizmus, az autonóm különcsoport egoizmusa lép. Ezen túlmenően azonban a közösség első szakaszáról a második szakaszra való átmenet gazdaságpolitikai intézkedésekkel lényegesen nem mozdítható előre, e folyamat meggyorsításához elsősorban egy sor *kulturpolitikai* intézkedés szükséges, amelyeket az »oktatás szocializálása« néven foglalhatnánk össze.”¹⁹⁴

Itt tehát éppen úgy pusztán tudati tényezőkben találjuk a szó legszélesebb értelmében vett „polgári társadalomtól” a közösség világához vezető átmenet kulcsát, ahogy Lukácsnál. S most már – csak néhány mondat erejéig – visszatérhetünk a filozófiai problémákhoz. Nem vitatkozhatunk azon, hogy a maguk számára a közvetlen feladatok területén (s nyugodtan hozzátehetjük, a közvetlenségben) megoldást kereső szocialista mozgalmak többet tudnak felhasználni Korschból, mint

¹⁹³ Az angol–amerikai típusú és a marxista szakszervezeti mozgalom különben nagyon találó összehasonlítását: ld. Korsch: *Arbeitsrecht für Betriebsräte*. 67.

¹⁹⁴ Korsch: *Was ist Sozialisierung?* 41.

Lukácsból. Ezen az alapon azonban nemcsak történelmileg igazságtalan – ez érdektelen lenne –, hanem tarthatatlan is a *Lukács vagy Korsch* kérdésfeltevés, amely számos újbóloldalinal – mindenekelőtt Európában – jelentkezik. Azokra a kérdésekre, amelyekre Lukács – ki lehet, sőt ki kell mondanunk – sikertelenül keresi a választ, Korsch sem tud „jobb” választ adni. Ezt nem a fenti idézettel kívánjuk alátámasztani. Azzal csak jelezni kívántuk, hogy Korschban a gazdasági-szociológiai problémák vizsgálata közben is él a „közvetítés” problémájának tudata. Filozófiai munkáiban (a *Quintessenz*től kezdve egészen a *Marxismus und Philosophie*ig) ez éppúgy centrális kérdés, és éppúgy csupán egy Hegelt látszatra meghaladó dialektikában nyer látszatzmegoldást, ahogy Lukácsnál.

S ha van különbség,¹⁹⁵ akkor ez Lukács javára szól. A korschi filozófiai megoldás, amint ezt már említett cikkemben igyekeztem kimutatni, tulajdonképpen még csak nem is látszatzmegoldás az adott problémára. Korschnál egy adott társadalomban az emberek gyakorlati-materiális érintkezési viszonyai, az ezeknek megfelelő intézmények és tudat olyan zárt egységet képeznek, amelynek mozzanatai kizárólag *egymásra vonatkoztatottak*, és ennél fogva semmiféle reális fogódzót nem nyújtanak transzcenzusukra, a rajtuk való túllépésre.

Természetesen Lukács megoldása sem megoldás. A nem létező egységes proletariátus nem létező – és elméletileg a rendszeren belül nem is értelmezhető – objektív helyzetéhez hozzárendelt proletár osztálytudat mítosza éppúgy nem valóságos dialektikus koncepció, mint ahogy a hegeli világszellem koncepciója nem volt az. De a lukácsi koncepció mögött – szemben a korschival – ott rejlik valami, ami minden nagy *filozófiai* koncepció mögött ott rejlik: az ember még nem realizálódott *nembeliségének* felismerése.

Ebben a vonatkozásban tűnnek hitelt érdemlőnek a kései Lukács olyan nyilatkozatai, hogy a végső lökést a *Történelem és osztálytudat*-beli koncepciójának feladásához a többi között Marx *Gazdasági-filo-*

¹⁹⁵ Itt semmi másról, mint a felvetett kérdést illető megoldás különbségéről nem lehet szó. Korsch filozófiai munkásságát végeredményben nem lehet „összehasonlítani” Lukács *Történelem és osztálytudat*ával, századunk egyik legjelentősebb filozófiai teljesítményével.

zófiai kézíratainak elolvasása adta. Ott ugyanis világos, hogy a tudat, amelyik egy új világba való átmenet feltételét képezi, nem egy *speciális* osztály, hanem az emberi nem lényegi tudata, ha arra szert tenni az adott társadalomban csak egy adott osztály képes is. Hogy csak az képes rá, az a *Történelem és osztálytudat* koncepciójának is alapvető momentuma. De míg Marxnál ez a tudat nem „tükrözi” semmiféle osztály helyzetét, addig Lukácsnál végső soron a proletariátus osztályhelyzetének adekvát képe. A „visszatükrözés-elmélet” tehát impliciten már ekkor megvan Lukácsnál, nem holmi politikai koncesszió eredménye tehát, hogy a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* mellett még Lenin filozófiai írásaira hivatkozik, mint a fordulat forrásaira. „Hogy egy filozófus ilyen vagy olyan alkalmazkodásból ilyen vagy olyan látszólagos következtetésbe esik, az elgondolható; lehet, hogy ennek maga is tudatában van. Ámde aminek nincs tudatában, az az, hogy e látszólagos alkalmazkodási lehetősége legbelül magának az elvének elégtelenségében vagy elégtelen megfogalmazásában gyökerezik. Ha tehát egy filozófus valóban alkalmazkodott, tanítványainak az a feladata, hogy az ő legbelső lényegi tudatából magyarázzák azt, ami az ő maga számára egy *exoterikus tudat formájával bírt*. Ilyen módon az, ami a lelkiismeret haladásaként jelenik meg, egyúttal a tudás haladása is. Nem a tudós partikuláris lelkiismeretét fogják gyanúba, hanem lényegi tudatformáját konstruálják meg, meghatározott alakra és jelentőségre emelik és ezzel egyúttal túlmennek rajta.”¹⁹⁶ Marxból a nembeli tudat koncepciója, Leninből a visszatükrözés-elmélet elegendőek ahhoz, hogy látszatra ne legyen többé szükség *semmiféle* dialektikára a szocializmus elméletének megalkotásához.

Csakhogy a dialektikára szükség van. Dialektika híján a szocializmusból valóban nem marad más, mint Bernstein „szociálpolitikája”. Ezzel szembe kell néznünk. De mit jelent ez a dialektika? *Adva* van az emberiség nembeli tudata. A magáértvaló nembeli objektívációk – elsősorban a filozófia és a művészetek – a hordozói.¹⁹⁷ Mert mindaz, ami

¹⁹⁶ Karl Marx: *A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége*. (Doktori disszertáció). Kossuth, Bp., 1969. 66–67.

¹⁹⁷ A magáértvaló nembeli objektívációk és a nembeli tudat kapcsolatáról ld. Heller Ágnes *A mindennapi élet* című könyvét (Akadémiai, Bp., 1970).

az emberi történelem során létrejött, „bizonyos társadalmi fejlődési formákhoz van kötve”.¹⁹⁸ De ezek közül az objektivációk közül vannak, amelyek ma is „bizonyos vonatkozásban mércéül és elérhetetlen példaképpül számítanak”.¹⁹⁹ Ezek hordozzák az emberiség nembeli tudatát. Hogy a szocializmus olyan történelmi folyamat, amelyben nem csupán létrejönnek minőségileg új nembeli objektivációk, hanem ezek megalkotása és elsajátítása egyre több és több egyed számára lesz lehetővé, ez a *Történelem és osztálytudat* Lukácsának éppúgy premisszája, mint Marxnak. A szocializmus tehát nem „szociálpolitikai kérdés”, hanem az elidegenedés visszavétele, a nembeli erők elsajátítása, elsajátításának lehetősége minden egyes egyén által. A polgári társadalom közvetlen valósága és a szocializmus, vagy akár a valóságos szocializmus realizálására törő mozgás között azonban közvetítést kell találni. Ez a közvetítés – elmélet és gyakorlat teljes egységében – a dialektika. Lehetséges, hogy a jelen pillanatban nem tudunk választ adni arra a kérdésre, hogy melyek azok az erők, amelyek a jelen folyamatait ebbe az általunk szocializmusnak nevezett folyamatba viszik át, de hogy ne mondjunk le az elméleti-gyakorlati dialektikus megoldás lehetőségéről,

a) nem mondhatunk le a nembeli objektivációkról mint értékekről, s arról az alapvető célkitűzésről, hogy *minden létező* komoly társadalmi erőben felkutassuk a fenti értelemben megfogalmazott szocializmus felé mutató *lehetőségeket*;

b) nem helyezkedhetünk szembe azonban semmiféle olyan mozgalommal sem, amelyik ha a szocialista cél realizálása felé nem is vagy nem feltétlenül mutat, de képes olyan feltételeket teremteni, amelyek közepette bármiféle transzcendens hatalomra való hivatkozás nélkül, egy isten nélküli világban sem nevetséges – ha éppen nem botránkyeltő – azt várni az emberektől, hogy ne érdekeiket kövessék, hogy szükségleteik alapvetően a mennyiségileg meg nem ragadható nembeli objektivációk elsajátítására és megteremtésére irányuljanak.

Tisztában vagyok azzal, hogy ez a kritikából adódó „konceptió” nem dialektikus, hogy egyfelől „elfogadja” az adottat, másfelől szem-

¹⁹⁸ Marx: *Bevezetés*. 176.

¹⁹⁹ Uo.

beállít ezzel egy Legyent. A *radikális filozófia* feladata valóban ennek a dualitásnak a meghaladása; enélkül valóban „posszibilizmus” marad, unos-untalan ismételtetése annak, hogy lehetetlen, hogy ne legyen lehetséges a szocializmus. Gramsci már egy *egészen másik világban*, mint amelyben Lukács és Korsch itt elemzett kísérletei születtek, már nem a „világforradalom”, hanem a fasizmus történelmi korszakában tulajdonképpen levonta azokat a tanulságokat, amelyeket itt kifejtteni megkíséreltem. Ő az első radikális marxista, aki megkérdőjelezi az „örökös”. Gramsci már tudja, hogy a proletariátus még ösztönösen sem feltétlenül forradalmi, tudja azt is, hogy meghatározott körülmények között és bizonyos proletárrétegek számára van kapitalista kiút is, kezdi látni, hogy az amerikai kísérlet, a „fordizmus” egy, az eddiginél sok vonatkozásban emberségesebb, sok vonatkozásban embertelenebb kapitalizmust teremt. Látja, hogy a világ – anélkül, hogy szocialistává lett volna – átalakulóban van. De fenntartja a marxi értéktételezést, fenntartja, hogy az emberiség számára nem az objektív cél, vagy a feltétlenül megvalósuló állapot, hanem az eddigi világrend ellentmondásainak megoldása a szocializmus. Nem biztos abban, hogy a – marxi értelemben vett – proletariátus ennek a hordozója. Sem a megvalósulás útjáról, sem a szocializmusról mint a szabadság megvalósult birodalmáról semmi konkrétat nem tud mondani. A gyakorlat filozófiája „nem léphet le a jelenlegi ellentmondások talajáról, nem mondhat általánosságnál többet egy ellentmondások nélküli világról anélkül, hogy nyomban utópiát ne alkotna”.²⁰⁰

Lehet és kell is természetesen utópiákat alkotni: ezekben lesz manifesztté a cél, amelynek realizálhatóságát keressük. De tudnunk kell a *Történelem és osztálytudat* maradandó igazságát: az utópiáknak a valósággal való közvetítetlen szembeállításában az adott valóság meghaladásának – elméleti-gyakorlati – képtelensége rejlik. Nem nyugodhatunk meg tehát az utópiákban. De a megoldás – a dialektika – nem születhet meg *csak* az elméletben. Létező mozgalmakhoz kell kapcsolódnia.

²⁰⁰ Gramsci: *Filozófiai írások*. 161.

A SZABADSÁG ÉS AZ ERKÖLCS ANTINÓMIÁI (FICHTE MORÁLFILOZÓFIÁJÁNAK ALAPPROBLÉMÁI)

„A világon egyetlen ember – ha már egyszer az az ember – sem cselekedhet másként, mint ahogyan cselekszik, még ha rosszul cselekszik is. ... De egyáltalán nem szükségszerű, hogy éppen az az ember legyen, s egészen más is lehetne; *általában egyáltalán nem szükségszerű, hogy legyen ilyen ember a világon.*”²⁰¹ „Ennélfogva teljesen helyes, ha úgy ítélünk: ebben a helyzetben, tehát ilyen gondolkodásmód és jellem mellett az ember egyáltalán nem cselekedhetett másként, mint ahogyan cselekedett. Helytelen lenne azonban, ha megállnánk ennél az ítéletnél, s azt akarnánk állítani, hogy nem is lehetséges másfajta jelleme, mint amilyen van.”²⁰²

Az idézett két állítás Fichte „etikai idealizmusának” kiindulópontja, mondhatnánk axiómája. Pontosabban: közvetlen következménye a fichtei gondolkodás tulajdonképpen egyedüli axiómájának, a számára megkérdőjelezetlen – bár megkérdőjelezhető – alaptételnek: *Kezdetben volt a tett.* Minden egyes tettem konkrétabbá teszi létemet, meghatározottabbá teszi azt az empirikus individuumot, melyet énnek nevezek. Ha azután elfogadom, kiindulóponttá teszem *létemet*, akkor – de csakis akkor – tettem meghatározottak (nem szabadok). Ezzel az elfogadással egyben meg is kérdőjelezem az alaptételt: ha már tudomásul veszem, adottnak tekintem empirikus éneket, akkor számomra kezdetben nem a tett volt. *Kezdetben volt a lét.* Az önmaga létét megkérdőjelezetlenül elfogadó egyed nem tehet mást – éppen ez jelenti a lét megkérdőjelezetlen elfogadását –, mint hogy a *filozófiai dogmatizmus* álláspontjára, a szabadság tagadásának álláspontjára helyezkedik.

²⁰¹ Johann Gottlieb Fichte: *Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei alapján.* In: *Az erkölcsstan rendszere.* Gondolat, Bp., 1976. 322.

²⁰² Uo. 269.



A kezdetben volt a lét éppúgy axióma, ahogy az a kezdetben volt a tett. A filozófiai dogmatizmus álláspontja éppúgy észelvekből le nem vezethető, *tényleges választás*, ahogy az a kritikai idealizmus, az etikai idealizmus álláspontja. Mindkettő önmagamhoz és a világhoz való viszonyt fejezi ki. Egyik sem igazság, vagy mind a kettő igazság – egyre megy. Lehetetlen gondolatilag továbblépni tőlük, lehetetlen nem vállalni értük maradéktalanul a *felelősséget*. Akár az egyiket, akár a másikat választom – szó sem lehet az „igazam van” vagy „tévedek” kényelméről. *Választok*, s e választás terhétől semmiféle okoskodás nem szabadíthat meg.

„Melyiket kell mármost a kettő közül (az Én önállósága vagy a dologé, ahol Énen nem az empirikus ént, hanem az Énséget mint olyat kell értenünk – V. M.) elsővé tennünk? Nincs ésszerű alap a döntésre. ... Ezért önkényesen döntünk; minthogy az önkényes elhatározásnak is kell hogy valamilyen oka legyen, a döntést *hajlamaink és érdekeink* szabják meg.” „Aki ténylegesen is csak a dolgok terméke, soha nem fogja magát másképpen megpillantani, és igaza lesz mindaddig, amíg csak önmagáról és a magához hasonlókról beszél. A dogmatikus alapelve: hit a dolgokban, önmagukért; tehát közvetve, hit a születesett és csak az objektumok által összetartott önmagában.” „Aki azonban tudatára jut önállóságának és függetlenségének mindattól, ami rajta kívül van – és ezt csak az biztosíthatja, ha az ember mindentől függetlenül önmaga teszi magát valamivé –, annak nincsen szüksége a dolgokra mint önmaga támaszára, és nem is kellhetnek neki a dolgok, mert megszüntetik és üres látszattá teszik önállóságát. Hite önmagában közvetlen.” „Hogy milyen filozófiát választ az ember, attól függ tehát, hogy milyen ember: mert a filozófiai rendszer nem valami élettelen gönc, melyet az ember csak úgy félredob vagy újra előszed; étellel tölti meg azt az ember lelke.”²⁰³

A most idézettek csak magyarázatok a számunkra: *nem egészen arról van szó*, mint a fentebb idézettekben. Hiszen *saját létem és a dolog* – mégsem ugyanaz. Hogy mégis idéztük a fent mondottak magyarázata- és illusztrációjaképpen, az csak azért volt megengedhető, mert Fichte

²⁰³ Johann Gottlieb Fichte: *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*. In: *Gesamtausgabe*. Werke 4. Erick Frommann Verlag, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1970. 194–195.



számára a kettő végül mégis ugyanazt jelenti. Szemében az empirikus én – az Én, az Énség létezése – dolog. Innen adódnak majd mindazok a nehézségek, amelyeket tárgyalni fogunk. Most azonban maradjunk meg az első idézetnél. Amit benne Fichte kimond, közvetlen és legfontosabb következménye az axiómának: *kezdetben volt a tett*. Az etikai idealizmus választása a *szabadság választása*. Mit jelent ez? Jelenti:

a) annak tudomásulvételét, hogy létem nem adottság – tehát felelősséggel tartozom érte;

b) annak tudomásulvételét, hogy a determinációk lánc megszakítható; nem lehet oly szűk a tetteim által ténylegesen leszűkített mozgástér, hogy ne tehetném mássá önmagam. Kétségtelen, hogy tetteim által determinált létem determinálja további tetteimet. De a determináció soha nem abszolút: ha abszolútnak fogadom el, dologgá teszem magam. A viselkedésnek a lét általi meghatározottsága – abszolút meghatározottsága – a dolog jellemzője. A cselekvést, a tettet (s a cselekvő, a tevőleges viselkedés az ember alapvető jellemzője *kell* hogy legyen) éppen az különbözteti meg a viselkedés egyéb – nem emberi – formáitól (nem tagadható, hogy itt az emberi nem pusztá leírás, hanem *értékelés*, amit Fichte – lásd második idézet – nem is kíván tagadni), hogy a determinációs lánc, melynek része, nem abszolút: a tett meghatározza a léte, de nem abszolút módon. Mert igaz ugyan, hogy empirikus létem azonos azzal – és csak azzal –, amit tettem-cselekedtem, igaz ugyan, hogy azon kívül és azon túl, amit mindeddig a pillanatig tettem-cselekedtem, semmi nem vagyok, és semmi nem lehetek a világ számára, mégisincs létemnek egyetlen olyan pillanata sem, amikor már el kellene fogadnom tetteim által kétségtelenül determinált létemet, amikor többé már ne lennék *szabad* arra, hogy olyan cselekedetet válasszak, melyet létem – megelőző tetteim – nem determinál.

A szabadságnak *ezt* az abszolutizálását *nem lehet* nem elfogadni. Elfogadásán áll vagy bukik az *etika lehetősége* – s ennek Fichte tudatában van. Egyetlen olyan tettet sem lehet meg nem történtté tenni, amelynek volt – bárminő – következménye. Márpedig a tett szükségképpen következménnyel jár, nincsenek következmények nélküli tettek. Létemet tehát tetteim határozzák meg – ezen semmi sem változtat. Tetteim azonban létem meghatározottsága ellenére is szabadok. Az etika lehetőségének



éppen az a feltétele, hogy a tett abszolút módon határozza meg a létet, a lét azonban ne határozza meg abszolút módon a tettet. Ha a tett nem határozza meg a létet, az erkölcsi megítélés tárgya csak a tett lehet, hordozója, az empirikus én, nem. A tett egyszerűen nem lesz visszavonatkoztatható elkövetőjére – a lét meghatározottsága a tett által éppen ezt a visszavonatkoztatást jelenti, és nem mást. Az olyan etika pedig, amely csak a tettet veszi tekintetbe, elveszíti mindenfajta funkcióját. Ha létem nem meghatározott, ha tettem leválik rólam, és csak önálló életet él, ha én magam nem lehetek jó és rossz, erkölcsös és erkölcstelen, tisztességes és tisztességtelen, becsületes és becsstelen stb., ha szabadságom *realizációja* létemtől függetlenül egyaránt könnyű vagy nehéz, egyszóval ha létemnek nincsen erkölcsi relevanciája, akkor az etikából szükségképpen nem marad meg más, mint az erkölcsi kódex, benne az erkölcsös és erkölcstelen cselekedetek felsorolása. De ami ennél fontosabb, akkor még ez a felsorolás sem az erkölcsös és az erkölcstelen cselekedetek felsorolása lesz, hanem csupán a kötelezőé, a megengedetté és a meg nem engedetté (felsorolni csak ezeket lehet, amúgy is), mert egészen egyszerűen hiányozni fog a *felelősség* a világból: az egyén felelőssége cselekedeteiért. Éppen e felelősség jelenti a lét meghatározottságát, az emberi lét erkölcsi relevanciáját. Felelősség nélkül nincsen erkölcs. A lét tettek általi meghatározottságának a megszüntetése tehát éppúgy az erkölcs megsemmisítése, ahogy az a tettek lét általi meghatározottságának abszolutizálása. Az utóbbi is a felelősséget szünteti meg. Mert ha létemből abszolút módon következnek tetteim, akkor felelős csak a létemért lehetek. Létemet azonban tetteim determinálják, ennélfogva felelős csak „első” tettemért vagyok, első tettem „eredendő” bűnöm vagy „eredendő” erényem. Összes többi tettemért – a maguk egyediségében – nem vagyok többé felelőssé tehető, legfeljebb megítélhető. Cselekedeteim erkölcsi minősége állandó attribútumom, s ezen változtatni sem én, sem más nem képes. Egy ilyen világban az erkölcs csak transzcendens mérték, nem pedig valóságos erő.

Ha tehát azt állítjuk, hogy az erkölcs valóságos erő, hogy az erkölcs nem pusztán megítél, hanem hatni is képes a világban, akkor el kell fogadnunk Fichte etikai idealizmusának alaptételét: legyenek bármilyen, létem nem szüntetheti meg szabadságomat: nincs olyan tett – sem jó, sem rossz –, amelyik szükségképpen eredne abból, amilyen vagyok.





Következik-e ebből, hogy az etika a szabadság fogalmára építhető? A szabadság – úgy, ahogy eddig értelmeztük – az individuum önmagáért való felelőssége. E nélkül a szabadság = felelősség nélkül nincsen erkölcs. De ugyanezt állítjuk-e akkor is, ha – ugyancsak Fichte nyomán – kijelentjük, hogy a *morális individuum* = *szabad individuum*, az az individuum, amelyik önmaga és csak önmaga által determinált? Kétségtelen, hogy nem lehetek felelős önmagamért, nem lehetek felelős tetteimért akkor, ha a lét egyértelműen meghatározza, hogy egy adott szituációban hogyan kell (*muß*) cselekednem, ha létem abszolút módon determinálja tetteimet. De megszünteti-e a tetteimért (és ezen keresztül a létemért) viselt felelősségemet, ha tetteim meghatározója nem csak én magam vagyok? Pontosabban fogalmazva: azonos-e a következő két állítás egymással: „szabad vagyok, tehát pusztá létem egyetlen cselekedetemet sem határozza meg egyértelműen” és „szabad vagyok, tetteimet tehát semmi más nem határozhatja meg, mint önmagam”? A fogalmazás így, ebben a formában nem Fichtéé. De ha föltesszük a kérdést, akkor a fichtei rendszerben a kérdésre igenlő a válasz. Fichte számára az önmagamért vállalt teljes felelősség azonos az abszolút öndeterminációval. Fichténél az a lény, akinek tetteit nem önmaga – és *csak önmaga* – determinálja, nem szabad lény, tehát nem morális lény, tettei nem erkölcsös tettek.

A valóságban azonban a két állítás nemhogy nem azonos egymással, hanem *nincs is semmi közük egymáshoz*. Az önmagamért vállalt teljes felelősség (erkölcsi szabadság) csupán annyit jelent, hogy egész létemet, azaz valamennyi tetteimet vállalom, a magaménak ismerem el, nincsen olyan tetteim, amelyet a körülmények hatalmával kívánnék magyarázni. Amiből semmifajta logikával nem vezethetjük le azt az állítást, hogy szabad csak akkor vagyok, ha tetteim szabadon (= felelősséggel) vállalt indítékai belőlem és csakis belőlem erednek, hogy a morális tett indítékai egyáltalában az énben gyökereznének, vagy gyökerezhetnének.

Motívum (= indíték) és meghatározó (= determináló) tényező természetesen nem azonos fogalmak. Ha Fichte az önmagam által determinált cselekvésen pusztán azt értené, hogy végső soron nekem magamnak kell valamely tett végrehajtása vagy végre nem hajtása fölül döntenem, akkor egyet kellene értenünk vele abban, hogy erkölcsös tett csak az önmagam által determinált tett lehet. Csakhogy az így értelme-





zett öndetermináció semmiféle értelemben nem *differentia specificája* az erkölcsös cselekvésnek: ha valamely eseménysorozatnak valamiféle formában részét képezem, de bekövetkezése vagy be nem következése semmiféle értelemben nem függ az én döntésemtől, akkor nem cselekszem, hanem megtörténik velem valami. Nincsen olyan emberi cselekvés – a kifejezett reflexcselekvéseket kivéve –, amelyik ebben az értelemben ne a cselekvő szubjektum által meghatározott cselekvés lenne. Valamely cselekvés meghatározottságáról csak abban az értelemben értelmes beszélni, hogy milyen jellegűek és honnan származnak azok a motívumok, amelyek a cselekvő szubjektumot az adott cselekvés végrehajtására vonatkozó döntés meghozatalára késztették. Ha így fogalmazunk, akkor még világosabbá lesz, hogy a cselekvésemért vállalt felelősségnek mint szabadságnak (ami valóban feltétele minden morális cselekvésnek) nincs köze az „öndeterminációhoz”, azaz nincs köze ahhoz, hogy a cselekvés motívumai bármiféle értelemben az énben és csakis abban rejljenének. Az ilyen értelmű öndetermináció mint szabadság nem feltétele a morális cselekvésnek.

Fichte mereven szembeállítja az öndeterminációt és a külső determinációt. Az öndeterminációt szabadságnak, a külső determinációt nem szabadságnak tekinti. Vitába száll azonban azokkal, akiknek a szemében szabadság és determináció mereven kizárják egymást, akik abból indulnak ki, hogy lévén a világ determinált (akár egy isteni akarat, akár a természet immanens törvényszerűségei által), az ember cselekedetei nem lehetnek szabad cselekedetek. A világ determináltságát mint adottságot értelmezi. Minden, ami rajtam kívül fekszik, minden, ami nem én vagyok, adott, tehát determinált a számomra. Ebben az értelemben determinálnak tekinthetem, és determinálnak kell tekintenem minden más emberi egyed létét és cselekvését is. A számomra létező világ abszolút determináltsága, a természet és minden rajtam kívül létező emberi egyed cselekvésének determináltsága nem zárja ki a magam szabadságát. Minden adott a számomra, kivéve saját – jövőbeni – cselekvésem. Önmagamot kiemelem a determinációk láncolatából, ki kell emelnem, mert különben nincsen erkölcs.

Ugyanakkor azonban része vagyok a számomra adottként, abszolút determináltként létező világnak, benne állok e világban. Az *objektivitás*



hat rám, befolyást gyakorol rám, a másik egyed mint objektivitás követelményeket állít velem szemben. Nekem azonban ahhoz, hogy cselekedtem morális cselekedet legyen, ellent kell állnom minden ilyen hatásnak: mindenfajta külső hatástól függetlenül kell cselekednem. (Nem változtat ezen, ha arra a transzcendentális nézőpontra helyezkedve, amelyen az egész fichtei filozófia áll, az objektivitást is mint a transzcendentális szubjektum „termékét”, mint a transzcendentális Én által konstituált nem Ént fogom fel. A transzcendentális nézőpont az emberi nembeliségként felfogott tiszta én nézőpontja. Ha megmaradunk ezen a nézőponton, tehát a mindenfajta individualitásától megfosztott, tiszta emberit tekintjük kiindulópontnak, akkor objektivitás tulajdonképpen nem létezik, akkor az én, a szubjektum minden tette *morális* tett lesz, minthogy semmi nem determinálja, csakhoggy egyáltalában nem lesz *tett*, hiszen a tett eleve feltételezi a szubjektum-objektum viszonyt. A tiszta énnak, ahhoz, hogy morális lehessen, meg kell teremteni önmagából az objektumot, létre kell hoznia a nem Ént, mert objektumpólus nélkül nem lehet cselekvő. Mihelyt azonban létrehozta az objektumot, létrehozta a maga világát, s azon belül, a maga számára objektumként a másik szubjektumot is – Fichte ezt is „levezeti” a moralitás feltételeként –, újból előállott a szabad szubjektum–determinált objektum viszony.)

A szabad tettnek, a morális tettnek az objektumra kell vonatkoznia, mert csak ezáltal lesz egyáltalában tett. Meg kell határoznia az objektumot, de őt nem határozhatja meg az objektum. Természetesen igaz, hogy az objektum által egyértelműen determinált szubjektum maga is objektummá válna, s ennél fogva valóban megszűnne a morális cselekvés lehetősége. Fichte azonban minden olyan tettet „egyértelműen” determinálnak tekint, amelynek motívumai bárholnan másholnan erednek, mint magából a szubjektumból, a külsőleg – az objektivitás által – motivált tettet abszolút determinált, nem morális tettnek tekinti.

Fichte jól látja az álláspontjából következő antinómiákat, mégis ragaszkodik a maga álláspontjához, ahhoz, hogy a szabadság csak akkor létezik, illetve létezhet mint tetteimért vállalt felelősség, ha „szabad” vagyok abban az értelemben is, hogy cselekvéseim motívumai is belőlem, csak belőlem erednek.

Ha ahhoz, hogy cselekvésem morális legyen, cselekvésemnek nem csupán általam vállaltnak, hanem kizárólag általam motiváltnak is kell (*soll*) lennie, akkor az erkölcsi törvény parancsa azt követeli tőlem, hogy egész világomat akaratomnak vessem alá. E következtetése kétségtelenül helyes. Fichte itt szembehelyezkedik Kanttal, végső soron nem fogadja el a kanti koncepció dualisztikus jellegét. A tettnek, a cselekvésnek általában csak a szubjektum–objektum viszonyban van értelme. Az a tett, amelyik nem vonatkozik gyakorlatilag az objektivitásra, amelyik nem határozza meg az objektivitást, nem tett, hanem pusztá gondolat (jó szándék). A szubjektumnak, ahhoz, hogy egyáltalában létezzék, gyakorlati vonatkozásba kell kerülnie az objektummal, alakítania kell azt, ki kell terjesztenie önmagát, meg kell valósítania önmagát az objektumban. De ha a szubjektum korlátokat szab magának, nem valósítja meg önmagát a számára adott objektivitás egészében (más kérdés, hogy ez csak a „végtelenben” sikerülhet, de mint törekvést nem lehet feladni), akkor mindazokban a vonatkozásokban, ahol akár csak „tartózkodik” is önmaga aktív megvalósításától, ahol tudomásul veszi az objektivitás hatalmát szubjektumával szemben, cselekvése – illetve „nem cselekvése”, a cselekvéstől való tartózkodása mint cselekvés – objektummá teszi őt, s ezzel megszűnik morális lény lenni. A premisszából valóban következik tehát, hogy a morális lénynek, a valóságos szubjektumnak *kötelessége* önmagát az egész objektivitásra kiterjeszteni, az objektivitást a maga egészében önmaga képére formálni.

Ez azonban már önmagában hordozza a fichtei szabadságkoncepció *első antinómiáját*.

1) a szubjektumnak *kötelessége*, hogy egész *világát* alávesse a maga akaratanak.

2) a szubjektumnak *nem szabad a másik szubjektumot* alávetnie önmagának.

Természetesen antinómiáról csak abban az esetben beszélhetünk, ha a 2. tétel is levezethető, pontosabban az is szükségképpen következik az erkölcsi törvény parancsából – abból, hogy a szubjektumnak szubjektumnak kell lennie: csak önmaga determinálhatja önmagát. Az erkölcsi törvény nem valami a szubjektumtól független, a szubjektumon kívüli elv, hanem bizonyos értelemben a szubjektum „alkotása”. Ez így

kifejezve azonban nem szabatos: a szabatos megfogalmazás úgy szól, hogy a szubjektum az erkölcsi törvény által van, illetve az erkölcsi törvény a szubjektum által van. A szubjektum csak akkor szubjektum, ha érvényes számára az erkölcsi törvény; hiszen az erkölcsi törvény formája és tartalma egybeesik, azaz a törvény nem szab meg semmifajta konkrét cselekvést; nem mond ki többet, mint hogy a szubjektumot nem határozhatja meg semmi más, csak önmaga. Nem mond ki mást, mint hogy a szubjektumnak szubjektumnak kell lennie. Az olyan lény viszont, amelyet nem önmaga határoz meg, nem szubjektum. Ha tehát van szubjektum, akkor érvényes számára az erkölcsi törvény – hiszen csak ezáltal szubjektum –, és az erkölcsi törvény léte feltételezi a szubjektum létét, lévén, hogy ha nincs szubjektum, akkor nem lehetséges az öndetermináció. Mihelyt feltételezzük tehát, hogy van másik szubjektum, a fenti két tétel nem lehet egyszerre érvényes, és mégis egyszerre érvényes kell hogy legyen. Ha ugyanis nemcsak egy szubjektum van, akkor valahány csak van, mindre „érvényes” az erkölcsi törvény: az erkölcsi törvény számukra való érvényessége teszi őket szubjektummá. A másik szubjektumnak tehát éppúgy szabadon kell cselekednie, ahogy nekem is szabadon kell cselekednem, nem szabad, hogy őt cselekvésében önmagán kívül bármi más determinálja; nem szabad tehát, hogy cselekvésében önmagát általam engedje meghatározni. Én tehát nem határozhatom meg őt anélkül, hogy ezáltal az erkölcsi törvény teljesülését meg ne akadályoznám.

Egyelőre tegyük zárójelbe a kérdést, hogy miért van másik szubjektum Fichte rendszerében, és halasszuk későbbre annak a vizsgálatát is, hogy – minthogy van másik szubjektum – a létrejövő antinómiát miként próbálja feloldani. Nézzük meg azt, hogy a másik szubjektum tételezésének eredményeképpen – függetlenül a belőle eredő antinómiáktól – megmarad-e az erkölcsi törvény annak, ami eredetileg volt? Ha csak egyetlen szubjektumot tételezünk, akkor az erkölcsi törvény – úgy, ahogy azt Fichte megfogalmazza – a szubjektum immanens törvénye. Szubjektum és erkölcsi törvény egymást feltételezik. Mihelyt azonban van másik szubjektum is, az erkölcsi törvény transzcendenssé lesz velem szemben, tőlem függetlenül is létezik. Amikor tehát „érvényessé” teszem a magam számára, elfogadom, alávetem magam neki, valami

objektívnek engedelmeskedem, nem önmagamot határozom meg. Ergo: megszűnők szubjektum lenni. Ezen a ponton a legvilágosabb a fichtei transzcendentális idealizmus soha fel nem oldható alapellentmondása. Hogy szubjektum egyáltalában lehetséges legyen, csak egyetlen szubjektum „létezhet” (a létezést idézőjelbe kell tenni, mert a létezés mindig világban való létet jelent, a világban való lét azonban megszünteti a szubjektum szubjektum voltát, s ezért a világ lesz Fichténél a szubjektumban való lét), ez a szubjektum ugyanakkor szükségképpen szubjektum-objektum, hiszen a szubjektum cselekvő kell legyen, a cselekvésnek mindig valamilyen objektumra kell irányulnia, a szubjektum meg kell hogy „teremtse” a maga objektumát (a „teremtést” idézőjelbe kell tenni, mert mint cselekvő aktus már eleve feltételezi az objektum létét; a szubjektum-objektum egy, de ahhoz, hogy beszélhessünk róla, szét kell választanunk szubjektumra és objektumra – ami persze megengedhetetlen). Világos, hogy itt már szinte kínálja magát a hegeli megoldás, az abszolút szellem, amelyik elidegenedik önmagától, hogy a benne lezajló világtörténetben és világtörténet által eljusson önmagához. Csak-hogy Fichte nem akarja a valóságos szubjektumot az empirikus individuum fölé emelni, nembeliség és individualitás *egységét*, nem pedig az individualitásnak a nembeliség *alá* való *rendelését* látja „megoldásnak”. A nembeliség és az individualitás egysége viszont csak az individualitás empirikus különösségének *megszüntetésével* lehetséges. Fichte számára mindaz, ami *megkülönbözteti* az egyik individuumot a másiktól – az individuum saját *természete* – valami partikuláris, tagadása a nembeliségnek. Az individualitás különösségének megszüntetése azonban emberi tett, tehát az individualitás *szabad tette kell legyen*.

Mindebből azonban már következik az is, hogy van másik szubjektum. Mert nem az individuumok sokaságát kell a kiindulópontban megszüntetni. Szubjektum semmiféle más formában nem *létezik*, mint az individualitás formájában. A jogelméletben Fichte az empirikus szituációból indul ki, abból, hogy az emberiség *de facto* individuumokból áll; az erkölcsstanban, ahol a kiindulópont a szubjektum-objektum, a szubjektum „létéből” levezet egy, legalább egy másik szubjektumot. Szubjektum csak mint individuum létezhet, mert cselekvő, *ha cselekvő, kell hogy legyen világa* (azaz szubjektum-objektum): a világban

való szubjektum azonban már individuum. Az egyetlen individuum azonban nem szabhat magának törvényt. Ha egyedül van, akkor léte szükségképpen *maga lenne a törvény*, s ezáltal megszűnnék individuum lenni; ő lenne a szubjektum-objektum. Van tehát számára törvény. A törvény azonban nem mondhat ki semmi mást, mint a „spontaneitás által való tényleges önmeghatározás” kötelezettségét, azaz a meg nem határozottság kötelezettségét. Ha ez a törvény dologi meghatározottság – akkor önellentmondáshoz jutunk. A meg nem határozottság meghatározottsága tehát csak fogalmi lehet. A fogalom világban való léte azonban szubjektumot feltételez, méghozzá – lévén világban való létről szó – individualitást. A „levezetés” *valóban* ilyen nyakatekert: „...a spontaneitás révén történő tulajdonképpeni igazi önmeghatározást nem találhatom valamilyen adottságként, hanem csak én magam adhatom magamnak. Ez teljes ellentmondás lenne. Valamely meghatározott önmeghatározást tehát csak eszmei tevékenységen keresztül találhatnék meg; úgy, hogy utánzok valamit, ami közreműködésem nélkül van jelen. Az, hogy önmeghatározásom közreműködésem nélkül van jelen, pusztán annyit jelenthet: *fogalomként* van jelen, vagy röviden: megkívántatik tőlem... Az öntevékenységre való felhívást csak akkor érthetem meg, ha valamilyen rajtam kívüli valóságos lénynek tulajdonítom, amely éppen a megkövetelt cselekvés fogalmát akarta közölni velem; e lény ennél fogva képes a fogalom fogalmának kialakítására, így eszes, önmagát Énként tételező lény, tehát egy Én... Szigorúan *a priori*, tehát bebizonyítható, hogy az eszes lény nem elszigetelten válik eszessé, hanem legalább *még egy* individuumot fel kell tételeznünk rajta kívül, amely a szabadság szintjére emeli. De mint rövidesen látni fogjuk, nem tudjuk bizonyítani további hatások létezését, azt, hogy több egyén létezne ezen az *egyetlen*, teljességgel szükségesen kívül.”²⁰⁴

Fichte elkerülhette volna ezt a nyakatekert levezetést, de csak egy esetben: akkor, ha az erkölcsi törvényt *tartalmában* eleve a másikra vonatkoztatja, ha megkülönbözteti egymástól az erkölcsi törvény formáját (szabadság mint felelősség, minden tettemnek sajátomként való vállalása) és tartalmát, ami ez esetben nem kizárólag önmagamra vonatkoz-

²⁰⁴ Fichte: *Az erkölcsan rendszere a tudománytan elvei alapján*. 312–314.

nék, nem lenne azonos az öndeterminációval. Egyszóval, ha megkülönböztette volna a szabadságnak azt a két fogalmát, melynek magától értetődő azonosítását kimutattuk. Lukács azt írja: „A Kant–Fichte-féle etikával szemben a leggyakrabban hangoztatott ellenvetés... hogy absztrak, csak formális. ... Ez a felfogás azonban nem áll meg, ha meggondoljuk, hogy ennek a »formális« etikának célja és tartalma az autonóm, semmiféle külső erőnek vagy hatalomnak alá nem vetett, csakis önnön törvényeit követő és ebben az autonómiában csakis a jót mint egyetlen lehetséges egyértelmű célt kereső szabad akarat. Ennek az ideálnak mint ideálnak a tételezése pedig egy nagyon konkrét parancsot jelent: ... azt, hogy minden ember mind magát, mind minden más embert, mint ennek az ideálnak lehetséges megvalósítóját, de csakis mint ilyent, tisztelni tartozik. Tehát sem magánál, sem másnál nem szabad eltérnie (és még kevésbé előidéznie) olyan helyzetet vagy cselekvést, melyben ez az ember, legyen az ő maga vagy más, elveszthetné ezt az önállóságát, amelyben bármiféle összefüggésnek pusztá eszközévé süllyedhetne le. ... nem szabad, hogy az ember valaha is, bárminek kedvéért, pusztá eszközévé váljék.”²⁰⁵ Lukács Györgynek teljesen igaza van abban, hogy így, ebben a formában fogalmazva az erkölcsi törvény a lehető legkevésbé formális, nagyon is határozott, a cselekvések jelentős részében konkrétan alkalmazható tartalmat nyer. Egyáltalában nem igaz, hogy lehetetlen alkalmazni. (Olyan erkölcsi törvény természetesen nincs, és nem is lehetséges, amely az egyes konkrét esetekben megtakaríthatná az ember számára a döntés nehézségeit; ez azonban a törvény fogalmából *ab ovo* következik.) Fichte etikája azonban ennek ellenére formális, pontosabban mihelyt eljut az erkölcsi törvénynek ilyen tartalmi meghatározásához, végső soron megoldhatatlan antinómiákhoz vezet.

Van másik individuum, tehát fennáll a fenti antinómia, s Fichte a szubjektumnak, az Énnak az ésszel való azonosításával oldja fel. Azzal, hogy az individuumot végül mégis azonosítja a nembeliséggel, pontosabban azzal, amit ő a nembeliségnek tekint: az individuumot a benne rejlő nembeliségre redukálja. Ezáltal az individuum látszatra megtartja

²⁰⁵ Lukács György: *A konzervatív és progresszív idealizmus vitája (Hozzászólás)*. In: *Utam Marxhoz*. I. Magvető, Bp., 1971. 185.

a maga individualitását (minden emberi individuum eszes *lény*, az ész jelenléte nem szünteti meg az individualitást), ugyanakkor azonban egyszersmind meg is szűnik individuális lenni, hiszen ami az individuumban nem individuális, az Fichténél éppen az ész. Az antinómia ezek után megszűnik, hogy egy másiknak adja át helyét. A szubjektumnak kötelessége, hogy egész világát alávesse az ész elveinek – ezzel most már nem áll feloldhatatlan ellentétben a másik szubjektum alávetésének tilalma, hiszen ez megszűnik alávetés lenni: ha a másik szubjektumot is alá kívánom vetni az ész elveinek, ezzel nem valami tőle idegennek vetem alá, hanem önmagának, hiszen a másik szubjektum is az ész reprezentánsa. Ténylegesen azonban csak akkor szűnnék meg az antinómia, ha az individuum valóban nem lenne más, mint az ész pusztá hordozója, azaz ha megszűnne eszes lény lenni, azonosulna az ésszel, ergo: ha megszűnnék minden individualitás. Minthogy azonban az individualitás nem szüntethető meg a szubjektum megszüntetése nélkül, a szubjektumnak az ésszel való azonosítása nem szünteti meg az antinómiát; pontosabban megszüli a *másodikat*:

- 1) mindent önmagának, azaz az ész elveinek kell alávetnem;
- 2) a másik individuumot csak abban az esetben vethetem alá önmagának, azaz az ész elveinek, ha az a maga cselekvésével *már amúgy is* az észt valósítja meg.

A másik individuumot, lévén, hogy szubjektum, az ész reprezentánsa, nem korlátozhatom szabadságában akkor sem, ha a maga cselekvésével ténylegesen *nem az észt* valósítja meg. Nem korlátozhatom a maga szabadságában, mert a korlátozás *fogalmánál fogva* nem lehet az ész elveinek megvalósítása. Az ész alapelve ugyanis az erkölcsi törvény, az ész: önmegvalósítás.

Az azonos szubjektum-objektumból kiinduló transzcendentális aláspont számára a szabadság mint öndetermináció két dolgot jelent:

- 1) az individuum öndeterminációját. A rendszer egészének szempontjából önmagában ez következetlenség lenne, hiszen az individuumot mint olyat nem szabadnak is tekinthetnénk. Nincs más individuum, mint empirikus individuum, az empirikus individuum viszont szükségképpen az objektumvilág részét alkotja, függ attól, s ilyen értelemben nem szabad. Fichte mégis következetesen jár el, amikor az indi-



viduum öndeterminációját a szubjektum, az ész öndeterminációjának feltételeként fogja fel: hiszen az ész nem valósulhat meg másképpen, mint az empirikus individuumok által, az ész önmagában nem létezhet.

2) az ész öndeterminációját magát.

Mint mondtuk, a fichtei ész nem más, mint az emberi nembeliség. Megvalósulását a világban Fichte nem csupán az *individuumok által*, hanem az *individuumokban* tartja elképzelhetőnek. Az ész realizációja az individuumokon kívül, az objektumban Fichte számára elfogadhatatlan, minthogy ez az emberi individuumokat szükségképpen valami rajtuk kívül levőnek az eszközévé tenné. Az ember eszköz volta ellentmond az erkölcsi törvénynek, az ember eszközzé tétele illuzórikussá tesz mindenfajta erkölcsöt. Az ész realizációja tehát csak az individuumokban valósulhat meg, mindenfajta objektum csak közvetítés, s az individuum általa, de nem benne megvalósíthatja önmagát, az észet. Az individuum azonban maga is szükségképpen az objektumvilághoz tartozik, szubjektum és objektum kettéválnak benne; az individuum nem lehet az azonos szubjektum-objektum. Az ész tehát nem valósulhat meg másképpen, mint az individuumokban, de csak úgy, hogy az individuum végül is leveti a maga individualitását. (A fichtei rendszerben ez megvalósítandó, de meg nem valósítható cél: örök Legyen – Sollen.)

Pontosan az individuális én és az ész ilyen – végső soron elméletileg sem megvalósítható – azonosítása szüli Fichténél a kétfajta szabadságfogalom azonosítását is. A szabadság mint felelősség azonos lesz a szabadsággal mint öndeterminációval. Bármilyen furcsa is, de a kiindulópont éppen a szabadság mint öndetermináció (melyről fentebb megállapítottuk, hogy nem feltétele az erkölcs lehetőségének), nem pedig a szabadság mint felelősség. Zárójelbe téve a kérdést, hogy *miért* kell Fichtének a nembeliséget az ésszel, az individuumban az emberit a benne rejlő „ésszerűvel” azonosítania, megállapíthatjuk: ha már egyszer ez az azonosítás megtörtént, ha az emberben az, ami igazán emberi (nembeli), azonos az ésszel, tehát végezetül is semmi köze sincs az individualitáshoz, az individuum különösségéhez, ha az individuum mindaddig, amíg empirikus individuum – másmilyen pedig nincsen –, csupán hordozója lehet a nembeliségnek, de megvalósulni csak azáltal valósulhat meg benne a nembeliség, ha megszűnik individuum lenni





(hiszen abban a pillanatban, hogy az ész – és csakis az ész – realizálja, minden egyes individuum azonossá lesz a másikkal, megszűnik egyedi, egyszeri és megismételhetetlen lenni), akkor a felelősség és az öndetermináció között már nem is lehet különbséget tenni. *Minden motívum egyenművé lesz:* elvész a tettek konkrét célja, megszűnik a lehetségsége annak, hogy a tett erkölcsi értékét *objektív funkciójával* összefüggésbe hozzuk, a tett erkölcsös vagy nem erkölcsös voltának egyedüli értéke *szabad volta*. Ha ezek után a szabad tettet azonosítjuk azzal, amiért elkövetője teljes mértékben vállalja a felelősséget (bármilyen volt is a tett motívuma), akkor az erkölcs nélküli moralitás furcsa paradoxonát állítjuk elő. Mindenki vállalja valamennyi tettét, de nincs – elvileg nem lehet – semmiféle mód arra, hogy magának a tettnek az erkölcsi értékét felmérjük. Pontosabban: a tett önmagában, akkor, ha a végrehajtó szubjektumot zárójelbe tesszük, erkölcsileg irreleváns. Ez tulajdonképpen nem is lehet másképpen egy olyan „világban”, amelyben az objektum csupán kiküszöbölhetetlen „zavaró tényező”. Minthogy azonban 1) Fichténél éppen ez a helyzet, 2) másrészt viszont a tett erkölcsi irrelevanciáját semmiképpen sem fogadhatja el (ilyen etika egyszerűen elképzelhetetlen),²⁰⁶ 3) sőt még azt sem akceptálja, hogy a tett erkölcsileg elkövetőjének szándékai alapján kellene vagy lehetne megítélni (etikája, szemben a kantival, nem szándéketika) – meg kell kísérelnie a szubjektumból és pusztán a szubjektumból kiindulva valamifajta „tartalmi” mozzanatot is bevinni erkölcsstanába. Ez a „tartalmi” mozzanat: az ész, a tiszta szubjektum realizációja. Mindaz, ami rossz, ami negatív, ami elvetendő, nem az ész realizációja. Ami jó, pozitív, megvalósítandó: az ész realizációja. Az ész realizációjának azonban semmi más tartalmi kritériuma nincsen, mint az önmegvalósítás, az öndetermináció, a szubjektum szabadsága; ésszerű az, amit az ész determinál. Az észén kívül semmi más instancia nincs, csak önmagam mint ész lehetek az erkölcsös tett determinánsa, s egy tett azáltal egyszersmind már erköl-

²⁰⁶ Hogy Fichte égbekiáltó inkonzekvenciával hogyan visz be erkölcsstanába néha egészen nevetséges tartalmi elemeket is, azt minden olvasója az első pillantásra észreveheti. Talán érdemes külön is felhívni a figyelmet a nemi erkölcsre vonatkozó – a maga korában is megmosolyogni való –, állítólag a transzcendentális idealizmus alapjaiból dedukálható elveire.





csös is, ha az ész által determinált. Tartalmi mozzanatként tehát semmi más nem adódik, mint a formai mozzanat maga. Ha tettemért vállalom a felelősséget, ezzel egyszersmind morális tettet hajtok végre; amiért az ész vállalja a felelősséget, az *ab ovo* ésszerű; ha pedig ésszerű, akkor erkölcsös. És megfordítva is: az ész által determinált cselekvés egyben felelősséggel végrehajtott cselekvés, hiszen nincs más instancia, amely előtt tettemért felelősséget vállalhatnék, mint az ész.

Gyakorlatilag (ami a konkrét erkölcsi elveket illeti) az erkölcs nélküli moralitás paradoxona nem áll elő, mert Fichte ésszerűnek, az ész által determinálnak (öndeterminálnak) fog fel minden cselekvést, amelyet különben erkölcsösnek tekint. Mindazokról a tettekről pedig, amelyeket nem tekint erkölcsösnek, azt állítja, hogy nem az ész (azaz nem önmagam) által determináltak. Be kell tehát rendszerébe csempésznie egy eleve adott erkölcsi normarendszert, amelynek eredetéről sehogyan sem tudna számot adni. Ezzel a transzcendentális idealizmus alapelvein esik csorba: filozófiája „dogmatikussá” lesz.

Miért azonosítja Fichte a nembeliséget az ésszel? Miért nem fogadja el a kanti megoldást, ahol is a nembeliség hordozója tulajdonképpen az erkölcsi törvény, amelynek megkérdőjelezhetetlen létéből *következik* az embernek mint az intelligibilis világ részének a *szabadsága*? Vagy miért nem lép tovább Hegel módjára, és helyezi a nembeliséget, a nembeliség realizációját az emberiség által megalkotott objektív világba?

Fichte a polgári társadalom polgári kritikusa. A kanti ember minden, csak nem szabad, ezt Fichte nagyon jól látja. Tetteink következményei Kant szerint, ahogy Lukács György fogalmazta, „a külső, velünk nem törődő mechanikus erők világában”²⁰⁷ helyezkednek el, tetteink következményei felett nem diszponálunk. Nincs tehát hatalmunk világunkon, s ez Fichte számára maga a nem szabadság. Fichte *ideálja* az abszolút szabad, a semmi és senki által nem determinált, az önmagát és csak önmagát megvalósító – *burzsoá*. Hegel már *elfogadja* értékként azt, amit a látszatra *önmagukat* megvalósító burzsoák világa gazdagságként valóban „megtermel”: az objektív szellem egyre szélesülő, egyre sokol-

²⁰⁷ Lukács György: *A lelki szegénységről (Egy levél és egy párbeszéd)*. In: *Utam Marxhoz*. I. 75.



dalúbbá és sokrétűbbé váló világot; hiszen számára a szabadság nem más, mint a szükségszerűség felismerése.

Fichte viszont nem elégszik meg a személyes szabadság pusztá látzatával, ragaszkodik a valóságos személyes szabadsághoz. Számára nem fogadható el az „ész csele”, a személyes szubjektumtól elváló, arról leváló ész objektív megvalósítása. Ha valami elválik a szubjektumtól, függetlenné lesz a szubjektumtól, az már nem is lehet ésszerű. Az ésszerűség éppen a szubjektum öndeterminált önmegvalósítása. A burzsoá személyes törekvésének nem szabad látszattá degradálódnia.

A jogelméletben a polgári társadalom világának reális – bár idealizált – képét próbálja megfogalmazni, az „önmegvalósításra” törő individuumok érdekeinek állandó összeütközését; s megkísérli a jogi szabályozást, az önmegvalósításra való törekvés korlátozását mint ezen önmegvalósítás belső feltételét megragadni. Minden egyénnek az a törekvése, hogy alávesse magának az egész világot; e törekvés összeütközésbe kerül az összes többinek ugyanezzel a törekvésével. Hogy ez ne vezessen a mindenfajta önmegvalósítást eleve lehetetlenné tevő, állandó háborúsághoz, létre kell hozni a jogi szabályozást, az eredeti törekvés ésszerű korlátozását. De Fichte tisztában van azzal, hogy a jognak semmi köze sincsen az erkölchöz, hogy „a természetjog területén a jóakaratnak semmi keresnivalója sincs. A jog kikényszeríthető kell legyen akkor, ha egyetlen ember sem tanúsít jóakaratot, s a jogtudomány éppen arra törekszik, hogy a dolgok ilyen rendjét megtervezze. Ezen a területen a fizikai erőszak és egyedül a fizikai erőszak biztosít számára szankciót.”²⁰⁸ A kényszernek ez a világa mindenféle moralitás híján, erkölcs nélkül is „működőképes” Fichte szerint. Azt hiszi, hogy meg lehet alkotni egy olyan jogi szabályozást – s ezt minden apró részletében igyekszik is kidolgozni –, amely zökkenőmentesen funkcionál az önérdek és pusztán az önérdek alapján. Ha Fichte elképzelése a jogi szabályozásról valóban működőképes lenne, államában nem is lenne szükség semmiféle erkölcsre. Miért nem nyilvánítja hát az erkölcsöt feleslegesnek? Felvázolja ugyan egy működőképes társadalom mecha-

²⁰⁸ Johann Gottlieb Fichte: *A természetjog alapja, a tudománytan elvei szerint*. In: *Válogatott filozófiai írások*. Gondolat, Bp., 1981. 192.



nizmusát, de igazolni is akarja ezt a mechanizmust azzal, hogy kiegészíti egy másik utópiával: az erkölcsi világrend utópiájával, amelyiknek kiindulópontja azonos a jogi társadalom (a polgári társadalom egyrészt leegyszerűsített, másrészt idealizált képe) kiindulópontjával, és éppoly olajozottan működik, mint ez, mégis kiküszöböli ennek a jogra épülő társadalomnak a szegényfoltját: a mindig és mindenütt jelen levő kényszert.

Az ész azonosítása a nembeliséggel: ez teszi számára lehetővé az erkölcsi világrend (csak az idők végtelenjében realizálható) utópiáját, egy olyan világrendét, amelyik éppúgy az individuum önmegvalósítási törekvéséből indul ki, mint a jog világa (a polgári társadalom), anélkül azonban, hogy ennek árnyoldalai is jellemzőek lennének rá. Ész és nembeliség azonosítása az első antinómia valóságos – a polgári társadalomra jellemző – létéből fakad.

A polgári társadalomban az individuum önmegvalósításának követelményében valóban benne rejlik a világ önmagam alá vetésének követelménye. Az önmegvalósítás a polgári társadalomban nem más, mint az egyén „pontoszerű” magántulajdona, és ezt Fichte nagyon is jól tudja. Pontosabban: az önmegvalósítás követelményét, mihelyt annak konkrét tartalmat ad, azonosítja a magántulajdonnal. Csak az objektumban valósíthatom meg önmagam; az az objektum, amelyik az én birtokom, ez jelenti megvalósulásomat. Ami nem az enyém – ami fölött nem kizárólagosan én rendelkezem –, az nem én vagyok (teljesen függetlenül attól, hogy *de facto* esetleg én hoztam létre). Ami fölött rendelkezem, az vagyok én. Az én kiterjesztése, az önmegvalósítás tehát nem más, mint tulajdonszerzés, birtokszerzés. Az öndetermináció – a szubjektumlét alapkövetelménye – csak azon a „területen” valósulhat meg, ahol én és kizárólag én rendelkezem. Ahová rendelkezési lehetőségem nem terjed ki, ahol nincs hatalmam meghatározni a dolgok állását, ott a számomra determinált objektumok világa terül el. Az önmegvalósítás az én mennyiségi kiterjesztése, és semmi más.

A tulajdon természetéből következik, hogy tisztán mennyiségi; ennélfogva a tulajdonszerzés értelmében vett önmegvalósítás valóban azt követeli meg, hogy alaptörekvésem legyen a világ egészének magam alá vetése, az egész világnak tulajdonommá tétele. Amit én nem törek-



szem tulajdonommá tenni, az a más tulajdonává lesz, valamivé, ami tőlem idegen, és ami meghatároz engem. Fichte álláspontja burzsoá álláspont. A világ közös emberi birtokbavétele, a közösség, amely a maga kollektív szervezett tevékenységével alakítja a maga világát, ezen belül önmagát és emberi kapcsolatait – mindez meg sem jelenik Fichte gondolkodásában, még mint elvi lehetőség sem: távol áll tőle bármifajta romantikus nosztalgia. Öntudatosan képviseli az individualitást. Azzal pedig nem is kísérletezik, hogy a kibontakozott individualitást valamilyen közösségi társadalommal összeegyeztesse. Számára mindenfajta közösség – amely nem az egyéni tulajdonszerzés egyetemes lehetőségére épül – egy olyan világ visszaállítását jelentené, amelyben az individualitás, az individuum szabadsága eleve korlátozott. De a visszaállítás itt nem is jó szó. Fichte számára a polgári társadalom olyan magától értetődő, hogy mindenfajta társadalmi állapotot eleve az „önmegvalósító” (= magántulajdonos) individuumok együttműködéseként fog fel, ha az együttműködés szabályozottsága, illetve az együttműködés szabályozásának ésszerűtlen megvalósulása esetleg el is takarja azt, hogy erről van szó. Egészen egyszerűen azonosítja a társadalmat a szabad (= tulajdonos) individuumok jogilag szabályozott együttműködését jelentő állammal. (Csak annyiban nem, amennyiben egy – a végtelenben megvalósuló – erkölcsi világállapotban ezen együttműködés szabályozottsága nélkülözheti a jogi, azaz a kényszerítő mozzanatot.)

De miképpen képzelhető el a kényszer mozzanatának kiküszöbölése akkor, ha minden egyes szabad individuum szükségképpen önmaga – a társadalom minden más egyedétől független – univerzálissá tételére, egyetemes kiterjesztésére, az egész világnak önmaga alá vetésére törekszik? Hogyan valósítható meg az erkölcsi világrend akkor, ha a fichtei értelemben vett önmegvalósítás, amely nem egyszerűen az ember természeti törekvése, ösztöne, hanem erkölcsi parancs, az erkölcsi törvény megvalósítása, nyilvánvalóan a másik individuum önmegvalósításának akadályát képezi, illetve a másik individuum önmegvalósításának törekvésebe ütközik?

Ha volt valaha filozófus, aki szinte megtestesülése a „protestáns etikának”, annak a gondolatnak, hogy létem erkölcsi igazolása megszerzett birtokom, akkor Fichte az volt. Ennek a protestáns etikának a világa

azonban a gyakorlatban valóban megszüli azt az antinómiát, amelyet a fichtei szabadságkonceptió első antinómiájának nevezünk. Kötelességem önmagamat megvalósítani, tulajdonomat egyre kiterjedtebbé tenni, ez a kötelességem azonban ütközik minden más individuum ugyanezen kötelességével. A magam kötelességének teljesítése akadály mások kötelességteljesítésének, mások kötelességének teljesítését azonban nem akadályozhatom.

Hogyan lehet az ellentmondást kiküszöbölni, hogyan lehet az antinómiát feloldani? A jog szintjén az antinómia nem létezik: ott *mindenki mással szemben* törekedhetem önmagam megvalósítására. Az önmegvalósítás itt nem is kötelesség, hanem természeti ösztön, amelynek még a korlátozása sem „kötelesség”. Fichte nagyon fontosnak tartja hangsúlyozni: a jog világa nem a kötelesség világa, a jognak semmi köze a kötelességhez. „A kötelesség fogalma, amely abból a törvényből (az erkölcsi törvényről van szó – V. M.) származik, legtöbb jegyét tekintve egyenesen ellentétes a jog fogalmával.”²⁰⁹ A jogban nincs kötelesség, csak kötelezettség, amelyet saját jól felfogott érdekemből magamra vállalok, mert csak így látom biztosítottak természetes ösztöneim (= érdekeim) kielégítését.

Az antinomikus szituáció éppen azáltal jön létre, hogy azt, ami a jogviszonyban kötelezettség (és a kölcsönös előnyök feltételezésén alapszik), kötelességemmé teszem. Éppen ezen a ponton a legvilágosabb, hogy Fichtének semmi köze az átlag liberális burzsoá álláspontjához. Hajlandó tudomásul venni, hogy a jog világa a kényszer világa, s ha fel is vázol egy olyan ideális jogállapotot, amelyben valamifajta igazságosság uralkodik, ha el is tudja képzelni, hogy lehetséges egy olyan világ, amelyben mindenki magánérdekét követi, és a másik magánérdek mégsem szenved csorbát, ezt a világot nem tekinti az „ész birodalmának”. Ahol az ész uralkodik, nem lehet szükségszerű a kényszer. A jog világa viszont a kényszer világa, tehát nem az „ésszerűség birodalma”. Mégsem akar lemondani az individuum önmegvalósításáról. És itt következik be – az egész gondolatvilág szükségképpen konzekvenciájaként – ön-

²⁰⁹ Uo. 191.



magamnak, önmagam „lényegének” az ésszel való azonosítása, az individuum önmegvalósítása mint önmegsemmisítés.

Önmagamat kell megvalósítanom. Ha azonban ez az önmegvalósítás hús-vér önmagam, a természeti ösztönnel bíró empirikus individuum önmegvalósítása, és ez a kötelesség, akkor az antinómia kiküszöbölhetetlen. A kötelesség csak általános lehet. Ami az ember kötelessége, az minden ember kötelessége: Fichte demokrata. Hús-vér önmagam megvalósításának kötelessége azonban ütközik mások önmegvalósításának kötelességével, abba mint akadályba ütközik, és annak akadályává lesz. Meg kell keresni a szubjektum önmegvalósításának azt a formáját, amelyik nem vezet antinómiára: a szubjektumról le kell tehát választani mindazt, ami esetleges, ami benne csak ő, tehát nem lehet a másik, meg kell tehát szüntetni individualitását. Önmagam csak az, ami bennem mindenki mással közös, amiben – fogalmánál fogva – nem lehetséges a másság. Ha bennem önmagam az és csak az, ami teljesen azonos a másik szubjektum önmaga voltával, akkor a szubjektum önmegvalósítása nem akadály a más szubjektumok önmegvalósításának. Ez a nem-beli lényeg Fichte számára az ész. Az ész megvalósítása nem ütközhet az ész megvalósításával. Megvalósítom a szubjektivitást (s ezzel egyben az individualitást is, hiszen a szubjektivitásnak nem lehet más hordozója, csak az individuum), úgy valósítom meg azonban, hogy megszüntetem individualitását, az individualitást megfosztom idegen objektum voltától, megfosztom mindattól, amiben nem csak a maga törvényeinek van alávetve, lényegére – az észre – redukálom, azután önmegvalósítása már nem ütközhet a másik individuum önmegvalósításába, hiszen az ugyanazt valósítja meg, amikor megvalósítja önmagát.

A polgári racionalizmus földi formája, amelyben az önérték követése megszüli az ész birodalmát (ebben a vonatkozásban nincs különbség a reflektálatlan francia materializmus naiv egoizmusa és Hegel reflektált abszolút idealizmusa között), a racionalizmus égi-aszketikus formájának adja át a helyét. Az önző individuum nem valósíthatja meg az ésszt. Ennyiben Fichte – Kant közvetítésével – túljutott az értelmes egoizmus naiv világán. Az önző individuum nem valósíthatja meg az ésszt. Ennyiben Fichte nem jutott el Hegel rezignáltan cinikus történelmi világképéhez. Az individuum csak úgy valósíthatja meg az ésszt, hozhatja



létre az „ész birodalmát”, az erkölcsi világrendet, ha maga eleve azonos az ésszel. Ha mindenki – minden egyes individuum – ésszerűen cselekszik, akkor a létrejövő világrend is ésszerű lesz, de csakis akkor lesz ésszerű. Mindenki – minden egyes individuum – azonban csak akkor cselekszik ésszerűen, ha ő maga az ésszerűség hordozója. Egy ilyen világban az ésszerű akaratok (és az azoknak megfelelő cselekedetek) egymást támogatják, nem ütköznek egymással.

Mihelyt azonban azt feltételezzük, hogy a valóságos én – az individuum valóságos szubjektivitása – azonos az ésszel, létrejön a fichtei koncepció második antinómiája (ld. fentebb). Ez az antinómia már nem a társadalom valóságos antinómiája. Nem az a probléma többé, hogy a szabadon engedett individualitás mint követelmény minden más individualitás szabadságának korlátozása-megsemmisítése. Ezt az újabb antinómiát a racionalista gondolkodásnak az a válfaja teremti, melyet Fichte képvisel: az igazi énnek az ésszerűséggel való azonosítása. De mennyiben van itt szó egyáltalában antinómiáról? Az igazi én, az, ami az individuumban valóban szubjektum, azonos az ésszel. Az individuum tehát akkor valósítja meg önmagát, ha leveti individualitásának mindazokat a mozzanatait, amelyek nem tartoznak szubjektivitásához, ha *kényszeríti önmagát* arra, hogy az észt és csakis az észt valósítsa meg: kövesse az erkölcsi törvényt. Ez a kényszer gyökerében különbözik a jog világának kényszerétől: a kényszert tulajdonképpen valami nem szubjektívval, a bennem levő objektívval, a bennem levő természetivel szemben gyakorolom; tulajdonképpen tehát nem is beszélhetek kényszerről: a magam természetének legyőzésére éppúgy értelmetlen a kényszer szó alkalmazása, mint a külső természet legyőzésére. Ha összenyomok egy rugót, legyőzöm a rugalmas erő benne rejlő ellenállását; de értelmetlenség – legfeljebb képes beszéd –, ha azt mondom, hogy a rugót arra kényszerítettem, hogy összenyomódjék. A kényszer kifejezés csak szubjektumokkal szemben értelmes. Ahogy a rugót nem kényszerítem semmire, mert ellenállása nem a szubjektum tudatos ellenállása, úgy nem kényszerítem saját természetemet sem semmire: ha legyőzöm természeti ösztöneimet, akkor nem *kényszerítettem* magam, hogy önmagam ellenére cselekedjem – ez önellentmondás lenne –, hanem önmagam – a bennem levő ésszerű, az igazi szubjektivitás – szembeszegültem a ter-

mészet hatalmával. Önmagam sem kényszeríthetem semmire, önmagam csak megvalósíthatom a természet – az objektivitás – ellenére. De miért nem kényszeríthetem akkor a másik individuumot is arra, hogy az ész, azaz önmagát valósítsa meg? Miért nem győzhetem le a másik természetét is?

Itt látható a szituáció antinomikus szerkezete. A másik *természetével* természetesen szembeszállhatnék, hiszen az is csak objektum. Csak-hogy ez nem jelentené az ész megvalósítását a másikban. Az ész ugyanis *csak önmagát* valósíthatja meg. Minthogy az ész önmegvalósítás – és semmi más –, az észnek *szüksége van természetre*, szüksége van arra az objektumra, amellyel szemben önmagát megvalósítja. Ha legyőzöm a másik individuum természetét, ezzel nemcsak valamilyen objektumot vettem magam alá, hanem a másik szubjektumot is: elvettem ugyanis tőle éppen azt a terrénut, amelyben önmagát megvalósíthatja. Természetének megsemmisítésével nemcsak természetét semmisítem meg, hanem önmagát is.

Valóságos kérdésekről van szó – ez kétségtelen. Hiszen akkor is, ha az ésszerűn, az erkölcsi törvény megvalósításán valami meghatározott tartalom megvalósítását értenénk, ezen valóságos tartalom megvalósítása csak akkor hozhatna létre valamifajta „erkölcsi világrendet”, ha azt a szubjektum öntevékeny módon valósította meg. És minthogy a szubjektum valóban nem választható el az individualitástól, az „ésszerűség” megvalósítása és a szubjektum öntevékenysége között mindig ellentmondás feszül. Ezt az ellentmondást oldja meg – csak látszat szerint – Hegel, a fichtei erkölcsi világrendet helyettesítő abszolút szellemnek az individualitás akarata ellenére történő megvalósításával, az „ész cselelével”; ez azonban nem más, mint a polgári társadalom ellentmondásainak *condition humain*-ként való elfogadása. Ezt az ellentmondást oldja fel Marx, aki – Hegel nyomán – az emberiséget tekinti szubjektumnak (ld. *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához*), de azt a történelmi állapotot, amelyben a szubjektum a konkrét, egyedi szubjektivitások rovására valósítja meg önmagát, átmeneti történelmi periódusnak tekint, s mint jövőt feltételez egy olyan állapotot, ahol a konkrét, hús-vér szubjektivitás megvalósíthatja magát anélkül, hogy a másik hasonló szubjektivitást elnyomná.

Fichte viszont az ellentmondást semmiféleképpen nem tudja feloldani. Nem azért, mert nem gondolkodik történelmi módon. Azért nem jut el legalább a hegeli történetiségig, mert tisztában van vele, hogy egy hegeli típusú rendszerben, amely egyedül az emberiség történelmi önmegvalósítását tekinti értéknek, pontosabban, amelyben ez az érték minden más érték fölé kerekedik, az erkölcsnek objektíve nincs helye, hiszen az ilyenfajta rendszer minden egyes embert szükségképpen eszköznek és csakis eszköznek kell hogy tekintsen. Fichte számára az egyes ember – mint a szubjektivitás kizárólagos konkrét hordozója – semmi vonatkozásban nem lehet eszköz. Ennek következtében ő nem is adhat az ésszerűségnek semmifajta tartalmi meghatározást, hiszen akkor az egyes individuum ennek az ésszerűségnek az eszközévé lenne, hanem meg kell hogy maradjon az ésszerűség tisztán formális meghatározásánál: az ésszerű – önmegvalósítás; ennél fogva képtelen leküzdeni rendszerének belső antinomikusságát. Gyakorlatilag ez az antinómia odavezet, hogy Fichtének a végtelenbe kell tolnia az erkölcsi világrend megvalósulását. Önmagam, az ésszerűséget meg kell valósítanom: kötelességem természetemmel szemben az erkölcsi törvényt követni. Ennek betartására azonban senki mást, semmi módon nem kényszeríthetek. Ezzel azonban éppen megszegem az erkölcsi törvényt – akadályozom az ésszerűség kibontakozását.

A fichtei ésszerűség teljesen üres. Pusztá fogalmi konstrukció, elméleti eszköz arra, hogy az individuum önmegvalósításának (önkiterjesztésének) követelménye ne ütközzék a másik individuumra vonatkozó ugyanezen követelménnyel. Az ésszerűséget nem lehet a pontszerű individualitásból kiindulva megfogalmazni. Vagy Hegel módján szembehelyezzük az ésszerűt az individualitással, vagy szakítunk azzal a kiindulóponttal, hogy az individuum önmegvalósítása a személyes rendelkezése alatt álló territórium bővülésével lenne azonos.

A fichtei ésszerűség-koncepció a polgári szabadság gondolatnak olyan megfogalmazása, amely megkísérli, hogy megszüntesse az elszigetelt polgári individuum egoizmusát. Csakhogy az egóból kiinduló kísérlet az egoizmus megszüntetésére nem vezethet máshoz, mint az individuum teljes önfeladásához. Hegel is az individuumból indul ki. Az individuum nála is önmagát és csakis önmagát akarja megvalósítani,

de éppen ezáltal egy tőle függetlenné váló történelem hajtóerejévé lesz. Individuum marad ugyan, de nincs hatalma a világ felett. Ami létrejön, az Hegel számára érték, az abszolút szellem megvalósulása. De kétségtelenül nem az erkölcsi világrend. Fichte viszont az erkölcsi világrendet akarja megvalósítani. A pontszerű, elszigetelt individuumból kiindulva azonban ez csak úgy lehetséges, ha az individuum megsemmisíti önmagát, megsemmisíti saját különösségét. A világ, amely ezáltal megszületik, ráadásul semmiféle objektív értéket nem valósít meg. Hegel valóban a polgári társadalom – az emberiség objektív gazdagságát kiterjesztő – tényleges „mechanizmusát” írja le.

Fichténél az individuum *önmagát* semmisíti meg. Ez kétféleképpen történik:

Egyrészt az individuum fel kell hogy adja a maga konkrét-materiális hús-vér emberlétének valóságos szükségleteit. Le kell hogy győzze önmagában mindazt, ami valóban individuális, méghozzá minden vonatkozásban. Nemcsak hogy meg kell tagadjon magától minden materiális élvezetet; szellemi vonatkozásban is valami üres absztrakció megtestesülésévé kell válnia. Minden konkrét cél eleve individuális, s eleve magán viseli az objektivitás bélyegét. A morális individuum számára nem létezhet semmi más cél, mint önmagának az észnek a megvalósítása, az az egyedüli soha meg nem valósítható törekvése, hogy semmi külső ne afficiálja. A pusztá negativitás.

Másrészt: az erkölcs követelményrendszerének ez a teljes üressége, negativitása, a moralitásnak a minden konkrét erkölcsiséggel szembeni abszolutizálása, a valóban erkölcsös magatartás elviselhetetlen rigorozitása a konkrét jövő, a megvalósítható jövő vonatkozásában olyan jogállam-utópiát vázoltat fel Fichtével, amely *az erkölcs megkövetelte önfeladást kikényszeríti a társadalom tagjaiból*. Ha Fichte erkölcsi világrendje elborzaszt is aszketizmusával, uniform ürességével, benne legalább jelen van mindenfajta progresszív utópiának egy visszavonhatatlan értékmozzanata: a szabadság mint felelősség, a morális magatartás. Amikor viszont ugyanez az aszketikus, uniforman üres világ az – állítólag kollektíve gyakorolt – kényszer eredményeként áll előttünk, kénytelenek vagyunk visszavenni minden részleges elismerésünket is. Fichte totális államutópiája semmiképpen sem tekinthető progresszívnek.



(Hogy itt nem pusztán egy, a fichtei kiindulópont elméletileg következetes keresztyűvitelét jelentő utópikus konstrukcióról van szó, hanem a jakobinus gyakorlat teoretikus általánosításáról is, az kézenfekvő. Fichte első gondolkodói korszakában mindvégig kitart a *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution* forradalmi gondolatvilága mellett. Gondolkodásának alapkarakterisztikuma – következetesen végigvitt individualizmus, amely ugyanakkor a belőle következő „igazságtalanságok” maradéktalan kiküszöbölésére törekszik – a jakobinizmus alapvonása.)

Nem a Fichte etikájával foglalkozó írás feladata, hogy Fichte jogkoncepcióját, totális államutópiáját elemezze. Itt nem mehetünk messzebb annál, mint hogy erkölcs és jog viszonyát még egyszer szemügyre vegyük. Fichte elvben mereven elválasztja egymástól a jogot és az erkölcsöt, mondván, hogy a kettő alapelveinek – a kényszernek, illetve a köteleységnek – semmi közük egymáshoz. Az elválasztás merevsége azt mutatja, hogy Fichte nem látja be: a két szabályozás együtt létezése nélkül nincs modern társadalom, hiszen a kettő nem ugyanazt, legalábbis jelentős részben nem ugyanazt szabályozza. Naiv módon azt hiszi, hogy a jog funkcionálisan helyettesítheti az erkölcsöt, ami csak másik oldala annak a naiv hitének, hogy az erkölcs is helyettesítheti a jogot. A merev elválasztás azonban egyszersmind azt jelenti, hogy egybe is mossa a kettőt. Az erkölcsöt úgy fogja fel, mint az individuumok szabad elhatározásából megvalósuló jogot, a jogot pedig, mint kikényszerített erkölcsöt. (Hogy ilyen tendenciák már Kantnál is jelentkeznek, azt mutatja az erkölcsös, de nem szabad tettnek a „legalitás” jogból kölcsönzött terminusával való jellemzése. Kant azonban még nem azonosítja a jogállapotot a kényszerből megvalósított erkölcs állapotával.)

A kikényszerített erkölcsi világrend (melynek funkciója különben nem pusztán a társadalmi igazságosság *de facto* megvalósítása, hanem az önző individuumnak a moralításra való szoktatása is lenne) – totális állam, amely a legapróbb részletekig szabályozza az individuum egész életét, meghatározza minden tettét. Jogi szankciókkal kényszeríti rá minden egyes embert, hogy erkölcsösen cselekedjék. Természetesen ezt így Fichte nem mondja ki, és nem is mondhatja ki. Hiszen – mint azt elemeztük – a cselekvés, a magatartás erkölcsösségének nála sem-



mifajta tartalmi kritériuma nincsen. Az erkölcs azonos a moralitással, s a szabályozás minden tartalmi mozzanata minden további nélkül jogi mozzanattá lesz.

Nem feladatunk, hogy jog és erkölcs bonyolult összefüggéseit elemezzük. Arról végképp nem kell beszélnünk, mennyire másképpen *funkcionál* a kettő, hiszen ezt Fichte is egyértelműen megmutatja. Ami Fichte koncepciójában problematikus, az a jogilag és az erkölcsileg szabályozott magatartásformák el nem választása. Az elválasztás persze nem lehetséges másképpen, mint a társadalmi szabályozásformák történelmi megközelítésével. Nincsenek eleve vagy csak erkölcsileg, vagy csak jogilag megítélhető tettek, ha minden, a jogot és az erkölcsöt egyaránt ismerő társadalomban vannak is olyan magatartásformák, amelyek jogilag elítélendők, erkölcsileg azonban nem, és megfordítva. Az erkölcs tartalmi kiüresedése (ami, láttuk, csak az elméleti konstrukció jellemzője, hiszen Fichte számos, nagyon is korhoz kötött erkölcsi elvet „vezet le” erkölcsstanában) egy ilyen szemléletmódot eleve lehetetlenné tesz. A szabályozás gyakorlati funkcióját Fichténél (konkrét utópiájában) teljes egészében a jog veszi át azzal, hogy egy végtelen távoli jövőben teljes egészében az erkölcs helyettesíti majd a jogot. (Meg kell jegyeznünk, hogy a jakobinus „természetjog” éppígy egybemos jogot és erkölcsöt.)

A jog mindent átfogó hatalma az individualitás teljes megsemmisítéséhez vezet. Teljes egészében megsemmisíti az egyén választási szabadságát, autonómiáját, az egyedek összességét reprezentáló állam objektumává teszi az egyént. Az ésszerűség elvének a totális államban való megvalósulása teljes egészében megsemmisíti azt, amit Fichte ésszerűségnek tekint. Hegel az individuumot a nembeli fejlődés eszközévé teszi; Fichte, éppen mert nem akarja eszközzé tenni, megsemmisíti, s vele együtt megsemmisíti a nembeli fejlődés számos olyan alapvető értékmozzanatát is, amelyet Hegelnek sikerült megőriznie. A polgári kiindulópont nem teszi lehetővé a polgári társadalomban született vagy a polgári társadalom által megőrzött értékek együttes realizációját.

Leegyszerűsítő lenne azonban, ha a fichtei jog- és erkölcskoncepciót és annak megoldhatatlan belső ellentmondásait pusztán az individualitás öndeterminációjának megőrzésére tett kísérlet logikai konzek-



venciájaként tüntetnénk fel. Pontosabban: az individualitás szabadsága (öndetermináció = tulajdon) elvéből még nem következnek mindaz, amiről beszéltünk. Kétségtelen, hogy Fichte jogkoncepciója a burzsoá álláspontjának megfogalmazása, a burzsoá magatartásból következő, annak létezési feltételeit biztosító szociális szabályozás leegyszerűsítő és idealizált képe. Csakhogy a burzsoá álláspontja többféleképpen is megfogalmazható. A magántulajdon (az öndetermináció szabadsága) korlátozását Fichte nem azért vezeti be a rendszerbe, mert megvizsgálta a tulajdon szabadságának tényleges olyan következményeit, amelyek magának a rá épülő rendszernek a funkcionálását veszélyeztetik. Ez lenne a valóban jogi szemléletmód, amely a jogot annak tekinti, ami, egy adott rendszer funkcionálási feltételeit biztosító szabályozásnak (nem pedig önmagukban vett értékek képviselőjének). Fichte azonban a magántulajdonnak – amely előfeltevése – nem pusztán a rá épülő rendszer esetleg felborulással fenyegető belső tendenciáit veszi szemügyre, hanem „erkölcsi” ellentmondásait is. Ezért van az, hogy jogállama a jog eszközeivel, azaz kikényszerítve hoz létre egy kvázi morális állapotot, amelyben mindenki úgy cselekszik, mintha erkölcsösen cselekednék, de nem belső, hanem külső kényszerből.

A liberális koncepció – ha filozófiai síkon fogalmazódik meg, tehát a nembeli értékek védelmét feladatának tekinti, s így az erkölcsi következményeket nem hagyhatja figyelmen kívül – azt próbálja bizonyítani, hogy a magántulajdon rendszere – ha kerülő utakon is, ha bizonyos szükségszerű ellentmondások kialakulásán és megoldódásán keresztül is – végső soron nem kerül szembe, vagy nem fog szembekerülni az erkölcs által képviselt nembeli értékekkel, elősegíti kibontakozásukat. Az individuum szabadságára épülő jogi koncepcióján belül közvetlenül csak annyiban tartja az egyenlőséget fenntartandónak, amennyiben az valóban a szabadság mint öndetermináció (= tulajdon) feltétele: ha nem minden ember egyenlően szabad, akkor nem általános a szabadság. A szabadság egyenlősége, az egyenlőség mint a szabadság feltétele azonban nem jelent mást, mint az öndetermináció egyenlő lehetőségét. Hogy ebből ki mennyit valósít meg, az más kérdés. Egyenlők a „játék-szabályok”, de az öndetermináció tényleges foka nem egyenlő. Hogy azután valaki azt az álláspontot képviseli, hogy a nem egyenlők (ké-



pességeiket tekintve nem egyenlők) egyenlősége egyenlőtlenség lenne (és azt bizonyítja, hogy az önmegvalósítás egyenlőtlensége megfelel az eredeti egyenlőtlenségnek), vagy hogy ez a rendszer, ha már megtermelte a szükséges gazdagságot, automatikusan átnő majd a tényleges egyenlőség világába stb. stb., az alapvetően fontos vízválasztó lehet sok szempontból, de nem változtat azon, hogy itt *de facto* alapvető érték feladásáról van szó.

De nem feledkeztünk-e meg a burzsoá másik oldaláról, a citoyenről? Nem képviseli-e a citoyen *ab ovo* a nembeli értékeket a burzsoá magatartás tiszta egoizmusával szemben? Vajon nem arról van-e szó, hogy Fichte a burzsoá és a citoyen összeegyeztetésére tesz kísérletet? Kétségtelen, hogy jelen van ez a mozzanat is. A citoyen pátosza valóban nem a tulajdonban megtestesülő önmegvalósítás tagadása, hanem a burzsoá társadalom „összérdekének” (a funkcionálási feltételeknek) a képviselte az egyes burzsoával szemben. A citoyen „ellenőrzi”, hogy a burzsoá betartja-e a „játékszabályokat”. Pátosza onnan fakad, hogy a jogban *szükségképpen* benne rejlő önkorlátozást nem pusztá kényszerként, hanem köteleességgént éli át, azt erkölcsi elvvé teszi. Hogy a fichtei koncepciónak ez az egyik mozzanata, az minden további nélkül világos. Ebben az értelemben Fichte etikája a citoyen pátosz kifejeződése. De több is ennél. Fichte erkölcsi világrendjében nemcsak arról van szó, hogy minden egyes individuum önként betartja az öndetermináció feltételeit biztosító játékszabályokat, aminthogy jogrendje sem csupán ezek betartását kényszeríti ki az egyes individuumokból. Fichte etikája alapértékként tételez valamit, ami a polgári társadalom valóságában nem realizálódhat: a másik ember eszközzé tételének elutasítását. Nem realizálódhat sem a polgári társadalom „normális” állapotában, ahol Fichte első antinómiája mutatkozik feloldhatatlannak, sem a jakobinizmus „politikai társadalmában”, ahol a második antinómia éleződik ki. E nem realizálható érték tartalmi megfogalmazása a jogelméletben az egyenlőség elvének a szabadság egyenlőségén messze túllépő kiterjesztése. Az individuum szabadsága, az öndetermináció, a tulajdonszerzés lehetőségének elvi egyenlősége a másik embert szükségképpeni eszközzé – csak eszközzé – teszi. (Hegel és Marx óta tudjuk, hogy az önmegvalósító, az önmegvalósításában sikeres individuumot is.) E pusztá eszközzé tétel

megakadályozásának „garanciája” Fichténél a tulajdon egyenlőségének, a munkán alapuló tulajdonnak, a munkához való jognak és a munkakényszernek a gondolata. A tulajdon elvének a fenntartása mellett.

Nem merném határozottan azt állítani, hogy a tulajdon szigorúan „pontoszerű”, egyénhez kötött formájához való ragaszkodás és a tulajdon e szigorúan privát jellegének mennyiségi korlátozására való törekvés önellentmondás lenne. A polgári társadalom bizonyos mértékig, bizonyos vonatkozásokban mindig is korlátozta a tulajdonnak ezt a formáját. Nem szükségképpen önellentmondás, de a totális állam gondolatához vezet. A szigorúan privát jellegű birtoklás immanens következményeinek kibontakozását csak a „guillotine permanenciája”²¹⁰ akadályozhatja meg. A Fichte jogelméletét elemző tanulmány feladata lenne ennek a problémának részletekbe menő vizsgálata. Most – lévén, hogy tárgyam a fichtei etika – csak azt kívántam megmutatni, hogy az öndetermináció mint erkölcsi alapelv (ami a burzsoá társadalom alapelveként az etika síkján történő megfogalmazása) és az ember eszköz voltának tagadása mint erkölcsi alapelv (ami a materiális egyenlőség – a polgári társadalom valóságán túlmutató – elvének megfogalmazása az etika síkján) összeegyeztetésére tett kísérlet szükségképpen az egyén terrorjához, következképpen minden tényleges individualitás megsemmisítéséhez vezetett.

Abból indultunk ki, hogy az erkölcsnek nem feltétele az individuum öndeterminációja. Hogy a „szabadság”, amely nélkül nem lehetséges erkölcs, csupán a felelősséggel történő választás szabadsága, nem pedig az öndetermináció (ami végső soron a korlátlan magántulajdon elvének megfogalmazása). De vajon nem vezet-e az öndeterminációnak mint erkölcsi alapelvnek a feladása az individualitás feladásához? Másképpen: nem jelenti-e az individualizmus feladása egyben az individualitás feladását is?

Témánk Fichte etikai rendszerének kritikája. Nem vállalkozhatunk tehát arra, hogy a fenti kérdést kimerítően elemezzük. A kérdés – ha a fenti fogalmazásból ez talán nem is tűnik ki – korunk alapkérdése. Nem zárhatjuk ki – a gyakorlatban, a reális történelemben sem – sem az

²¹⁰ Karl Marx: A zsidókérdéshez. In: *Marx–Engels művei*, 1. Kossuth, Bp., 1957. 358–359.

individualizmus megszüntetésének az individualitás megszüntetése árán történő megvalósulását, sem azt az alternatívát, hogy fennmarad az individualitás mint érték, de az individualizmus sem szorul ki a világból. Ha csak ez a két alternatíva létezik, ha a fenti két lehetőség között kell választania az emberiségnek, akkor a nembeli értékek kibontakozása szempontjából semmivel sem tűnik rosszabbnak az előbbi az utóbbinál. De ha létezik – ha lehetséges – olyan megoldás, amely az individualitás mint érték fenntartásával teszi lehetővé az individualizmus, az önző egyénre épülő világrend megsemmisítését, akkor – mint a nembeli értékek megvalósulásának eddigi maximumát – ezt kell optálnunk.

E lehetőség – mint lehetőség – igazolása: ez lenne korunk filozófiájának feladata. A feladatot a filozófia mindeddig nem oldotta meg. Itt még csak arra sem tehetek kísérletet, hogy a megoldás szerintem releváns irányát jelezzem. Csupán azt szeretném megmutatni, hogy maga az az individualitáskonceptió, amelyik a fichtei antinómiák alapját képezi, amelyből kiindulva nem tűnik lehetségesnek „harmadik alternatíva”, nem az individualitás egyedül lehetséges koncepciója, hogy ennek az individualitáskonceptiónak van egy be nem vallott antropológiai előfeltevése, amelyiknek megkérdőjelezése – az elméletben legalább – megengedi a „harmadik alternatívát”. Ennek az antropológiai előfeltevésnek a megkérdőjelezésére tett kísérletet Edmund Husserl is késői fenomenológiájának „életvilág”-konceptiójában.

Az individuum megvalósítása nemcsak az egész világ ellenében lehetséges. Hogy én csak azáltal vagyok Én, ha kizárom magamból, majd önmagamban újra felépítem a nem Ént – ez csupán a polgári tudat előfeltevése vagy inkább tapasztalata. A fichtei individualitáskonceptióból is világos, hogy nincsen individualitás objektív cél, az objektumvilágban megvalósítandó *feladatok* és – minthogy a számomra adott objektivitás mindenképpen tartalmazza a *másikat* – a másokra való vonatkozás nélkül. A fichtei individuumnak van azonban olyan vonása, amely nem szükségképpen jellemez minden individualitást, sőt lehetséges egy olyan individualitáskonceptió, amelyik ezt a vonást éppen a még individualitássá nem vált, partikuláris egyed jellemzőjének tekinti. Ez a vonás: a másokra való vonatkozásnak a *negativitása*. A fichtei individuum azáltal valósítja meg önmagát, hogy a másik önmegvalósítását akadá-

lyozza, minthogy számára az objektum elsajátítása nem más, mint az objektum birtoklása.

A polgári individuumnak ez a vonása történelmi genezisével magyarázható, akár létét mint szociális tény, akár ennek filozófiai reflexét tekintjük. Az individuum polgári léte és teóriája a „szabadságnélküliség demokráciájának”²¹¹ direkt tagadása, egy olyan világé, amelyben még nem volt kifejtett individualitás, ahol a születés véletlene egyértelműen meghatározza az egyed teljes mivoltát. A birtoklás előre meg nem szabott lehetősége: ez teremtette meg a polgári társadalmat, a polgári individuum számára létalapját jelentette tehát a tulajdon. Egy még teljesen meg nem emésztett nagy történelmi fordulat gondolkodása számára nem létezett más alternatíva, mint vagy egy olyan közösségi struktúra, amely eleve megszabja az egyed létének egészét (primitív kommunizmus, romantika), vagy ennek a struktúrának a széttröszése az individuum semmi által nem determinált lehetőségével önmagának, önmaga helyének, egész létének meghatározására. A polgári individuum nem képes igazán distanciát teremteni önmagával szemben. Önmagából kell felépítenie világát, mert a számára adott másik lehetőség ennek teljes tagadása: önmagának a világ által való egyértelmű meghatározottsága. A polgári világ átlagegyede teljes egészében önmaga, önmaga partikularitása köré építi fel világát, s ha reflektál önmagára, akkor végül is nem jut el máshova, mint önmaga partikularitásának teljes tagadásához, önmagának mint *eszes lénynek* minden más eszes lénnyel való teljes azonosításához, mert a világot mindenképpen önmagából akarja felépíteni.

Nagyon jellemző Fichte karaktertipológiája, melynek egyes típusai egyenes vonalú értékskálán helyezkednek el. A legalsó fok a maga természetű ösztöneit reflektálatlanul követő ember, a legmagasabb fokon pedig az áll, aki tiszta énjének, az észnek a parancsát követi. A kettő között áll az a típus, aki distanciát teremt természeti ösztöneivel szemben, aki képes legyőzni a maga természetét, s ezért valóságos szubjektum, és aki – éppen azért, hogy képes önmaga természetét legyőzni – aláveti magának az egész világot. „Mi ösztönözte az elnyomót arra, hogy munka és veszély közepette célját kövesse? Vajon azt remélte, hogy ez-

²¹¹ Karl Marx: *A hegeli államjog kritikája*. In: *Marx–Engels művei*, 1. 233.



által bővülnek érzéki élvezeteinek forrásai? Semmiképpen sem. Amit akarok, annak meg kell történnie; amit mondok, úgy kell lennie – ez volt az egyetlen elv, amely mozgatta.”²¹² Azért olyan érdekes ennek a *he-roikus karakternek* a fichte-i elemzése, mert éppen itt mutatja meg, hogy az öndetermináció (= magántulajdon) elve legmagasabb rendű megjelenésformáját éppen nem az élvezetért való birtoklásban, hanem a birtoklásban talált élvezetben nyeri el. Fichte látja, hogy magántulajdon és hatalom ugyanannak a dolognak különböző oldalai. Ezen keresztül arra is rávilágít, miképpen rejlik benne a citoyen magatartás legáltalánosabb típusában ugyanaz a törekvés, amely a burzsoá magatartást jellemzi

A legmagasabb rendű típus Fichte erkölcsi értékhierarchiájában nem azért áll ennél magasabban, mert tetteit, magatartását nem ön maga megvalósításának akarata motiválja, hanem mert önmagát az Emberrel, a tiszta ésszerűséggel, a nembeli lényeggel azonosítja. Ez a típus is önmagát – és csak önmagát – akarja megvalósítani, anélkül azonban, hogy a másik ugyanilyen törekvését keresztezné. Sőt úgy, hogy azt is megvalósítani igyekszik. Számára a másik sem eszköz, hanem tiszta cél – mert a másik is ön maga, a tiszta ésszerűség hordozója. Hogy hogyan következnek ebből Fichte etikai rendszerének antinómiái, azt már elemeztük. Az antinómia alapvető megnyilvánulási formája az individuum, melynek legmagasabb rendű megvalósulásformája nem más, mint ön maga megsemmisítése.

Magasrendű, nem önző individualitás csak úgy létezhet, ha számára az önmegvalósítás nem *öncél*, pontosabban nem *egyedüli* cél, ha a világot illető, a világra vonatkozó, a világot – nem ön maga mint motívum alapján, hanem magából a világból adódó céloknak megfelelően – alakító tevékenységét úgy tudja folytatni, hogy ezzel egyben – éppen ezáltal – önmagát is alakítja, gazdagítja. Éppen a determináns faktor, a motívum nem lehet ön maga. Mert ebben az esetben az eredmény nem lehet más, mint vagy csupán a maga partikularitásának kiterjesztése, vagy a maga partikularitásának teljes megsemmisítése, ön maga individualitásának felszámolása. Az igazi individuum esetében az önmegvalósítás mindig a világra – a másik emberre – vonatkozó, a másik ember

²¹² Fichte: *Az erkölcsan rendszere a tudománytan elvei alapján*. 278.





szükségletei által determinált cselekvések, élet eredménye, soha nem a kiindulópont. Pontosabban: éppen attól a típustól, amelyet Fichte heroikus karakternek nevez (a valóságban persze nem karaktertípusokról, hanem életvitelekről van szó), ugyancsak nem tagadhatjuk meg az igazi individualitást. Ez az individuum, amely valóban képes arra, hogy „természeti” önmagától distanciálja magát, s amelynek egyedüli célja önmaga individualitásának felépítése: a *polgári individuum*.

Azt hiszem, nem szükséges hosszasan magyarázni, hogy a fichtei erkölcsstan összes ellentmondásai valóban egy antropológiai „zárójel” fel nem bontásából következnek. Fichte nem azért polgári gondolkodó, mert ragaszkodik a polgári világállapot fenntartásához. Éppen ő ragaszkodnék, aki világát a „beteljesült bűnösség” világának tekinti? A legkevésbé sem ragaszkodik hozzá, s ez az *Erkölcsstan* – és csak az *Erkölcsstan* – olvasása alapján is egyértelműen világos. Az erkölcsi világrend a maga „konkrét társadalmi struktúrájában” – ha ilyenről egyáltalán lehetséges beszélni – nagyon kevésbé hasonlít a polgári társadalom „szellemi állatvilágához”. Fichte azért polgári gondolkodó – ebben osztozik mindazokkal, akiket a polgári világkorszak gondolkodóinak kell tekintenünk –, mert számára az ember: a polgár. A polgár, akinek „természete” – s ez a természet nála „rossz természet” – maga az egoizmus, s akit ezért a maga egoizmusa fölé emelni csak természete megszüntetésével, teljes legyőzésével, magyarán: empirikus létének megszüntetésével lehet. Innen a materializmus (dogmatizmus) és transzcendentális idealizmus dogmatikus vagy-vagya: vagy az objektum (amelyhez hozzátartozik az emberi természet) határozza meg a szubjektumot, s akkor az egymáson keresztülágázó empirikus individuumok „beteljesült bűnösségének” korszakában élünk, vagy a szubjektum az objektumot – de ehhez meg kell szüntetnünk a természetet. Nem a polgári világ egyedének éppen ilyen természetét, hanem a természetet általában.

Fichte második *Erkölcsstana* a kifejezetten etikai problémák vonatkozásában csak annyiban különbözik az 1798-as *Erkölcsstantól*, hogy még rigorózusabb. A „tudománytani” – általános filozófiai – megalapozásban azonban Fichte radikális változtatásokat hajtott végre. Minthogy csak az etikát elemeztem, a második *Erkölcsstant* illetően itt egyetlen – igen általános jellegű – megjegyzésre szorítkozom: Fichte második gon-



dolkodói korszakában – igen következetlenül, mert a transzcendentális filozófia álláspontjának látszólagos fenntartása mellett – egy transzcendens istent tesz meg elméletének kiindulópontjává. Hogy ennek tételezése elméleti megoldás az általunk fent elemzett antinómiákra, az nem lehet kérdéses. Ezzel a „megoldással” azonban a fichtei filozófia elveszítette reprezentatív jellegét.

BÚCSÚ A MARXIZMUSTÓL?

HOGYAN LEHETSÉGES MA MATERIÁLIS ÉRTÉKETIKA?

Merész vállalkozás a Scheleré. Több mint hatszáz oldalas vitairatában, *A formalizmus az etikában és a materiális értéketiká-*-ban az etikátörténet legnagyobb géniuszának épületét kívánja földig rombolni, mert szerinte:

I. A *jószág- és céletikák* tarthatatlansága (nem etikák, megszüntetik az erkölcsöt, hiszen erkölcsön kívüli javak és célok elérésének pusztá eszközévé teszik) nem jelenti, hogy ne lenne lehetséges *materiális értéketika ma is*.

II. Az erkölcs *aprioritása* nem jelenti, hogy az erkölcs kritériumai *formálisak* lennének.

III. Abból, hogy valamely tett erkölcsös vagy erkölcstelen volta *soha* nem mérhető a tett *következményein*, nem következik, hogy a tett erkölcsös vagy erkölcstelen voltának kritériumává tehetnénk azt a – ráadásul megismerhetetlen – érzületet, amely a tett szándékának és magának a tettnek az alapját képezte.

IV. A cselekvés nem attól erkölcsös, hogy megfelel egy elvont-formális categoricus imperativusnak, hanem hogy *materiális értékeket* valósít meg a világban.

V. A *materiális értékek* megvalósítása, mint minden erkölcsös cselekvés és *lét* alapja, nem jelent *eudaimonizmust*, hiszen nem igaz az, hogy materiális érték csak a boldogság lehet.

VI. A *formális etika* szükségképpen felszámolja a *személyt* (az individuumot) mint az erkölcsi cselekvés kiindulópontját és mint alapértéket.

Mint az annotált tartalomjegyzék is mutatja, a könyv sokkal több, mint pusztán Kant-kritika. Scheler az erkölcselméleti gondolkodás évszázados tradícióit veszi célba akkor, amikor Kantot bírálja. Maga is tudja, hogy Kantban minden benne van, amit a polgári tudat az erkölcsről elgondolni egyáltalán képes lehetett.

A polgári erkölcselmélet kritikájának valóban Kantot kell célba vennie. Egy totális Kant-kritikán alapuló etikának viszont – ha etika akar maradni – *materiális értéketika*nak kell lennie. Minden olyan Kant-kritika, amely Kant formalizmusát oly módon kívánja meghaladni, hogy erkölcsön kívüli értékekre épít, csupán visszalépés Kanthoz képest, Kant gondolkodói zsenijének teljes meg nem értéséről tanúskodik. „...úgy vélem: mindazok az új irányzatok, amelyek az etikai érvelés kiindulópontjául valamilyen materiális alapértéket, például az »életet«, a »jó létet« választották, csupán azokat a feltevéseket példázzák, amelyeknek végleges elvetése éppen Kant gyakorlati filozófiájának legnagyobb – sőt, szigorúan véve egyetlen – érdeme.”²¹³

De lehetséges-e ma *materiális értéketika*?

Nem éppen azt bizonyította-e be Kant az ún. jószág- és céletikák kritikájával, hogy az etika nem építhető materiális értékekre? Nem azért kényszerült-e Kant a tett erkölcsi értékét formális kritériumhoz kötni, ahhoz ugyanis, hogy a tett az „erkölcsi törvénytől” determinált-e vagy sem, mert semmifajta materiális erkölcsi érték nem lehet kritériuma a morálnak? Nem éppen az volt-e Kant korszakalkotó tette, hogy bebizonyította: igenis lehetséges az erkölcs, annak ellenére, hogy az erkölcsi értékekre nem lehet etikát építeni? Scheler sem vitatja, hogy a fenti kérdésekre csak igenlő választ adhatunk. Kant azt bizonyította be – és ezt valóban bebizonyította –, hogy az általánosan ismert materiális értékekre etika nem építhető fel, ennél fogva a tett erkölcsi megítélésének egyedüli kritériuma az lehet, hogy morális tett-e, azaz az erkölcsi törvény megvalósításának akarásából fakad-e, továbbá azt kívánta bebizonyítani, hogy a tettet meghatározó erkölcsi érzület milyensége igenis kritériumává tehető a tett erkölcsösségének. Csakhogy az utóbbit már

²¹³ Max Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*. Gondolat, Bp., 1979. 27–28.



– ezt Schelerrel együtt be kell látnunk – nem sikerült bebizonyítania; állítása ellentmond az erkölcsre vonatkozó minden tapasztalatunknak. Nem szükséges ezt hosszasan magyarázni: a kanti etikai formalizmus minden kritikája azzal kezd, hogy felhívja figyelmünket a közhelyre: a pokolba vezető út is jó szándékkal van kikövezeve.

A kör bezárult: minthogy materiális erkölcsi értékekre etika nem építhető, nem lehetséges materiális, hanem csak formális értéketika. A formális értéketika egyedüli adekvát formája a kanti, ezt az etika történetének ismerői kénytelenek belátni. A kanti épületet – a *formális etika épületét* – nem lehet sem megtoldani, sem átépíteni. Vagy meghagyjuk a maga tökéletességében, vagy lebontjuk – mert nem felel meg az erkölcsre vonatkozó *tapasztalatainknak*. De ha lebontjuk, s helyére felépítünk egy materiális értéketikát, akkor az vagy erkölcsön kívüli értékekre fog épülni – azaz végső soron az erkölcs lényegét semmisíti meg –, s ez megint csak ellent fog mondani az erkölcsre vonatkozó *tapasztalatainknak*, vagy tételezi a materiális erkölcsi értékek egyértelmű hierarchiáját; újra csak olyasmit követ el, amit a *tapasztalat a legcsekélyebb mértékben sem fog igazolni*.

Mit nyújt tehát a tapasztalat?

1. A pusztá jó szándék (a kanti értelemben véve) nem elegendő valamely tett erkölcsösségéhez; s ezzel még keveset is mondottunk, hiszen a categoricus imperativus formulái alapján a *tapasztalataink* szerint kifejezetten *rossz* is megfelelhet a moralitás kritériumainak.²¹⁴

2. Az erkölcs nem építhető pusztán értékekre, nem lehet erkölcsön kívüli értékek, értékdogmák (javak) és célok eszköze. Magyarán: semmiféle cél nem szentesíti az eszközt, még akkor sem, ha esetleg a senki által nem vitatott célnak valóban adekvát eszköze.

²¹⁴ Van a categoricus imperativusnak egy olyan megfogalmazása is, amelyre ez nem áll: „Cselekedj úgy, hogy akár személyedben, akár másvalaki személyében az emberiségre mint eszközre soha, csakis mint célra legyen szükséged”. (Immanuel Kant: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. In: *Kants Werke*. Hrsg. von dr. Hugo . Bd. II. Berlin, é. n. 45.) Ez a megfogalmazás azonban nem formális! Ld. Heller Ágnes *Kant etikái* című tanulmányát (*Portrévázlatok az etika történetéből*. Gondolat, Bp., 1976. 248.)



3. A modern korban – a polgári világkorszakban – nem lehetséges a megegyezés még az erkölcsi *alapértékek* tekintetében sem. A polgári korszak legfőbb értékét – mert van ilyen! –, a hasznosságot még azok sem tekintik erkölcsi értéknek, akik végső soron belőle szeretnék az erkölcsöt „levezetni” (utilitarizmus). (Azzal az állítással, hogy a hasznosság valóban a *legfőbb érték* szerepét tölti be a polgári társadalomban, vitába lehet szállni azon az alapon, hogy távolról sem mindenki ezt tekintí a legfőbb értéknek. Valamely *ethosz* egyetemessége azonban sohasem úgy értendő, hogy azt mindenki a magáénak érzi. Minden olyan társadalomban – szociális egységben²¹⁵ –, ahol bármilyen alacsony szinten is, de létezik az individualitás, mindig lehetségesek olyanok, akik nem akceptálják a társadalom uralkodó *ethos*át, azt az *ethos*zt, amelyik nélkül a társadalom nem az lenne, ami. Akiket a polisz cserépszavazással száműzött, azokról éppen feltételezte, hogy számukra nem feltétlenül az állam java a legfőbb jó.)

Az elmondottakból az következik, hogy vagy nem lehetséges semmiféle, tapasztalatainknak megfelelő etika (az erkölcs működésének filozófiai magyarázata), vagy nem fogadhatjuk el kritikátlanul azokat a tapasztalatokat, amelyekből az ellentmondásmentes etika lehetetlensége következik.

Az első hallásra abszurdnak tűnő megállapítás, hogy ellentmondásmentes etika esetleg egyáltalán nem lehetséges – korántsem olyan abszurd. Mindazoknak, akik azt állítják, hogy a polgári társadalomban az erkölcs nem alapvető magatartás-szabályozó, tulajdonképpen erre az álláspontra is kell helyezkedniük. Nem adhatunk magyarázatot ugyanis az erkölcs működésére egy olyan társadalomban, ahol az erkölcs semmiféle alapvető szerepet nem játszik. S itt nem csak egy feltételezett „ha – akkor”-ról van szó: *ha* valaki azt állítaná, hogy a polgári társadalom „erkölcs nélküli”, *akkor* lehetetlennek kellene tekintenie a filozófiai etikát. A polgári társadalom minden romantikus kritikájának a polgári

²¹⁵ Amit Scheler „szociális egység”-nek nevez, azt én – a marxista szóhasználatnak megfelelően – „társadalom”-nak nevezem, Scheler „társadalom” fogalmára pedig (amely a tönniesi „Gesellschaft”-nak felel meg) a „polgári társadalom” kifejezést használom. Minthogy azonban itt nem pusztá terminológiai eltérésről van szó, mindenütt, ahol szükséges, jelezni fogom, hogy az adott esetben miről beszélek.

társadalom „erkölcsnélkülisége” a valóságos kiindulópontja. Ugyanúgy, ahogy tulajdonképpen a liberális gondolkodás is a polgári társadalom „erkölcsnélküliségének” álláspontján áll, amikor az erkölcsöt a hasznosságból (vagy más – következetesebben végigvitt – változatában az érzelmi élvezetből) vezeti le. De Marx is azt mondja, hogy „a modern polgári társadalom keretei közt valamennyi viszony gyakorlatilag be van sorolva az egyetlen elvont pénz- és adásvételi viszony alá”.²¹⁶ Ő is azt állítaná tehát, hogy a polgári társadalom „erkölcs nélküli”, ennél fogva a polgári világot akceptálva nem lehetséges filozófiai etikát létrehozni? Az utóbbit minden bizonnyal – és nem kis jogosultsággal – állítja, az előbbit azonban semmiképpen sem. Szó sincs ugyanis arról, hogy a polgári társadalom „erkölcs nélküli” lenne. Kétségtelen, hogy „a tudományok és a művészet fellendülése nem járult hozzá az erkölcsök javulásához”, hogy az emberi nembeliség mércéjén mérve a polgári társadalom számos új értéket teremtett ugyan, a többi között új erkölcsi értékeket is, de semmiképpen sem járult hozzá a már meglévők általános elismertetéséhez, még kevésbé egyetemes megvalósulásukhoz. De a polgári társadalmakban is létezik – és alapvető szerepet játszik – az erkölcs, még ha a polgári *tudatnak* ahhoz, hogy polgári tudat maradjon, alá is kell rendelnie az erkölcsi viszonyokat más – általa általánosabbnak tekintett – viszonyoknak. Marxnak is kétségtelenül ez volt az álláspontja: „Holbach az egyéneknek minden tevékenységét, amely kölcsönös érintkezésük által megy végbe, hasznossági és használati viszonyként ábrázolja, például a *beszédet*, a *szeretetet* stb. (Az én kiemelésem – V. M.) A valóságos viszonyok tehát, amelyeket itt előfeltételez: beszéd, szeretet, az egyének meghatározott tulajdonságainak meghatározott tevékenységei. Ezeknek a viszonyoknak mármost eszerint nem a rájuk nézve *szajkás* jelentése van meg, hanem egy harmadik, beléjük csempészett viszonynak, a *hasznossági vagy használati viszony*nak a kifejezései és ábrázolásai.”²¹⁷ „Mindez valóban így is van a burzsoánál. Számára csak egy viszony érvényes önmaga végett, a kizsákmányolási viszony, valamennyi többi viszony csak annyiban érvényes számára, amennyiben

²¹⁶ Karl Marx – Friedrich Engels: *A német ideológia*. In: *Marx–Engels művei*, 1. Kossuth, Bp., 1960. 401.

²¹⁷ Uo. 402.



ezen egy viszony alá sorolhatja be, és még ahol olyan viszonyok kerülnek is elébe, amelyeket nem lehet közvetlenül a kizsákmányolási viszony alá rendelni, alája rendeli őket legalább az illúzióban...” „...a valóságos érintkezési vonatkozásokból, amelyekben én más emberekkel állok ... vonatkoztatják el csak a »használás« kategóriáját, azután pedig megfordítva, eme viszonyokat e magukból elvonatkoztatott kategória valóságának adják ki...”²¹⁸ Az erkölcsi viszonyok esetében *par excellence* olyan viszonyok kerülnek a burzsoá elébe, amelyeket nem lehet közvetlenül a kizsákmányolási viszony alá rendelni. A polgári gondolkodás azért nem képes a tapasztalatainknak megfelelő etikát felépíteni, mert legalapvetőbb előfeltevéseivel nem fér össze az erkölcs létezése. A polgári gondolkodásban tehát nem lehetséges ellentmondásmentes etika – annak ellenére, hogy a polgári társadalom valóságában az erkölcs soha nem „szűnt meg” létezni –, mert ez a gondolkodás a világot egy erkölcsön kívüli érték alapján kívánja homogenizálni. Ha a haszon a legfőbb érték, akkor nem szabadna, hogy erkölcsi értékek létezzenek. (A tétel fordítva nem áll, ez az, amit a romantikus gondolkodás nem képes belátni. A romantikus gondolkodás számára a hasznosság mint érték tételezése *ab ovo* a hasznosság alapján homogenizálja a társadalmat.)

A „tapasztalatainknak megfelelő etika nem lehetséges” csupán annyit jelent tehát, hogy a polgári gondolkodás előfeltevései alapján nem lehetséges ellentmondásmentes etikát megalkotni. Ez igaz. És ez az igazság *ugyanaz* az igazság, mint annak az állításnak az igazsága, hogy „nem fogadhatjuk el kritikátlanul azokat a tapasztalatokat, amelyekből az ellentmondásmentes etika lehetetlensége következik”. Ugyanaz az igazsága, mint a fenomenológiának (ezen belül Scheler fenomenológiájának és fenomenológiára épülő etikájának) igazsága. Scheler ugyanis a leghatározottabban azon az állásponton áll, hogy lehetséges materiális értéketika, sőt ez az egyedüli lehetséges etika. A nem értéketika (az az etika, amely nem erkölcsi, erkölcsön kívüli értékekre kívánja építeni az erkölcsöt) nem etika, hiszen nem az erkölcsről beszél, a formális értéketika – a Kanté – pedig nem elfogadható. A materiális értéketika lehetőségéből pedig közvetlenül következik az etika lehetősége. Hogyan

²¹⁸ Uo. 403. (Az én kiemelésem – V. M.)



állíthatjuk hát, hogy a scheleri fenomenológiai etika igazsága azonos lenne Marx igazságával, azzal az állítással, hogy ellentmondásmentes polgári etika nem lehetséges, hogy – legalábbis gondolatilag – meg kell haladnunk a polgári társadalmat ahhoz, hogy egy, a tapasztalatainknak – ez esetben egy posztulált jövő „tapasztalatainak” – megfelelő etikát megalkothassunk? Nem vitás, hogy csak egy esetben: ha ugyanis megkockáztatjuk azt az állítást, hogy a fenomenológia nem egyike a 20. század polgári filozófiai áramlatainak, hanem kísérlet a polgári gondolkodás mind ez ideig csupán Marx által meghaladott horizontján való túllépésre.

Scheler a polgári társadalom, a polgári világállapot kritikusa lenne? Kétségtelen, hogy az; ebben a tízes évek Németországában semmi rendkívüli nincsen. Tucatjával sorolhatnánk a századelő német gondolkodásának azokat a figuráit, akiknek alapvető életérzése a „hasznosság” „erkölcs nélküli” világának gyűlölete. A korabeli német gondolkodásnak uralkodó áramlata a „romantikus antikapitalizmus”. Csakhogy Scheler nem romantikus gondolkodó. Ezzel nem akarom azt állítani, hogy gondolkodásában nyoma se lenne a korabeli német gondolkodás fő áramlataira jellemző egyik-másik attitűdnek, néha – meg kell mondanunk – még a legretrográdabb mozzanatoknak is. (A *Formalizmus* olvasói is rábukkanhatnak itt-ott a fajelmélet nyomaira.) A lényegyet tekintve azonban nem romantikus, mert a leghatározottabban elutasít minden olyan gondolatot, amely a polgári társadalom által létrehozott értékeket mint nem értékeket (Unwert) kezeli, s a szociális egység egyedül „érvényes”, értékmegvalósító formájának az organikus közösséget (az ő szóhasználatával az életközösséget) tekinti; álláspontja szerint az organikus közösség nem teszi lehetővé az individuum (az ő szóhasználatával: a totális szellemi személy) kibontakozását, amit viszont – ha nem is a legfőbb, de – az egyik alapértéknek tekint. Ha azonban bebizonyítjuk is, hogy Scheler egyfelől a legkevésbé sem idealizálja a polgári társadalmat, sőt a leghatározottabban kimutatja róla, hogy még azoknak az „ideális követelményeknek” a megvalósítását sem teszi lehetővé, melyeknek „felismerése” csak a polgári ethosz világában válhatott általánossá, másfelől pedig kimutatja, hogy valamennyi, az eddigi történelemben felismert materiális érték együttes megvalósulása elképzelhetet-

len lenne a „társadalmiság” (azaz a polgári társadalom) mozzanatának egyetemessé válása nélkül – még semmiképpen sem bizonyítottuk be, hogy Scheler etikájában valóban kísérlet történik a polgári gondolkodás horizontján való túllépésre. A pusztá szociológiai kritika, még ha a mögötte rejlő értéktételezés kiszabadulni törekszik is a hasznosságérték homogenizáló szorításából, anélkül ugyanakkor, hogy a hasznosság érték-voltát tagadni kényszerülne, lehet pusztá eklekticizmus is, a történelem különböző korszakaiban megszületett értékek morzsáiból összegyúrt jó szándékú, de az „egész” átgondolását lehetővé nem tévő, s ennélfogva hatástalan utópia.²¹⁹

Marx ismert aforizmája klasszikus tömörséggel fogalmazza meg, hogy a radikális kritika nem egyszerűen a társadalom, a társadalmi berendezkedés kritikája, hanem mindenekelőtt egy társadalom emberképének (a filozófiai elmélet szintjén tehát az antropológiának) a kritikája kell legyen. Hiszen hiába bizonyítjuk be, hogy valamely társadalom szerkezete nem felel meg valamifajta – akár az adott társadalomban is általánosan elfogadott – „ideális követelmény”-nek, ha ugyanakkor nem tudjuk megcáfolni, hogy az adott társadalmi berendezkedés – legyen bármilyen rossz is ideális mércén mérve – megfelel az ember „természetének”, sőt egyenesen abból következik. A polgári gondolkodás emberképének radikális kritikája viszont egy további filozófiai lépést tesz elengedhetetlenné: a megismerésre vonatkozó polgári felfogás kri-

²¹⁹ Scheler marxista kritikusainak a legjobb esetben is ez a benyomásuk Schelerről. *A mítosz és a ráció határán* című könyvemben (Gondolat, Bp., 1969) magam is hozzájárultam egy olyan Scheler-kép kialakításához, amely szerint a filozófus ragyogó Kant-kritikája egy semmivel meg nem alapozott platonikus mítoszba fullad bele, amelyet azután – igaz, ezt elsősorban a húszas években született, melyen a *Formalizmus* színvonalá alatti munkáira vonatkoztattam – a legkülönbébb forrásokból származó szociológiai antropológiai eklekticizmussal egészít ki. Persze ez a kép nemcsak annak következménye, hogy Schelert eleve polgári – a polgári gondolkodás alapvető előfeltevéseit meghaladni nem kívánó – gondolkodóként kezeltem. Scheler gondolkodásának letagadhatatlanul meglévő eklektikus mozzanatai elég nehezen teszik átláthatóvá, hogy a husserli fenomenológiára épülő materialista értéketika valóban radikális kétségbevonása a polgári emberképnek. Ezt azért is fontosnak tartom leszögezni, mert a *Formalizmus* alábbi elemzésénél el fogok tekinteni azoktól a mozzanatoktól, amelyek más irányba mutatnak, még hozzá olyan irányba, amely Scheler munkásságának hátralévő évtizedében sajnos túlnyomóvá vált.



tikáját. Pontosan ez az utóbbi terület az, ahol a fenomenológia, minde-
nekelőtt Husserl filozófiai munkássága valóban *radikálisan újat hozott*.

Husserl fenomenológiája a „természetes” beállítottság, az erre épü-
lő „tudományos” szemléletmód és filozófia – azaz a polgári filozófia
– kritikája. Mindjárt előláróban meg kell jegyeznünk, hogy Husserl
semmiféle értelemben nem tudományellenes, ahogy Scheler sem az.
A tudomány, a tudományos megismerés érték a fenomenológia számá-
ra. Csakhogy egy egészen meghatározott *értéktípushoz* tartozik: hasz-
nosságérték. A tudomány nem a totális szellemi személy totális világá-
nak megismerése, nem *Welt-Erkenntnis*, hanem környezet-megismerés
(*Um-Welt-Erkenntnis*). Nem a *milyen a világ?* kérdésre ad választ, nem
mutatja meg, hogy *mi van adva* számunkra, hanem egy *tisztán racio-
nális* kategoriális sémában „rendezi el” a *tisztán érzéki* adottakat. En-
nek eredményeképpen olyan eszközt ad a kezünkbe (illetve már maga
is olyan eszköz), amelynek segítségével „átrendezhetjük” érzéki adott-
jaink bizonyos területeit; *techné*, amelynek segítségével manipulálha-
tunk érzéki adottjaink világában, környezetünkben. Beállítottsága *eleve*
a környezet *hasznosítását* tűzi ki célul, eleve alá van rendelve a hasznos-
ságértéknek. A tudomány tehát – nem az emberi megismerés korláto-
zottsága, nem az emberi ész eleve adott végessége, hanem saját válasz-
tott, de magában a tudományban soha nem explikált célkitűzése folytán
– nem több, mint racionális eszköz az ember kezében a polgári társada-
lomban soha meg nem kérdőjelezett legfőbb érték, a hasznosság reali-
zálására. Az ember a tudomány segítségével nem ismerheti meg a maga
világát. Ha a tudományban eleve arra állítottuk be magunkat, hogy kör-
nyezetünket hatalmunk alá vessük, akkor semmi okunk csodálkozni
azon, hogy a tudomány ezt, s nem többet, nem mást nyújt a számunkra.
Még egyszer hangsúlyozni szeretném: a tudománynak mint az ember
hatalmi eszközének értékét a fenomenológia – a romantikától eltérően
– semmiféle vonatkozásban nem vonja kétségbe, minthogy értéként
tétélezi magát a hasznosságot és a hasznosságérték megvalósítását mint
a természet feletti uralmat. A hasznosság azonban csak ember–termé-
szet vonatkozásában lehet érték. Az ember–ember viszonyt, tehát –
a mi terminológiánkkal – a társadalmi viszonyokat nem rendelhetjük
alá a hasznosságértéknek. Ez a „nem rendelhetjük alá” természetesen





kétértelmű. Jelenthet pusztá követelményt, éppen azt, amelyet Kant a *categoricus imperativus* fenti formulájában megfogalmazott. Hiszen a hasznosságérték *mindig eszközérték*. Ha az egyik ember a másik számára, egyáltalában, ha az emberek közötti viszonyok egyes emberek vagy embercsoportok számára hasznosak, pontosabban hasznosakként tételezettek, az annyit jelent, hogy az embereknek, illetve az emberek közötti viszonyoknak nem saját, hanem eszközértékük van; amikor tehát Kant azt mondja, hogy „Cselekedj úgy, hogy akár személyedben, akár másvalaki személyében az emberiségre mint eszközre soha, csakis mint célra legyen szükség.”²²⁰ - követelményként állítja fel, hogy az embert ne rendeljük alá cselekvésünkben a hasznosság kategóriájának. Nem véletlen, hogy ez Kantnál a *categoricus imperativus* egyik formulája. Valami, amit az ember noumenális volta, *Vernunftwesen* volta egyértelműen előír, de ami a fenomenális világban, a tapasztalati világban egyáltalán nem érvényesül, nem *Naturgesetzlichkeit*.

A „nem rendelhetjük alá” másrészt azonban jelentheti azt is, hogy ha az embert – és az emberi viszonyokat – a hasznosság köré rendezett kategoriális rendszernek alárendelten fogjuk fel – azaz, ha az embert a tudomány eszközeivel próbáljuk meg leírni –, akkor *hibát követünk el*. Nem bűnt, hibát! Inadekvát megismerésmódot alkalmazunk! Az embereket, az emberi viszonyokat, akik, illetve amelyek soha nem lehetnek – magának a dolognak a tényleges, adott természeténél fogva, nem pedig valamilyen erkölcsi parancs követelményeképpen – pusztá eszközök számunkra, úgy fogjuk fel, *mintha* eszközök lennének. Persze a természethez is lehet – sőt képtelenségnek tűnik az emberi történelemnek akár egyetlen olyan pillanatát is elképzelni, amikor *ne lenne – más viszonyunk is*, mint pusztá eszközviszony: a természet a szépség és az áhítat forrása is számunkra, nem is beszélve saját emberi természeti mivoltunkról, amely a valóságban elválaszthatatlan ember voltunk egészétől. Mindazt azonban, ami pusztá természet – ami dologi –, kezelhetjük pusztán hasznosként, s ez, mint tudjuk, értékteremtő attitűd. Az embert, az emberi viszonyokat azonban legföljebb csak törekedhetünk „hasznosítani” a magunk számára, *teljesen* eszközzé tenni soha nem le-

²²⁰ Kant: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. 51.





hetünk képesek, ennél fogva az a megismerésmód, amely a megismerés tárgya feletti uralom eszköze – és semmi más, csak ez –, nem lehet alkalmas az ember, az emberek közötti viszonyok tényleges megismerésére.²²¹

Amikor a tudomány szót használom, ezen – teljesen Husserl szemlélésében – valami egészen meghatározott megismerésmódot értek, nevezetesen azt, amelyik az európai újkor természettudományos forradalmában született meg. Ennek a tudománynak a mintájára nem lehet „társadalomtudományt”, sem „pszichológiát”, még kevésbé „filozófiát” művelni, illetve amennyiben lehet, ez a „társadalomtudomány”, ez a „pszichológia”, ez a „filozófia” *hibás, inadekvát* megismeréshez vezet, melynek részleges igazságai sem szolgálhatnak mást, mint az ember uralmát az ember felett. Husserlnek ugyanakkor az az álláspontja, hogy lehetséges tudományos filozófia, sőt a filozófiának szigorú tudomány nyá kell válnia. Csakhogy a filozófia éppen azáltal lehet tudománnyá, ha nem rendeli alá magát az eddig egyedül tudományosnak tekintett szemléletmódnak, ha nem fogadja el a természetes beállítottságot mint kiindulópontot.²²²

A „természetes beállítottság” kritikája a polgári ismeretelmélet előfeltevéseinek *radikális kritikája*. A polgári ismeretelméleté, amely az én és az ennek tudatában adott, de „objektív” világ (a megismerő észlény és környezete) szembeállításából indul ki. De mielőtt röviden rekonstruálnánk a husserli gondolatmenetet, két dolgot még tisztáznunk kell. Egyrészt meg kell magyaráznunk, miért tekinti Husserl „természetes beállítottságnak” azt, amit mi a polgári filozófia, a polgári ismeretelmélet előfeltevéseként aposztrofálunk, másrészt igazolnunk kell annak jogosultságát, hogy a polgári ismeretelmületről beszélünk.

²²¹ Amilyen vonatkozásban és amilyen mértékig az embert és az emberek közötti viszonyokat más, rajtuk kívül álló célok hasznos eszközévé lehet tenni, annyiban természetesen lehetséges a „társadalomtudomány” is – mint az emberek és az emberek közötti viszonyok manipulálásának eszköze.

²²² A filozófiai nézőpontot vállaló, tehát nem manipulatív „társadalomtudomány” lehetőség, sőt elengedhetetlen szükségessége alapvető fontosságú, itt azonban nem tárgyalható kérdés.





Husserl azért beszél „természetes” beállítottságról, mert valóban ezt a beállítottságot tekinti természetesnek. Ezt tekinti ugyanis a mindennapi tudat eredendő beállítottságának – s nem minden alap nélkül. Az „én”-nek, a tudat hordozójának szükségképpen kitüntetett szerepe van minden olyan emberi egyed mindennapi tájékozódásában, aki – akármilyen bornírt fokon is – individualitásként appericiálja önmagát, aki nem tekinti magát a környezet részének, s ennél fogva egyáltalában *tekinti* önmagát, viszonyul – hogy Marx kifejezését használjuk – a világhoz és önmagához. Hogy ez az „én” meghatározott társadalmiságformák között csak a „mi” részeként, a „mi”-nek, a közösségnek mintegy a „derivátumaként” fogható fel, egyáltalában nem változtat a dolog lényegén. Ha egyáltalában „én” vagyok, akkor ezzel az énnel szemben áll valami, ami nem én – ezzel kezdődik az öntudat. A nem filozofáló egyed természetesen nagyon jól elboldogul ezzel a beállítottsággal. A filozófusnak azonban felül kell tudnia emelkedni az „én” partikuláris nézőpontján. Polgári filozófiának éppen azokat a filozófiákat tekinthetjük, ahol ez a nembelibe való felemelkedés, amely nélkül tökéletesen elképzelhetetlen a megértése bárminek, amit a filozófia valaha is megérteni akart, például, hogy témánknál maradjunk, az erkölcsi *tapasztalatoké, nem bírálja felül* a „természetes” nézőpontot, hanem az „én”-ből, az individuális tudatból kiindulva próbálja meg felépíteni a nembelit. A „természetes beállítottság” a mindennapi élet valóban természetes beállítottsága, amelynek alapján a környezet – a mindennapi tevékenység tudatához hasonlóan pragmatikus beállítottságú – „tudományos” megértése lehetséges, de nem érthető meg az ember és viszonyai (a természethez való viszonyát is beleértve!), és nem érthető meg maga a megismerés sem, lévén, hogy az sem „környezeti tényező”, hanem *par excellence* emberi viszony. A „természetes beállítottság” generáltézisének felfüggesztésével kell hogy kezdődjön tehát a nembeli-séghez valóban felemelkedni képes filozófiai megismerés.

Tulajdonképpen választ adtunk már a második kérdésre is. Polgári filozófiának tekinthetjük mindazokat a filozófiákat, amelyeknek kiindulópontja az „én” (tudat) és az „objektív” világ mint tudattartalom szembenállása. Igaz, innen elindulva minden ismeretelméletnek a teljes székszisbe kellene torkollnia – hiszen ha a világ számomra



tudattartalomként van adva, akkor már semmiképpen nem juthatok el a magábanvaló „objektív” világhoz. Kétségtelen ugyanakkor, hogy a polgári filozófiák túlnyomó többsége nem szkeptikus, hanem – a kanti értelemben – „dogmatikus”. A „dogmatizmus” azonban nem túl, hanem innen van a szkepszisen. „Materialista” változata nem teszi fel a kérdést, amelyet pedig – kiindulópontjából következően – fel kellene tennie, hogy ugyanis miként lehetséges a megismerés, a transzcendenciát nyíltan vállaló, „idealista” variánsa pedig a tudhatón kívülre, a hitbe helyezi a megismerés lehetőségének biztosítékát. Külön helye van természetesen a polgári filozófián belül Kantnak, akinél e filozófia egész gondolatvilágának zseniális kritikai összefoglalása tiszta formájában, minden mozzanatában átgondoltan állítja elénk azt a világképet, amelynek „megfordítására” a fenomenológia vállalkozott. Kant nagysága éppen abban áll, hogy bebizonyítja: a tudományos megismerés beállítottsága meghatározott korlátok között akadálytalanul működik, de tudomásul kell vennie a maga korlátozottságát, amely pontosan abban áll, hogy az ember lényegét, a noumenális embert soha meg nem ismerheti. Ebből azonban nála is az következik, hogy az emberi lényeg az ember számára örökre megismerhetetlen kell hogy maradjon. Hogy mégis van ilyen lényeg, hogy az ember nem azonos a tudomány eszközeivel leírható fenomenális emberrel, azt egyértelmű világossággal mutatja számunkra az erkölcsi tapasztalat, az „erkölcsi törvény, mint a tiszta gyakorlati ész ténye”.

Miért elengedhetetlen tehát az ismeretkritika kritikája? Mert mindaddig, amíg az ennek kiindulópontját képező *individuális tudat versus világ* dualizmust el nem söpörjük az útból, amíg e dualizmusnak megfelelően csupán az individuális tudat tartalmát képező érzéki adottakat tekintjük számunkra adottnak, amelyeket a nembeliséget reprezentáló értelem, a logika törvényeinek titokzatos univerzalizációja rendez el a számunkra, minden más adottságot, mint elrendezhetetlenül irracionálisát kizárunk tapasztalataink köréből.

Husserl, majd nyomában Scheler is „igazi pozitivizmusnak” neveztek a fenomenológiát. Olyan pozitivizmusnak, amely nem abból indul ki, ami a „természetes beállítottság” előítéletének megfelelően adva *lehet* a számunkra, hanem abból, ami adva *van*. Kiindulópontja nem az én és az annak tudattartalmaként adott – és létezőként tételezett – világ,

amely, ha már egyszer mint tudattartalom adott, örökre szükségképpen transzcendens marad számunkra, hanem *mindaz, ami adott*. A kérdés ez: *mi van adva?*

Nem visszatérés-e ez a „dogmatizmus” álláspontjára? Ez az a kérdés, amely a *Formalizmus* olvasása közben is újra és újra előtolakszik. Adva vannak az „értéklényegek”. Hogyan vannak adva, hol léteznek ezek az értéklényegek? Scheler megértésére törekedve minduntalan az az érzésünk támad, mintha Scheler a platóni ideavilágot támasztaná új életre; különösen, ha ezenközben még azt is végiggondoljuk, hogy mi volt a funkciójuk Platón ideáinak. Ha tudatában vagyunk annak, hogy az antik gondolkodó azért kényszerült a tapasztalati világ transzcendens előképének feltételezésére, mert a maga empirikus világában már nem öltöttek testet ezek az eszmék.²²³

Ha azonban szakítani tudunk a „természetes beállítottságunkból” szükségképpen fakadó előítéletekkel, megérthetjük, hogy Scheler nem modern Platón-epigon. Az ő lényegei nem egy transzcendens birodalomban honolnak, melyre visszaemlékezünk, hanem *valóban tapasztalataink evidens adottságai*. Kétségtelen, hogy ennek megértését sokban elősegíti Husserl ismerete, akinek zseniális, de végső, klasszikus formát soha nem öltött elgondolásait Scheler csupán alkalmazza, méghozzá úgy, hogy a maga szokatlanságában, megrögződött előítéleteink folytán állandó félreértésre alkalmat adó husserli gondolatrendszer bizonyos lényeges kategóriáit nem alkalmazza. A híres husserli „zárójel” talán valóban csak mankó, amelyet a fenomenológiai gondolkodásmód elsajátítása, „természetes beállítottságunk” előítéleteinek áttörése után eldobhatunk. A megértéshez azonban majdnem nélkülözhetetlen.

A fenomenológiai redukció végrehajtásakor zárójelbe tesszük a létmodalitásokat. A félreértések elkerülése végett: ez a legkevésbé sem jelent valamiféle „közömbösséget” a fennállóval szemben, nem jelenti azt, hogy egyformán létezik a számunkra „ez az asztal itt” és „az ördög”. Zárójelbe tettük a létezést, hogy a számunkra adottak lényegének analizésekor ne zavarhasson meg a mindennapi élet „természetes beállított-

²²³ Ld. Heller Ágnes: *Az aristotelési etika és az antik ethos*. Akadémiai, Bp., 1966. (A Platón-tragédia című fejezet) 64–136.



sága”, tudományos és filozófiai „tudásunk”. Meg akarjuk vizsgálni mind-
azt, ami a tapasztalatban adva van, akármit sugalljon is ezen adottra
vonatkozólag a „természetes beállítottság”, amelynek létre és nem létre
vonatkozó előítéletei e zárójel híján óhatatlanul is belejátszanának „lé-
nyegelemzésünkbe”. Minthogy a „természetes beállítottság” számára,
pontosabban a „természetes beállítottság” vonalát reflektáltan kifejtő
„tudományos” ismeretelmélet számára csak érzeteink, impulzusaink, il-
letve az létezik, ami érzeteket kelt bennünk, mindazt, amit nem tudunk
„összerakni”, „levezetni” érzéki benyomásaink összességéből, nem léte-
zőnek kell tekintenünk. Ergo: ha valaminek a létezéséről meg vagyunk
győződve – egyaránt kielégítendő beállítottságunkat is és a megfelelő
tapasztalatot is –, ezt a valamit megkíséreljük levezetni a számunkra
„közvetlenül adottakból”, érzeteinkből és ösztönimpulzusainkból. Úgy
ragadjuk meg a lényegét, hogy „létezhessen”. Ha viszont zárójelbe tesz-
szük a létmodalitást – azaz kizárjuk, legalábbis megkíséreljük kizárni
a „természetes beállítottságból” eredő, a polgári gondolkodásmód ál-
tal megmerevített előítéleteinket –, akkor nem kényszerülünk pl. arra,
hogy ha tapasztalatunk van az erkölcsi Jóról és Rosszról, akkor azokat
vagy levezessük a „valóságos létezőkből”, az ember „természeti ösztö-
neiből”, vagy pedig valamilyen megismerhetetlen transzcendencia ir-
racionális megnyilvánulásaként könyveljük el. Számunkra adott a Jó és
a Rossz. Evidens önadottságok. Empirikus létezésük és nemlétezésük
semmi vonatkozásban nem kell hogy befolyásolja lényegük elemzését.

Az ismeretelmélet fenomenológiai kritikája tulajdonképpen a feje
tetejére állítja az ismeretelméletet. Mert mi az ismeretelmélet, hogyan
veti fel a maga problémáját? „A megismerés valamennyi alakulata pszi-
chikai élmény: a megismerő szubjektum megismerése. Szemben állnak
vele a megismert objektumok. Miként képes azonban megbizonyosodni
a megismerés arról, hogy egyezik a megismert objektumokkal, miként
képes magán túlhaladni és objektumait megbízhatóan eltalálni? Az is-
meretobjektumok adottsága a megismerésben, ami a természetes gon-
dolkodás számára oly magától értetődő, most rejtélyé válik. ... Honnan
tudom én, a megismerő, és honnan tudhatom kétségtelenül, hogy nem
csupán élményeim – a megismerés-aktusok – léteznek, hanem az is van,
amit azok megismernek, sőt, hogy egyáltalán van bármi is, amit a meg-



ismeréssel szemben objektumként tételezhetünk?”²²⁴ Ha így vetjük fel a kérdést, nincs rá válasz. A mindennapi gondolkodásnak és a „tudománynak” azonban felesleges e kérdéseket felvetni. Létezzék vagy sem megismerésem objektuma, az, amit tudok róla, elegendő ahhoz, hogy hasznossá tegyem, szolgálatomba állítsam. Ezzel a megismerési szükséglet ezen a területen kielégült. De csak ezen a területen. Mint tudjuk, az emberi viszonyok vonatkozásában a megismerésnek tovább kell lépnie, más, magasabb típusú bizonyosságra van szüksége ismeretei igazságát illetően, nem járhat el pragmatikusan. És ekkor már igenis szüksége van az embernek arra, hogy megoldja a rejtélyt, megszüntesse a transzcendenciát. És itt mutatja ki Husserl, hogy a rejtély könnyen megoldható: azért van ugyanis, mert *tételezzük*. „Vegyük csak szemügyre közelebb-ről, mi is az, ami olyan rejtélyes a számunkra, és mi az, ami az ismeret lehetőségeiről kínálkozó reflexióinkban zavarba hoz bennünket: nem más ez, mint az ismeret transzcendenciája. Minden természetes ismeret, a tudomány előtti is, de a tudományos a leghatározottabban – transzcendensen objektíváló ismeret; létezőkként tételez tárgyakat, igényt emel, hogy olyan tényállásokat »találjunk el« a megismerésben, amelyek »nincsenek valódi értelemben« adva benne, nem »immanensek« benne.

Közelebbről megvizsgálva, ez a *transzcendencia* persze *kettős jelentésű*. Egyrészt lehet úgy érteni, hogy az ismerettárgyat a megismerés aktusa nem tartalmazza valóságosan, s eszerint azon, hogy »igazi értelemben adott«, vagy »immanensen adott«, azt kellene értenünk, hogy reálisan tartalmazott lét; a megismerés aktusának, a *cogitatio*nak vannak reális mozzanatai, amelyek reálisan alkotják őt, a dolog azonban, melyet vél és melyet állítólag észlel, melyre emlékezik és így tovább, nem található magában a *cogitatio* élményében mint annak reális darabja, mint abban valóban létező. A kérdés tehát az: miként léphet túl az élmény, hogy úgy mondjuk, önmagán? *Immanens itt tehát annyit jelent, mint a megismerésélményben reálisan immanens*. De van még egy másik *transzcendencia* is, melynek az ellentéte egy egészen másfajta immanencia, nevezetesen az abszolút és világos adottság, az *abszolút értelemben vett önadottság*. Ez az adva lét, amely minden értelmes kételyt kizár, magá-

²²⁴ Edmund Husserl: *A fenomenológia ideája*. In: *Válogatott tanulmányai*. Gondolat, Bp., 1972. 47.

nak a vélt tárgyiságnak a közvetlen szemlélése és megragadása minden további nélkül úgy, ahogyan van – ez alkotja az evidencia pregnáns fogalmát, éspedig a közvetlen evidenciának az értelmében. Minden nem evidens, a tárgyiságot ugyan vélő, avagy tételező, de *magát nem szemlélő* megismerés a második értelemben transzcendens. Benne túlhaladunk azon, ami mindenkor *igazi értelemben adva van*, amit *közvetlenül kell szemlélni és megragadni*. Itt ez a kérdés: miként képes a megismerés olyasvalamit létezőként tételezni, ami közvetlenül és valóságosan nincsen benne adva.”²²⁵

Kiindulópontunkat tehát a közvetlenül és igazán adott, evidens *tapasztalat* alkotja. Magyarázatra éppen nem ez, hanem az ún. szimbólumok segítségével történő megismerés szorul. A „tudományos” gondolkodás által előítéletekké merevített eredendő természetes beállítottságunkból adódó szimbólumvilágon nem könnyű áthaladni. A késsői Husserlnek az az álláspontja, hogy a fenomenológiai redukciót, az „epoché”-t mindig újra és újra kell kezdenünk; nap mint nap meg kell küzdenünk a tradicionálissá vált, meggyökeresedett kategoriális rendszerrel, amely akadályozza az eljutást az evidens önadottságokhoz. De a „művelet” végrehajtható, az előítéletek áttörhetők.

Bármily felületesen és leegyszerűsítve elemeztük is a fenomenológia ismeretelméleti alappozícióját, mégsem nehéz meglátni, hogy Husserl ismeretelméleti törekvései leglényegibb vonalaiban éppen azt a beállítottságot fogalmazzák meg, melynek segítségével Marx a filozófia centrális kérdését, a *mi az ember?* kérdést megközelíti és megoldja. Marx nem juthatott volna el az „emberi lényeg” fogalmának radikális átértelmezéséhez, ha nem lett volna „fenomenológus”, ahogy a fenomenológiai módszer nélkül nem fedezhette volna fel azt sem, hogy az áruviszonyok lényegét az emberek közötti viszonyok alkotják. Marx magát a módszert csak itt-ott, akkor is csak elnagyoltan fejtette ki. De még ezekből az elszórt megjegyzésekből is nagyon sok vonatkozásban ugyanez a kép bontakozik ki előttünk. Gondoljunk a valósághoz való elvont, spekulatív viszony elutasítására, arra a megjegyzésre, hogy a gondolkodás valóságos kiindulópontja a konkrét, a sokféleség egysége

²²⁵ Uo. 63–64.

kell legyen, hogy a „filozófiai tudat” számára – a polgári gondolkodás számára – a kategóriák mozgása jelenik meg mint valóságos termelési aktus stb. Kétségtelennek tűnik ugyanakkor, hogy Marx – elvont ismeretelméleti síkon – nem gondolta végig mindennapi tudat, a mindennapi tudat beállítottságát rendszerbe foglaló természettudományos eljárás mód – a megismerés pragmatikus formái – és a (husserli értelemben vett) „filozófiai tudományosság” viszonyát. Ha a maga *filozofusi* gyakorlatában végrehajtja is az „epoché”-t, elméletileg sokszor úgy fogja fel, mintha eljárás módja a pragmatikus gondolkodásformák egyszerű meghosszabbítása lenne, amely a jelenségtől jutott el a lényegig. „Minden tudomány fölösleges volna, ha a dolgok megjelenési formája és lényege közvetlenül egybeesnék.”²²⁶ Holott az, amit a „tudományos” eljárás mód jelenségnek tekint, nem jelenség, hanem éppen a „kategóriák mozgása”, és az emberi viszonyok *lényegét* ezen a kategoriális sémán áttörve kell *megjeleníttetnünk*. (A „tudományos” eljárás mód „lényegei” pedig a legkevésbé sem lényegek, hanem magyarázó sémák.) Az a tény azonban, hogy Marx ismeretelméletileg nem gondolta végig, nem dolgozta ki eljárás módját, nem változtat magának az eljárás módnak a fenomenológiai lényegén.²²⁷

A polgári filozófia „természetes beállítottságra” épülő ismeretelméleti álláspontjának megfordítása (amit a filozófiai kifejtésben természetesen annak kritikája kell hogy megelőzzön) vezethet csak el a polgári filozófia emberképének kritikájához, s ezen keresztül a filozófiai radikalizmushoz.

Scheler – teljes joggal – közvetlenül összekapcsolja egymással a polgári gondolkodás mód ismeretelméletét és emberképét. Amikor hozzáfogunk a világ elfogulatlan vizsgálatához, azt a kérdést kell feltennünk, hogy *mi van adva?*, nem pedig az eddig szokásosat: *mi lehet adva?* Ami a kérdésnek ezt az új módon való feltevését eddig lehetetlenné tette, az az ismeretelméletnek a természetes beállítottságból következő, megingathatatlan tekintet alapállása, amely a megismerést az érzéke-

²²⁶ Karl Marx: *A tőke*. 3. Kossuth, Bp., 1967. 783.

²²⁷ A probléma részletes elemzését ld. Pier Aldo Rovatti: *Critica e scientificità in Marx. Per una lettura fenomenologica di Marx e una critica del marxismo di Althusser*. Milano, 1973.

lésből és a gondolkodásból kívánta összerakni: „...egyetlen más elmélet sem gátolta olyan sokáig az ismeretelméletet, mint az, amely abból a feltevésből indul ki, hogy a megismerés valamennyi tényezőjének vagy »szenzuális tartalomnak«, vagy »elgondoltnak« *kell* lennie»²²⁸. De az az »alapjában hamis dualizmus«²²⁹, ami a polgári gondolkodást a megismerés vonatkozásában jellemzi – a megismerésnek észre és érzékiségre való kettéhasítása –, jellemző a polgári gondolkodás *egész emberképére* is. Az ember a maga egészében – és nemcsak a világhoz való megismerő viszonyában – a konkrét érzékiség és az elvont ész „szintézise”: konkrét érzeteinek és – részben ezeknek megfelelő – konkrét ösztönreződéseinek káoszát az ész elvont egyetemessége rendezi az egyednek nevezett konkrét totalitássá. Csakhogy az ilyen egyed minden, csak nem totalitás; részmozzanatainak szervesen összessége, amelyik mint ilyen – látni fogjuk – végső soron szükségképpen meg van fosztva a minden valóságos totalitásra jellemző individualitástól. „...mindenütt csak a »rendezetlen« káosz van »adva« (itt az úgynevezett »érzetek«, ott az »ösztönök« vagy »hajlamok« káosza). Ez a feltevés ... a *szenzualizmus alaptévedése* – a legélesebb formában Hume-nál fejeződik ki –, amelyben Kant is osztozik... Ha a világot először érzetek tömegére szórjuk szét, az embert pedig ösztönigerek káoszára, akkor természetes szükség van olyan tevékenyen szervező elvre, amely ismét visszavezet a természetes tapasztalat tartalmához. Röviden: ahhoz, hogy *Hume természetfogalma* létezessen, *szüksége volt az értelem kanti fogalmára*; *Hobbes emberének* pedig a kanti *gyakorlati észre*, amennyiben mindkettőt közelíteni kellett a természetes tapasztalat tényeihez. A *hume-i természet* és a *hobbes-i ember* ezen alapvetően téves feltételezése nélkül azonban *nincsen szükség az említett hipotézisre.*”²³⁰

Az embert a polgári gondolkodás kettébontja az érzékiségre – valámire, ami a tisztán és reflektálatlanul partikuláris – és az észre, amely az ember általánosságát, a nembeliséget reprezentálja. Scheler tudja, hogy az embernek ez a kettéhasítása, mindannak a belehajítása az empirikus adottságok irracionális káoszába, ami nem tartozik bele a logika tiszta

²²⁸ Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális étika*. 109.

²²⁹ Uo. 111.

²³⁰ Uo. 114–115.

és megkérdőjelezhetetlen szférájába, s mindenekelőtt az ember emocionális világának mindenfajta aprioritástól (nembeli vonástól) való megfosztása (és ennek megfelelően a volitív szférának egy teljesen partikuláris-érzéki, a pusztá érzéki *Lustra* törekvő és egy, a tiszta gyakorlati ész által meghatározott és semmifajta materiális értékre nem törekvő akarakterületre való kanti felosztása), az emberi egyednek konkrét-érzéki partikularitásra és elvont-általános nembeli mozzanatra való kettéhasítása megfelel a „társadalom” mint szociális egységforma (a polgári társadalom) követelményeinek. Az érzéki *Lustra* törő, kaotikus ösztönei és hajlamai által vezetett ember a liberális kiélésen alapuló individualizmus szubjektuma.²³¹ A burzsoá, aki a maga partikuláris személyiségét minden más egyeddel szemben a végtelenbe kívánja tágítani. Az értelem – a tiszta logika – azonban arra kényszeríti a burzsoát, hogy a végtelenbe törő és önmagán kívül mindent megsemmisíteni törekvő hajlamait – mint állampolgár, citoyen – mégis megzabolázza, hiszen az önmaguk abszolút önző, érzéki hajlamait kiélő individuumok szükségképpen elpusztítanak, felfalnak egymást. A partikuláris egyéneknek szerződést *kell* kötniük egymással, s e szerződéskötés lehetőségének feltételét képezi az, ami e világ emberében az egyedüli általánosság: az értelem. A társadalmiságnak mint szociális egységformának (a polgári társadalomnak) valóban ez a tendenciája. Ez a tendencia azonban csak akkor válhat valóra, ha az ember valóban olyan, amilyennek a polgári filozófia leírja. Csakhogy *nem olyan*. Nem egyszerűen *de facto* nem olyan – ez még semmit sem jelentene, ettől még válhatna olyanná, különösen olyan körülmények között, ahol ilyennek látja, reflektált tudatában is ilyennek akarja látni önmagát –, hanem *nem is lehet olyan*. Az ember ugyanis *lényegénél fogva közösségi lény*. Ennélfogva a társadalmiság mint szociális egységforma az ember lényegéből következően nem lehet univerzálissá. Az univerzálissá vált polgári társadalom csak a polgári gondolkodásban létezik. Ez Scheler könyvének alapgondolata. Ez kell hogy az alapgondolata legyen ahhoz, hogy a materiális etiketika lehetőségét és létét megmutassa. Mert „a polgári társadalomban nem lehetséges ellentmondásmentes etika” álláspontja azon alapszik, hogy

²³¹ Uo. 768.



a polgári társadalmat, legalábbis mint győzedelmesen kibontakozó tendenciát, *univerzálisként* tételezik. Ilyennek tételezi természetesen a liberalizmus, amely éppen ezért az erkölcsi törvény letagadhatatlan tényét szégyenlősen letagadni – más mozzanatokra redukálni – igyekszik, ilyennek tételezi a romantika, amely a polgári társadalmat szőröstül-bőröstül eldobni, megsemmisíteni, a világból eliminálni törekszik (hogy *ugyanakkor* fenn kívánja tartani a már nem bornírt, hanem kiteljesedett individualitást – ez a romantika pozitív mozzanata, az, amit a „nembe-liből” képvisel –, ez elméletileg tarthatatlan álom), s ilyennek tételezi természetesen Kant is, aki a liberalizmussal ellentétben az erkölcs létét nem „szégyeli”, sőt minden, a polgári társadalmat szenvedélyesen bíráló gondolkodóval együtt (rousseau-i örökség) az emberhez méltó lét alapfeltételének tekinti. Csak éppen megmagyarázni nem tudja egy transzcendens intelligibilis világ tételezése nélkül – nem azért, mert a polgári társadalomban nincs erkölcs, hanem mert a polgári társadalom univerzálissá válásával *megszűnnék* az erkölcs. Márpedig Kant a polgári társadalmat – mondtuk – univerzálisnak tételezi (hume-i örökség).

A materiális értékétika lehetőségének fenntartása, egy materiális értékétika megteremtésének kísérlete éppen azért értelmes vállalkozás a polgári társadalomban is, mert a polgári társadalom nem gyűrte és nem is gyűrhetette maga alá az ember nembeliségének egyetlen értékmozzanatát sem, mert a polgári társadalom saját tendenciája is csak olyan kereteken belül érvényesülhet, amelyek még nem bomlasztják fel az emberi lényegét. A polgári tudat tehát nem teremthet valóságos etikát (materiális értékétikát), a polgári társadalomban azonban létrehozható a materiális értékétika a létező fenomenológiai tapasztalatának általánosításaként. Más dolog természetesen, hogy a materiális erkölcsi értékek legfőbb – vagy egyik legfőbb – értékként való tételezése már nem felel meg a polgári társadalom tapasztalatának, egy materiális erkölcsi értékek vezette társadalom már nem polgári társadalom.

Maga az erkölcs nem lehet *puszta Sollen*. Ha az lenne, meg sem értenénk a követelmény tartalmát (a categoricus imperativusnak egyetlen konkrét cselekvési helyzetben sem lehet ténylegesen eleget tenni). Egy olyan társadalom viszont, amelyiknek érvényes követelményrendszere az élet alapvető vonatkozásaiban nem kersztezi az erkölcs követel-





ményrendszerét, csak követelmény, ha megvalósítható követelmény is. De egy ilyen társadalom létezése nem feltétele a materiális értéketika megalkotásának. Sőt: a materiális értéketika kidolgozásának szükséglete éppen olyan időszakokban merül fel, amikor követelményrendszere az élet számos vonatkozásában nem érvényesül. Scheler azt mondja, hogy a tudományos etika rendszerint egy ethosz felbomlási folyamatának terméke. Ugyanennyire lehet azonban terméke egy alakuló új ethosz irányába mutató szükségletnek.

Milyen az az emberkép, amelyen Scheler materiális értéketikájának épülete nyugszik? Mint a filozófiai antropológiák többsége, a Scheleré is elsősorban kritikai élű. Mindaz, amit az emberről elmond, mindenekelőtt arra hivatott, hogy kijavítsa az általa meghaladandónak vélt filozófia emberképének hibáit és egyoldalúságait. Ha a nagy ellenfél, Kant embere fenomenális és noumenális emberre hasadt szét, akkor Schelernek meg kell mutatnia, hogy az ember lényege nem valami elvontság, hanem elszakíthatatlan a konkrét, élő, hús-vér személytől, bár egyetlen olyan konkrét személy sem létezik (és véges konkrét személy nem is létezhet olyan), amely az ember közösségi lényegét annak minden vonatkozásában realizálná. Ha a nagy ellenfél, Kant empirikus, fenomenális embere is megőrzi a liberális emberképnek azt a mozzanatát, hogy az a hús-vér embert érzékiségre és értelemre hasítja szét, akkor Schelernek meg kell mutatnia, hogy ez a kettéhasítás teljesen abszurd, hogy a konkrét élő személy egységes: és minthogy számára a polgári emberkép legabszurdabb vonása, hogy benne az emocionalitás teljesen megszűnik az általánosat reprezentálni, hogy az ember olyan katexochen nembeli érzései, mint a szeretet és a gyűlölet, az érzéki ösztönökkel és hajlamokkal kerülnek bele egy – nem valami fennkölt tartalmú – kalapba, Scheler az emocionalitásból kiindulva, az emocionalitást mintegy az emberi személy szervező „közepeként” felfogva kísérli meg a személyiség totális voltát helyreállítani. Az érzés a scheleri antropológiában – legalábbis a *Formalizmus* antropológiájában – mintegy közvetít az érzékek és az ész között.²³² Az érzés meg-

²³² Zárójelben jegyzem meg, hogy a *Verstand–Vernunft* megkülönböztetés a scheleri koncepcióban – és a fenomenológiában általában – értelmét veszíti. A *Verstandskategorien* a kanti rendszerben az empirikus érzéki adottak szervezőrendszerét alkotják, szemben





szüntethetetlenül individuális – mint látni fogjuk, ez a valóban individuális az emberben –, de egyben általános is.

Ez a közvetítő érzés az emberi totalitásnak, a személy totalitásának az a mozzanata, amelyik elvezet bennünket az *értékek*hez. És minthogy az érzés az emberi személy totalitásának szervező centruma, mint-hogy a személynek a világhoz való viszonyában a primer, az alapvető viszony az emocionális viszony, az értékelő mozzanat kiiktathatatlan, sőt ez az elsődleges a világhoz való viszonyunkban. „Minden elsődleges viselkedés általában a világgal szemben, nemcsak a külvilággal, hanem a belső világgal is, nemcsak másokkal, hanem saját Énünkkel szemben is éppenséggel nem »képzetszerű«, nem az észrevétel (Wahrnehmen) magatartása, hanem egyben, sőt... *elsődlegesen* érzelmi és értékfelismerő (Wert-nehmen) magatartás.”²³³ Egyáltalában nincsenek számunkra adva értékmentes objektumok, egyáltalában nem létezik olyan magatartás a világhoz, amelyikben ne lenne jelen, ne játszania a szervező centrum szerepét az emóció. Az emóciómentes érzékelés, észlelés, az emóciómentes gondolkodás ugyanúgy, mint ezeknek a pszichikus aktusoknak az értékmentes objektumai, nem elsődlegesek, hanem levezetettek, egy sajátos, természettudományos igényű pszichológia gondolati aktivitásának termékei. E beállítódás hívei „...többnyire abból a tételből indultak ki, hogy a *pszichikus folyamatoknak önmagukban semmiféle értékük nincs*. Ha mégis értéket tulajdonítunk nekik (amint ez megtörténik minden erkölcsi ítéletben), akkor – feltételezésük szerint – valamilyen módon kívülről kell bevinni e folyamatokba az értéket; s ez csak a megítélés valamilyen aktusa révén történhet – ennek alapja olyan »mérce«, »eszme« vagy »célzat«, amely maga nem származhat a pszichikus történésből. Mivel azonban ... A legcsekélyebb mértékben sem tudták megmondani, hogy *honnan* a csudából származik az említett »mérce«, »norma« vagy »célzat«, s

a tiszta ésszel, amely a maga elméleti használatában csak azt mutathatja ki, hogy az értelem nem juthat el a magánvaló dolog megismeréséhez, pusztán a jelenségvilág adottságait rendezheti el a maga számára, gyakorlati használatában pedig a noumenális világot közvetíti a számunkra. A fenomenológiában a *Verstand* ezek szerint csak a *Vernunft* egy sajátos, önkorlátozó beállítottsága, nem pedig az emberi megismerés egy mozzanata.

²³³ Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális etikétképe*. 304.



miért nem *önkéntesen* határozzuk meg, hasonlóan például az egyik vagy a másik mérték alapjául szolgáló mérési megállapodásokhoz (például a méter esetében), éppen már ez a tény mutatja, hogy feltevéseikben tévedés rejlik. Ezt a tévedést alapvetően abban látom, hogy az említett kutatók nem gondolkodtak el azon, hogy miként jutottak el az *értékmentes pszichikus folyamatok* sajátos pszichológiai feltételezéséhez (s ezzel egészen analóg feltevéshez a külső tárgyak értékének tekintetében is). Ha ezt fontolóra vesszük, rögvest kiderül, hogy az érték forrása nem valamilyen értékközömbös adottsághoz, a »pszichikushoz« (vagyis a belső szemlélet tartalmához) való *hozzátevés*, hanem megfordítva, *értékmentes* tárgyakra csak úgy tehetünk szert, ha az érzés, szeretet, gyűlölet, akarás stb. bizonyos aktusainak kifejezetten *elvégeztelenül* *hagyása* révén többé-kevésbé *mesterségesen elveszünk* valamit az eredetileg adottból (tehát nem összeadást, hanem mintegy *kivonást* végzünk).²³⁴ Az idézetek egyértelműen bizonyítják: Scheler nem helyez el újabb értékekkel teli „lélek-zsákot” a pszichében, hogy abból azután elővarázsolja az emberi lélek kanti zsákjai által nem tartalmazott értékeket, hanem a világhoz való emberi viszonyt mint egységes, az emocionalitás által összefogott viszonyt fogja fel, amelyben már eleve benne foglaltatik az értékelés mint mozzanat. Következésképpen a scheleri koncepcióban semmi irracionális sincsen. Éppen nem arról van szó, hogy az észlelés az értékmentes tényeket, az ész az értékmentes törvényszerűségeket (valamilyen értékmentes általánosságot) ragadná meg, amelyeket az érzés értéktényekké és értékítéletekké alakít, vagy amelyekre vonatkozóan az érzés „alapján” értékelően foglalhatunk állást. Az értékelés magában a megismerésben van jelen, az értékviszony a valósághoz való elsődleges viszony, mármint a konkrét-totális személy elsődleges viszonya; az értékmozzanatot éppen azáltal »kapcsoljuk ki» az ember környezetmegismerő és -akaró viszonyából, ha az emberi egyedet nem mint konkrét-totális személyt, hanem mint érzékelésből és ésből szintetizált absztrakt egyedet fogjuk fel.

Az eddig átgondoltak fényében nem szükséges hosszasan magyarázni, hogy Scheler – és általában a fenomenológia – *a priorija* nem

²³⁴ Uo. 303–304.



valamifajta, általában az emberi tapasztalattól független, amellel tételezett „tapasztalaton kívüli” adottság, hanem éppen az igazi, a fenomenológiai tapasztalat adottsága, olyan adottság, amelyet nem a polgári filozófia egyedül tapasztalatiként tételezett „érzéki adottjaiból”, az érzéki benyomásokból szintetizálunk. Az *a priori* az, ami számunkra „igazán” adott – a fenomenológia az „igazi” pozitivizmus. Ezzel nemcsak a kanti *a priori* „tapasztalatonkívülisége” szűnik meg, nemcsak a logika szűnik meg az egyedül lehetséges, a tapasztalaton kívül álló, azt rendező, megmagyarázhatatlan eredetű valami lenni (a számunkra „adott” eleve nem káosz!), hanem az „adott” rendezettsége sem csupán „logikai rend”. A puszta logika, a tiszta értelem rendje „elembertelenített” rend: a világ emberi rendje mindig *értékrend* is. Scheler Pascal nyomán úgy fogalmaz, hogy a rend nemcsak „ordre de la raison”, hanem „ordre du coeur” is, a „logique du coeur” éppúgy *a priori*, éppúgy adott az ember igazi tapasztalatában, mint a „logique de la raison”.

Ez az „adottság”, a totális személy ész- és értékszerűen rendezett *világa* nem a kanti értelemben vett „dogmatizmus” világa, nem valami megváltoztathatatlan, „természetként” tételezett világ. Ez az ember változó és alakítható világa, de éppen mint *valóban* emberi világ, nem pedig puszta tárgyi környezet, mindig magán viseli a valóságos, totális emberi lét lényegi jegyeit. Nem puszta öntörvényű természeti környezet, hanem értékeket tartalmazó, értékeket hordozó világ. Scheler ugyan arról beszél – a miértet majd később érintjük –, hogy az értékek, amelyek világunk pusztán gondolatilag nem kiiktatható mozzanatai, nem viszonylagosak sem az ember, sem az élet, sem a történelem vonatkozásában. De ez rendszerében csak elvontság marad. Az értékek a maguk konkrétságában mint egy valóságos világ részei mindig a személy korrelátumai, ahogy maga a világ is csak a személy korrelátuma lehet. „...ahogy minden aktus valamilyen személyhez tartozik, ugyanúgy »tartozik« minden tárgy lényegénél fogva valamilyen *világhoz*. Lényegi felépítését tekintve azonban minden világ *a priori* kapcsolódik a dologi lényegiségek között fennálló lényegi strukturális összefüggésekhez. De egyidejűleg minden világ csak konkrét világ, s csupán mint valamely *személy világa* létezik. Bármely tárgyi területet ragadjunk is ki – belső vagy külső világ tárgyait, a testiség tárgyait (s ezáltal az élet egész le-



hetséges birodalmát), az ideális tárgyakét, az értékekét –, mindegyikük csak elvont tárgyiséggal rendelkezik. Teljesen konkrétta csak valamilyen világ, a személy világa részeiként válnak. Csak *a személyről* mondható el, hogy sohasem egy »világ« »része«, hanem mindig korrelátuma: azé a világé, amelyben megéli önmagát.”²³⁵ Minden egyes személynek más és más tehát a világa: saját – aktusaiban megalapozott – élménystruktúrájának függvénye. A „dogmatizmus” egységes, identikus, valóságos világa csak mint egy végtelen és tökéletes szellemi személy – Isten – korrelátuma létezhetnék. „Az egyetlen, önmagával azonos, valóságos világnak az eszméjét a régi filozófiai hagyománynak megfelelően – *de nem érezvén kötelezőnek magunkra nézve azt, amit e hagyomány szerzői gondoltak* (az én kiemelésem – V. M.) – a »makrokozmosz« eszméjének nevezzük. ... A makrokozmosz személyes korrelátuma azonban egy végtelen és tökéletes szellemi személy eszméje lenne, amelynek aktusait lényegi meghatározottságaik szerint számunkra az összes lehetséges személy aktusaira irányuló aktusfenomenológia jelenítené meg. Ennek a »személynek« azonban ahhoz, hogy akár csak a valóság lényegi feltételének eleget tegyen, konkrétnek kell lennie. Így egy lényegi összefüggés alapján a világ egységével, azonosságával és egyetlen voltával együtt *adva van* az isteneszme is.”²³⁶

Scheler világa azonban – amelyben Isten ugyan, mint látni fogjuk, nem jelentéktelen szerepet játszik, csakhogy nem mint adottság, hanem pusztán mint a végtelen és tökéletes személynek, azaz mint a nembe-li totalitás megszemélyesülésének eszméje – mégsem hullik szét, noha konkrét-élő, ész- és értékrendet tartalmazó, de egymással nem érintkező, egymáshoz kapcsolatot nem találó individuális-személyes világokra. Az a személy ugyanis, amelynek a világ mint konkrét totalitás a korrelátuma (szemben a pusztá *Um-Welt*tel, a környezettel, amely elvont értelmi kategóriák által rendezett elvontság), nem a liberális koncepció Robinsonja. Nem az a polgári filozófia által tételezett emberi egyed, amely a maga érzékeiben és csak azokban abszolút individuális, a másik egyeddel szemben abszolút „privát” lény, amelynek társadalmi-

²³⁵ Uo. 594.

²³⁶ Uo. 598., 599.

ságát viszont az elvont értelem és csak az teremti meg. A személy nem pusztá *Vernunftperson*; az ember nem pusztá természeti érzékiség (állat), amelyet eszes volta tesz emberré. A személy totalitás, s éppen totalitása a maga ember voltának hordozója. Scheler teljesen jogosultan mondja, hogy a személynek *Vernunftperson*ként való meghatározása elszemélyteleníti a személyt. Mert egyrészt „...éppen a testi ösztönrezdülések és felépítésük jelentik a *legáltalánosabb* folyamatokat az emberi természetben belül, sőt közősek az emberben és a magasabb rendű állatokban.”²³⁷ Az tehát, amibe a polgári koncepció az ember megszüntethetetlen individualitását helyezi, a lehető legkevésbé individuális az emberben. Ahol viszont a polgári koncepció az emberi személyiség emberi voltának megvalósulását látja, az valami szükségképpen személytelenül általános. „Hiszen éppen az itt »személynek« nevezett tényállás, az, hogy »valami« ésszerű tevékenység alanya, egyaránt s mint valamennyiükben azonos mozzanat illeti meg a konkrét személyeket, például *minden embert*. Eszerint személy voltukat tekintve az emberek semmiben sem különbözhetnek egymástól. Sőt, e felfogás alapján szigorúan véve *contradictio in adiecto* az »individuális személy« fogalma.”²³⁸

A személyt személlyé, azaz egy egyedi „valamit” emberré nem bizonyos absztrakt meghatározása, hanem totalitásának egyedisége teszi. A totalitásnak ez a sajátos egyedisége a személy. Olyan totalitás, amelyik „*intencionális aktusokban* létezik és él”²³⁹. Éppen attól totalitás, hogy nincsen olyan aktusa, amelyben ne a maga egészében nyilvánulna meg: „...minden teljesen konkrét aktusban az egész személy rejtőzik, s minden egyes aktusban az aktus által szintén az egész személy »változik« – anélkül, hogy léte azonos lenne bármelyik aktussal, vagy pedig mint egy dolog az időben »változna meg«.”²⁴⁰ És csak az ilyen konkrét személyek világai érintkezhetnek egymással. A polgári *Vernunftperson*ok világa (azaz környezete) megszüntethetetlenül privát jellegű „érzéki benyomások”-nak a közös – és személytelen – értelem által egyformán „rendezett” halmazai, amelyek *lényegi*, tartalmi, nem csupán formális

²³⁷ Uo. 768.

²³⁸ Uo. 562.

²³⁹ Uo. 590.

²⁴⁰ Uo. 582.

„azonossága” vagy „különbözősége” soha fel nem tárható rejtély. A rendezés személytelen racionalitása soha meg nem szüntetheti a magánvaló irracionalitását.²⁴¹ A konkrét-élő, totális személyek világi azonban *szükségszerűen* érintkeznek egymással – méghozzá tartalmi-lényegi adottságaikban. A személy ugyanis megszüntethetetlenül, lényegénél fogva része egy (vagy több) össz-személynek, az emberi individualitásnak megszüntethetetlen alapvonása közösségi volta. „Mivel az aktusok bizonyos osztályában a lehetséges közösségre irányuló intenció *lényegileg* és maguknak az aktusoknak a természetével van adva, ezért legalábbis a közösség *értelme* és általában *lehetséges* létezése nem olyan feltételezések, amelyek csak empirikus úton állapíthatók meg. Ez a feltételezés éppolyan *lényegileg* és eredendően kapcsolódik a »személy« értelméhez, mint a *külső és belső világa*”²⁴² Az érzékiségre és értelemre kettéhasított polgári individuum nem közösségi lény. Érzékisége – amely állítólag kizárólag önmaga fenntartását és kiterjesztését „szolgálja” – minden, csak nem közösségi jellegű, éppen megszüntethetetlen egoizmusának hordozója. A közös értelem pedig csupán ennek a privátindividualitásnak – mint teljes partikularitásnak, mint teljes önmagára állítottságnak – a létezési feltételeit van hivatva biztosítani, a „szerződés-kötés” lehetőségét. A kanti ész persze, amikor egyetlen megismerhető funkciójában az erkölcsöt és csakis az erkölcsöt van hivatva biztosítani, valami, aminek az „empirikus” individuum létezési feltételeihez az égvilágon semmi értelemmel felfogható köze nincsen, már olyvalami, ami, ha teljesen „önkéntesen” mégis valamire vonatkoztatjuk, az ember igazi – noumenális – létezésének közösségi jellegére utal. Minthogy azonban Kant – a polgári társadalom univerzalizálódási tendenciájának tételezése, előfeltételezése folytán – az „empirikus” világban az ember közösségi voltát nem látja be, az erkölcs forrását a transzcendenciába kénytelen utalni. Scheler is abban látja Kant nagyságát, hogy a polgári filozófia emberképének elfogadása, meg nem kérdőjelezése ellenére nem szünteti meg a szokványos jószág- és céletikák módján az erkölcsöt, hanem – ha gyökereit a megismerhetetlen transzcendenciába utalja is – kitart „öntörvényű” létezésé

²⁴¹ A probléma elemzését ld. Lukács György: *Az eldologiasodás és a proletariátus tudata. In: Történelem és osztálytudat*. Magvető, Bp., 1971. 319–509.

²⁴² Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális étiketika*. 776.



mellett. A polgári emberkép radikális revíziójának eredményeképpen viszont az erkölcs megszűnik transzcendens lenni. A személy lényegi korrelátumaként létező világban az erkölcs nemcsak transzcendens követelményként, hanem belátható lényegi létként van jelen.

Schelernél még a véges *tökéletes* személy sem létezhet másképpen, mint egy közösség (egy össz-személy) tagjaként, ha a véges *individuais* személy, a „nagykorú” és öntudatos egyedi személy kialakulásának elengedhetetlen feltételét képezi is, hogy egy meghatározott (tönniesi értelemben) „társadalmi” struktúra elemeként létezzék, magyarul: ha a kiteljesedett emberi individualitás kialakulásának feltétele is a „polgári társadalom” létezése. Scheler a leghatározottabban azt állítja, hogy az ember lényegénél fogva közösségi lény; az állam – sem bármi más, elveiben az önmagukban „megálló” egyedek „szerződésén” alapuló „politikai típusú” organizáció – nem lehet – lényegi összefüggések folytán nem lehet – az ember egyedüli „társas” kapcsolata. Az ilyen típusú – „társadalom” jellegű – szervezet ugyanis már feltételezi a véges *individaus* személy létét, amely utóbbi viszont nem is alakulhat ki másként, mint valamilyen közösség tagjaként.

Ez az a pont, ahol Scheler *Formalizmusának* saját értékeit, a könyv igazán eredeti, a fenomenológia zseniális megalkotójának, Edmund Husserlnek az írásaiból sem közvetlenül, sem közvetve ki nem olvasható eredményeit kimutathatjuk. Hogy az emberi megismerés megmagyarázhatatlan rejtély, felfoghatatlan talány marad, ha az *individaus* érzéki tudattartalom és az e tudat tartalmaként adott „objektív” (a tudat számára transzcendens) világ szembeállításából indulunk ki – ennek kimondása, a „természetes beállítottság” generáltézisének felfüggesztése Husserl felfedezése. Ebből közvetlenül következik – a késői Husserlnél meg is található – a polgári ismeretelmélet mögött rejlő antropológiai tételezések radikális elutasításának abszolút szükségessége. Annak bizonyítása azonban, hogy a polgári filozófia magát évszázadokon át makacsul megingatni nem engedő emberképe csak úgy *cáfolható*, ha kimutatjuk, hogy a polgári társadalom alaptendenciájának univerzalizációja képtelenség – ennek bizonyítása Scheler *Formalizmusának* érdeme. Ezért Scheler az első olyan filozófus, akinek sikerül egy *materiális* értékétika alapjainak lefektetése anélkül, hogy romantikus



módon tagadni kényszerülne a polgári társadalom alapértékeit, illetve azt a romantikus koncepciót belsőleg felbomlasztó álláspontot lenne kénytelen elfogadni, mely szerint a kiteljesedett individualitás lehetséges az értékek pluralitását tagadó, fix értékhierarchiára épülő, organikus társadalomban, az organikus „állam” – az élet egészét maga alá rendelő – totalitarianizmusának keretei között.

A romantikus filozófia első nagy reprezentánsa, Fichte nagy bűvészmutatványt próbál meg bemutatni: maga is azt hiszi, hogy képes előhúzni a tarsolyából a kiteljesedett individuumot (vagy legalábbis a noumenális embert is tartalmazó empirikus egyedet) anélkül, hogy azt oda betette volna. Azt hiszi, hogy ha az Én – az Énség egyedül – tételezi a nem Ént, akkor ennek az Énnek a világa lényegi emberi világ lesz anélkül is, hogy ennek az Énnek a lényegi struktúráját átalakítaná. Fichte bűvészmutatványának eredményeképpen azonban a világ nem emberibbé, hanem embertelenebbé lesz: a „közösségge” felstilizált „társadalom” a kanti végtelen progresszus reménytelen reményével sem kecsegtet már. A romantikus filozófia utolsó nagy reprezentánsa, Kierkegaard – és nyomában a modern egzisztencializmus – viszont már tudomásul veszi, hogy a közösségnélküliség világában az emberi egyed reménytelen kiüresedésre van ítélve, tudomásul veszi, hogy az emberi lényeg realizálhatatlan és megismerhetetlen, legfeljebb az egyednek a transzcendenciába való kommunikálhatatlan felemelkedése, a hit hozhatja a „megváltást”.

Fichte és Kierkegaard között azonban ott van a 19. századi filozófia egyik legnagyobb figurája, akiről mindeddig – nem véletlenül – egyetlen szó sem esett: Hegel. Tudjuk: Hegel Fichte megoldatlan problémáira hozza a megoldást, másfelől azt is tudjuk, hogy megoldását Kierkegaard nem fogadja el. Hegel tudomásul veszi a „szellemi állatvilágot”, tudomásul veszi a polgári társadalmat. Tudomásul veszi – és elfogadja – a polgári filozófia emberképét, és egy pillanatra sem idealizálja ezt az embert. Megteheti, mert végrehajtja a polgári filozófia mindaddig legnagyobb fordulatát: az individuum álláspontjáról, az önmagában az embert megvalósítani kívánó, de soha megvalósítani nem tudó polgári individuum álláspontjáról az „emberiség” álláspontjára helyezkedik. Számára mindaz érték, amit az emberiség létrehozott, az emberi törté-



nelem egész objektív gazdagsága. Az emberiség materiális és szellemi objektívációi kárpótlást nyújtanak az individuum kiüresedéséért. Annál is inkább, mert az a meggyőződése, hogy ez a külsővé válás-elidegenedés megszüntethető azon a világon belül is, amelyik létrehozta. Mi helyt az ember felismeri, hogy a világ gazdagsága valójában nem valami hozzá képest külső-idegen, hanem az ő sajátja, eljutott az emberiség, az abszolút szellem álláspontjára, egy tisztán teoretikus aktussal felszámolja az elidegenedést, létrehozta egyed és nem eddig soha meg nem talált egységét.

Ezt a megoldást sem Kierkegaard, sem Marx nem fogadja el, végső soron ugyanabból az okból. Az elidegenedésnek ezt a pusztán megismerésbeni megszüntetését mindketten látszat-megszüntetésnek tekintik. Egyed és nem egysége mindkettőjük szemében csakis gyakorlati egység lehet, csak úgy lehet egység, ha az egyed nem pusztán teoretikus tudatában, hanem egész gyakorlati magatartásában a nembeli egység álláspontjára helyezkedik. Marx ebből azt a következtetést vonja le, hogy az elidegenedés valóságos megszüntetése csak annak az állapotnak a megszüntetése lehet, ahol az emberi gazdagság mint külső-idegen áll az emberrel szemben, amelyről az egyed legfeljebb csak felismerheti, hogy sajátja, de gyakorlatilag nem részesedhet benne. (Marx persze sokkal tovább megy, hiszen kimutatja, hogy még a teoretikus „megoldás” sem lehet adva az emberi egyedek többsége számára.) Kierkegaard pedig, minthogy a gyakorlati megoldást kizártnak tekint, arra következtet, hogy az abszolúttá váló elidegenedés kikerülhetetlen, feloldhatatlan „condition humain”, emberi sors.

Van azonban a hegeli koncepciónak egy nagyon is problematikus mozzanata, amelyet Marx sem vett észre; Kierkegaard talán igen, s akkor ez tette *eleve* lehetetlenné a számára, hogy a hegeli koncepción keresztül az elidegenedés valóságos megszüntetésének irányába próbáljon meg gondolatilag előrehaladni. Miről van szó? Hegelnek kétségtelenül igaza van abban – ez objektívációelméletének nagy történelmi vívmánya –, hogy az emberiség végtelen emberi gazdagságot halmozhat fel külsővé-idegenné vált formában, hogy az ember nembeli erőinek felhalmozódása végbemehet úgy is, hogy közben az emberi egyed nemhogy egyre gazdagabbá, hanem éppen egyre szegényebbé válik, kiüresedik,



majdhogynem megszűnik emberi egyed lenni. Igaza van abban, hogy bármilyen nagy legyen is az „értékvesztesség” az egyik oldalon, ezért kárpótolhat az értékek felhalmozódása a másikon. *De nem igaz az, hogy valamennyi nembeli érték létezhet elidegenedett külsővé-idegenné vált formában!* A materiális és szellemi értékek, az ember érzéki-tárgyi tevékenységének és értelmének termékei létezhetnek tisztán objektíve. A nembeli objektivációknak azonban van egy olyan típusa, amelyik *soha* nem válhat *pusztán* objektívvé: azok az objektivációk, amelyek az emberi egyedek közötti gyakorlati viszonyokban öltének testet. Ilyen a többi között az emberi emocionalitás egész objektivációs szférája, *beleértve* az erkölcs emocionális mozzanatát is. (Emocionalitás és erkölcs viszonya nagyon bonyolult probléma; az erkölcs nem redukálható tisztán emocionális viszonyra, már csak azért sem, mert a tiszta emocionalitás absztrakcióját még olyan értelemben sem sikerülhet „létezővé tenni”, ahogy a polgári filozófia megkísérelte a „tiszta” érzékiségét és a „tiszta” logikáját. A jelen összefüggésben azonban nem kell elemeznünk, hogy az erkölcs mennyiben nem redukálható az emocionalitásra, még egy tiszta „szeretetetika” keretén belül sem. Itt elég annyi, hogy az erkölcsből nem lehet kiiktatni az emocionalitás mozzanatát.) Ami az ember nembeli értékeiből, nembeli erőiből külsővé-idegenné vált, teoretikusan elsajátítható az egyed által: az egyed felismerheti, hogy az objektív-tárgyi formában létező gazdagság a saját gazdagsága. Eddig Hegel igazsága. De vajon „visszaadhatja”-e az individuum gazdagságát bármifajta *gyakorlati* aktus, ha egyszer az ember összes nembeli erői már csak elidegenedett formában léteznek? Igaz-e az, hogy „az egyéniség magasabb kifejlődése csak olyan történelmi folyamat árán vásárolható meg, amelyben az egyedeket feláldozzák?”²⁴³ Létezhet-e még egy *ilyen* történelmi folyamat után emberi egyéniség? Az elidegenedés visszavétele csak gyakorlati aktus lehet. De az olyan individualitás, amely *csak* az emberiség elidegenedett nembeli értékeit, az elidegenedett nembeli erőket testesítené meg, miután azokat „visszavette magába”, nem lenne valóságos individuum, nem lenne – hogy Scheler kifejezésével éljünk – „totális szellemi személy”; mert vannak az emberi lényeknek olyan mozzanata, amelyek nem ide-

²⁴³ Karl Marx: *Értéktöbblet-elméletek*. 2. Kossuth, Bp., 1961. 100–101.



geníthetők el, amelyek „elidegenedett formában” *egyáltalában nem létezhetnek*. (Hogy a – soha „totálissá” nem váló – elidegenedés világában ezek is eltorzulnak, az kétségtelen.) A *szeretet* – de éppígy a gyűlölet is –, ha nem a másik embernek, a maga éppígy léteben egyszeri, véges, konkrét totalitásnak, hanem az emberiség megszemélyesített eszméjének – Istennek – a szeretete, nem szeretet, vagy legalábbis valami egészen másfajta szeretet. Kierkegaard tudta, hogy a hitbéli szeretetnek semmi köze az emberek egymás iránti szeretetéhez, hogy a végtelen és tökéletes iránti szeretet minőségében más, mint a véges és tökéletlen szeretete, s talán még azt is tudta, hogy a végtelen és tökéletes szeretete mégis a véges-tökéletlen érzéki totalitás szeretetén alapszik. Istent is csak az szeretheti, aki tud embert szeretni. A hit lovagjának magatartásából végső soron hiányzik a szeretet.

Az emocionalitáson fordul meg minden. Mert emocionalitás nélkül, a Másikért való *felelősség* és a Másikban való *bizalom* nélkül, anélkül a rokonszenvérvzés nélkül, amelyen az ember ember iránti soha ki nem irtható *szolidaritása* alapszik, nem lehetséges erkölcs. Természetesen az erkölcs magatartásszabályozó. A magatartásszabályozás bizonyos mozzanatai elidegenült formában is létezhetnek; lefektethetők – és a pusztá ésszerűség alapján indokolhatók és elfogadhatók – a magatartás szükséges és ésszerű elvei. Ez azonban éppen az a „szerződéses” viszony (egy természetesen jócskán idealizált, ideális formájában soha meg nem valósult és minden valószínűség szerint meg sem valósítható, bár *megvalósítandó* jogi viszony), amelyik az önmagukban álló, pontoszerű individuumok polgári viszonyát alkotja. Nem az emberi individuum totalitásának viszonya a másik individuum totalitásához, hanem absztrakciók – nem közvetlen, hanem külső szabályok által közvetített – viszonya. Az is kétségtelen, hogy bizonyos, a társadalmi konszenzusban rögzített szabálynormák az erkölcs létezésének is elengedhetetlen *feltételét* képezik. A szabályrendszerek azonban – amelyek *lehetnek* elidegenedettek, létezhetnek elidegenedett formában – nem azonosíthatók az erkölccsel. Kantnak igaza van abban, hogy a „legális” viselkedés, a „törvénynek megfelelő” viselkedés önmagában erkölcsileg nem érték (nem véletlenül választotta a jogból kölcsönzött „legalitás” terminust a törvénynek megfelelő cselekvés jelölésére). Az erkölcs maga az emberi



személyiségnek emberi személyiséghez való, az emocionalitás, a „szolidaritás” felfüggesztésével egyszerűen megszűnő gyakorlati viszonya. Az erkölcsi értékek tehát nem szaporodhatnak, nem halmozódhatnak fel és nem is őrződhetnek meg „objektív” formában.

Az elidegenülés gyakorlati „visszavételére” képes egyed tehát nem lehet az abszolúttá vált elidegenedés világának teljesen kiüresedett, el-embertelenedett egyede. Az elidegenedés abszolúttá válásán keresztül nem vezet út az elidegenedés megszüntetéséhez. Hegel nagysága abban áll, hogy meglátta: a „közösség köldökszínórjáról leszakadt” egyedekből álló polgári társadalom létrehozza az ember nembeli erőinek, nembeli értékeinek olyan gazdagságát, amely nélkül nem jöhet létre a kiteljesedett individualitás. De ha a polgári társadalom valóban csak elidegenedett formában halmozná fel mindazt az értéket, amit egyáltalában létrehozni, felhalmozni és megőrizni képes, akkor Kierkegaard-nak, nem pedig Marxnak volna igaza. És mégis Marxnak van igaza, holott a hegeli koncepció problematikusságának *ezt* a mozzanatot nem vette észre. A 19. században, amelynek tudatában – a polgári társadalom egész problematikusságának átlátása ellenére, annak ellenére, hogy már igen kevésbé jellemzők rá a 17–18. század polgári gondolkodásának naiv illúziói – a polgári társadalom alaptendenciája legyőzhetetlennek tűnik, ezt a mozzanatot nem is vehette észre egy olyan gondolkodó, akinek a számára a polgári társadalom gyakorlati meghaladása volt az alapérték. Ha a polgári társadalom kiteljesedik – s ennek lehetőségében és megvalósulásában Marx éppen úgy, mint minden gondolkodó kortársa, rendíthetetlenül hisz, sőt egyre kevesebben vannak az olyanok is, akik komolyan hinnének a folyamat reverzibilitásában, tehát egyre kevesebb a ténylegesen romantikus gondolkodó²⁴⁴ –, akkor az elidegenedés *valóban* megszüntethetetlen. Aki a polgári társadalom megszüntetését alapértékként tételezi, és egyben meg van győződve arról, hogy a polgári társadalom

²⁴⁴ Fehér Ferenc A „romantikus antikapitalizmus” választútján című tanulmányában tudtommal először mutatott rá arra a tényre, hogy az ún. „romantikus antikapitalizmust” éppen az különbözteti meg a klasszikus romantikától, hogy már egyáltalában nem hisz az általa eszményinek tekintett társadalom megvalósíthatóságában. Nem véletlen, hogy ennek a gondolkodásmódnak a képviselői „fedezik fel” Kierkegaard-t, az első „romantikus antikapitalistát”.

alaptendenciája feltartóztathatatlanul érvényesül, annak ezt az összefüggést – Hegellel egybehangzóan – nem szabad észrevennie. A hegeli dialektika a 19. század szocializmusa számára – a már nem romantikus, „kispolgári” szocializmus számára – nélkülözhetetlen fegyver.

Persze kétélű fegyver. Marx örököseinek egy része, egyszerűen félredobva Marxból mindazt, ami nem a hegeli dialektikus sémára épül, a szocializmust úgy fogja fel, mint ami a polgári társadalom alaptendenciájának kiteljesedése útján szinte automatikusan megvalósul, mihelyt a társadalom anyagi és szellemi gazdagsága eljutott arra a (mennyiségi) fokra, hogy azt a társadalom minden egyes – polgári individuumként tételezett – egyede elsajátíthassa. Az a gondolat, hogy a nembeli értékek egy része a kiteljesedett polgári társadalomban nemhogy nem válhat minden egyes egyed osztályrészévé, hanem éppen teljes mértékben meg kell hogy semmisüljön – ez a gondolat egyszerűen nem létezik a számukra. Marxnak ezek az örökösei Marx nagy filozófiai tettét, az emberi nembeliség, az emberi lényeg „fenomenológiai” fogalmának kidolgozását egyszerűen üres filozófiai spekulációnak tekintik.

Marx örököseinek másik része viszont éppen ehhez az utóbbihoz ragaszkodik. Minthogy azonban ugyanakkor nem látja a hegeli ihletésű történetfilozófia „hiatus irrationalis”-át, egy nagy történelmi ugrásban – az elidegenedés visszavételének nagy történelmi pillanatában, amikor a polgári társadalom minden tudati előfeltevése és ezzel együtt a rá jellemző összes szervezeti formák egy csapásra a múlté lesznek – megvalósíthatónak látja az emberi nembeliség egész gazdagságának visszahódítását. A szektariánus messianizmus – ahogy Lukács a maga első marxista korszakát nevezte – éppúgy Marx hegeli ihletésű történetfilozófiájára épült, mint a revizionizmus pozitívizmusa. Lukács fejlődésében volt ugyan egy olyan történelmi pillanat, a Kantra, Fichtére, Kierkegaard-ra épülő „romantikus antikapitalizmusából” a marxizmus hegelianizmusára való átmenet pillanata, amikor tudatára jutott a problémának. Amikor *A történelmi materializmus funkcióváltozása* első, 1919-es magyar változatában szemére veti Marxnak, hogy átvette Hegel „zavarodottságát”, nem tudott különbséget tenni az objektív szellem és az abszolút szellem *története* között, nem vette észre, hogy az objektív szellem kibontakozó gazdagsága nem jelentheti az abszolút szellem ön-

megvalósulását, noha „érezte, hogy van egy bizonyos színvonalkülönbség e kétfajta megnyilvánulás között, hogy teszem a művészetek társadalmi meghatározottsága sokkal bonyolultabb valami, mint mondjuk a jogé vagy az államé”²⁴⁵, éppen ezt a problémát látja meg. Minthogy azonban ő maga is a polgári társadalom alaptendenciájának teljes kibontakozását tételezi: „a kapitalista társadalomban az abszolút szellem megszűnt reális, hatékony társadalmi tényező lenni, míg a régebbi korokban ez nem így volt” – írja ugyanott –, végül is e rövid intermezzo után elfogadja a hegelianus történetfilozófiát. Ha most feltenné azt a kérdést, hogy vajon az abszolút szellem valóban megszűnt-e reális, hatékony társadalmi tényező lenni, vajon nem ideologikus látszat-e, hogy az abszolút szellem elemei a kapitalista társadalmi rend idején csak „ideológiákként” szerepelnek, akkor eljutna oda, hogy ezek az elemek egyáltalában nem pusztán „ideológiák”, hanem a társadalom valóságos viszonyainak *lényegi* alkotóelemei, hogy pusztán ideológia mivoltuk látszat, amit az teremt, hogy a polgári társadalom a maga alaptendenciáját mint egyedül érvényeset *tételezi*, holott az nemhogy nem egyedül érvényes, hanem pontosan azokon az elemeken nyugszik – szükségképpen –, amelyeket ideológiákként szerepeltet.

Ez az a tudás, amelynek ismeretelméleti-antropológiai megalapozását filozófiai szinten a fenomenológia végezte el, amelynek etikai következtetéseit Scheler a *Formalizmusban* vonta le, amelynek konkrét társadalomtörténeti ekvivalensét Polányi Károly dolgozta ki, fedte fel korszakalkotó, a polgári társadalomra vonatkozó tudásunkat alapvetően új vonásokkal gazdagító könyvében, *A nagy átalakulásban*.²⁴⁶

²⁴⁵ Lukács: *A történelmi materializmus funkcióváltozása*. Internationale, 1919. július, 8–9. sz. 16.

²⁴⁶ Még az sem lehetetlen, hogy Polányi ismerte és tudatosan vagy tudattalanul alkalmazta a husserli módszert. A tízes években abban a magyar szellemi körben, amelyben mozgott, Husserlt jól ismerték, és tisztában voltak filozófiájának óriási jelentőségével. Lukács több ízben hivatkozik Husserlre, s mint Fehér említett tanulmányában kimutatta, tudatosan alkalmazni is igyekszik módszerét, Zalai Béla *Systemtheorie*-ja (ld. *A rendszerek általános elmélete. Összegyűjtött írások*. Gondolat, Bp., 1984) a fenomenológiából indul stb. Minthogy azonban a fenomenológiai redukciók és lényegelemzés látszólag igen bonyolult technikája – végső soron – semmi más nem kell hogy eredményezzen, mint a polgári társadalom előítéleteinek radikális leépítését, Polányi azzal, hogy ebben



Nagyon messzire kalandoztunk a konkrét etikai problémáktól. De ezt nemcsak azért *tehetjük* meg, mert ugyanezt Scheler is megtette könyvében, hanem meg is *kell* tennünk azért, mert enélkül nem tudunk választ adni kérdésünkre: lehetséges-e ma materiális értéketika? A materiális értéketika lehetősége ugyanis azon áll vagy bukik, hogy a polgári társadalom – legalább tendenciájában – olyan-e, amilyennek ideológusai hirdetik. Ha akár csak nagy vonalakban megvalósítja alaptendenciáját, akkor materiális értéketika semmiképpen sem lehetséges. Az alaptendencia többé-kevésbé egyetemes megvalósulása ehhez természetesen bőségesen elegendő feltétel, hiszen soha nem volt és soha nem lesz olyan társadalom, amely a maga konkrét éppígy létében teljes egészében megfelelné bármifajta leírásnak, bármifajta teoretikus társadalomképnek. Ezt a közhelyet csak azért tartom szükségesnek hangsúlyozni, mert a materiális értéketika lehetőségét nem az teremti meg – pontosabban az *nem* teremti meg –, hogy a polgári társadalomnak nevezett szociális alakulat keretei között – így vagy úgy, ilyen vagy olyan alárendelt mozzanatként – *de facto* létezik az erkölcs (amit józan emberi ésszel tagadni képtelenség). Nem, a materiális értéketika lehetősége azon múlik, hogy az erkölcs létezése hozzátartozik-e az alakulat *lényegéhez*, szerepet játszik-e benne mint létfeltétel, vagy csupán a konkrét történelmi létezés nem „tisztá” voltának elméletileg kiküszöbölhető esetlegessége, a közösségi társadalmak maradványa, a történelmi tudat által hurcolt zavaró tényező. Ha a polgári társadalom a maga „tisztá” formájában megvalósítható – és mint tendencia megvalósul – a történelemben, akkor az erkölcs esetlegesség; ez esetben azonban a polgári társadalom valóban a történelem vége, ahogyan Hegel hitte. Természetesen a polgári társadalomnak nevezett szociális alakulat meghaladásának alapját *szükségletek* – az ún. radikális szükségletek – képezik. Olyan szükségletek, amelyeknek általános kielégítése egyáltalában nem lehetséges olyan társadalomban, amelynek meghatározó elemét a tönniesi értelemben vett „társadalmiság” mozzanatai képezik, tehát az egymástól elszigetelt, „önző” egyedek szerződés jellegű kapcsolata. Csakhogy ezek a szükségletek *maguk* is

a vonatkozásban messze előrelépett, „fenomenológiai lényegelemzést” hajtott végre; hogy a fenomenológiai módszer ismeretében vagy anélkül, tökéletesen mindegy.



csak azért létezhetnek egyáltalában, mert a polgári társadalom nem redukálható az ideológusai által „az ember” természetéből következőnek tételezett mozzanatokra. A radikális szükségletek lényegi mozzanata – bármilyen legyen is konkrét megnyilvánulási formájuk – éppen az emberi egyedek igénye egyrészt saját individualitásuk kiteljesítésére, önmaguk „totális szellemi személyként” való megvalósítására, másrészt – de ez az előbbi mozzanat megvalósulásának is feltétele és következménye, tulajdonképpen „ugyanaz”, mint az előbbi – a másikkal, a másik egyeddel való nem funkcionális-absztrakt, hanem személyiségének egészére irányuló kapcsolatra. Létezhetnének-e vajon ezek a radikális szükségletek akkor, ha a polgári társadalomnak sikerülne, sikerülhetne a benne rejlő tendenciát teljes egészében megvalósítania, sikerülne kiirtania az emberből mindent, ami nem redukálható az ember érzékiségének állítólag természetes önző tendenciájára, a ki nem elégíthető mindent magára vetni akarásra és az önző hajlamokat kordában tartó ésszerűségre? A teljesen üressé vált, pusztán érzékiségre és észre redukált egyednek nem lehetnek radikális szükségletei. De a polgári társadalom egyedeiben mégis élnek, léteznek ezek a szükségletek. A „társadalmi” viszonyok által tönkretett, megnyomorított, sok vonatkozásban valóban „üressé” vált emberi egyedek többsége is *emberi* egyed, s mint ilyen szükségképpen közösségi lény. Az emberi nembeliség leglényegibb vonásai, ha eltorzult, sokszor éppen visszájára fordult (a szeretetet gyűlöletté változtató) formában is, de majdnem minden emberben jelen vannak. Nem azért, mert az ember alapjában „jó” – mert nem az. (Persze az sem igaz, hogy alapjában „rossz” lenne.) Hanem azért, mert alapjában *közösségi lény*; attól, hogy ember, eleve vonatkozása van a másokra. Majdnem minden emberben: egyet kell értenünk Schelerrel abban, hogy az ember mivolt nem biológiai adottság. De éppen mert nem biológiai adottság, ezért ha azt állítjuk, hogy az ember formájú lények – egyes kivételektől eltekintve – mindig és lényegükönél fogva közösségi lények, másokra vonatkoztatottak, *meg kell tudnunk mutatni létük közösségi gyökereit minden szociális létformában, abban is, amelyik úgy tudja magáról, hogy „egyének mesterséges egysége”*.²⁴⁷

²⁴⁷ Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*. 789.

„...*nincs társadalom közösség nélkül* (adott esetben azonban közösség nagyon is létezik társadalom nélkül). Minden *lehetséges* társadalmat tehát a közösség *alapoz meg*.²⁴⁸ Ez a törvény, melyet Scheler a „meg-alapozás törvényének” nevez,²⁴⁹ a *Formalizmus* legfontosabb fenomenológiai „belátása”. Kolumbusz tojása – mégis évszázadok kellettek ahhoz, míg a polgári társadalom struktúrája lehetővé tette létrejöttét. A „fenomenológus” Marx persze már majd egy évszázaddal a fenomenológia megszületése előtt eljut arra a belátásra, hogy az emberi lényeg *elidegeníthetetlen* mozzanata az ember társadalmi (= közösségi) lény volt. A konkrét társadomelemzésben azonban ezt a belátást nem – vagy legalábbis nem mindig, és döntő helyeken nem – érvényesíti. A miértet már elemeztük: a polgári társadalom diadalra viszi a maga elveit. Elegendő, ha a *Kommunista kiáltvány* első fejezetét elolvassuk. A korabeli szocialisták álláspontjával szemben, akiknek a szemében a kapitalizmus az ördögtől való, semmi jót nem hozott, semmiféle értéket nem termelt, Marx a kapitalizmus vívmányait nem megsemmisíteni, hanem egy emberibb társadalomban megőrizni akarta, hitt a kapitalizmus „történelmi küldetésében”. Ez a hit azonban az idő tájt még lehetetlenné tette annak belátását, hogy a kapitalizmusnak „történelmi küldetése” teljesítéséhez nem kell maradéktalanul megsemmisítenie a közösségi viszonyokat, nem kell minden viszonyt pusztá pénzviszonnyá redukálnia – sőt mi több, ezt nem is képes megtenni.

Ennek belátása – hogy a polgári társadalom nem szüntetheti meg az ember közösségi voltát, hogy a polgári társadalom önző egyedének is végső soron, lényegét tekintve közösségi lénynak kell maradnia, mert a „*társadalmiság*” mindig a „*közösségen*” alapszik – csak a 20. században vált lehetségessé. Elég keserves történelmi tapasztalatok árán. Mert a polgári társadalom e végső soron közösségi voltának megnyilvánulása, ennek az alapvető közösségi mozzanatnak a polgári társadalom alaptendenciájával való gyakorlati szembekerülése nem feltétlenül egyértelműen pozitív, nem feltétlenül olyasvalami, ami túlvisz a polgári társadalmon. Minthogy a közösségi mozzanat e társadalom lény-

²⁴⁸ Uo. 793.

²⁴⁹ Ld. uo. 795.

géhez tartozik, benne, nem pedig kívül van jelen, nem pusztá *Sollen*, hanem *Sein*, megnyilvánulásai sem feltétlenül mutatnak túl e társadalmon. Pontosabban: maga a *valóban közösségi* elem, bár a polgári társadalom létezésének feltételét képezi, mégis szemben áll e társadalom *alaptendenciájának* kibontakozásával. Alapvető megnyilvánulásformája a scheleri *szolidaritás*, az emberben emberi lényegénél fogva jelenlévő, a másokra irányuló rokonszenvézés aktív érvényesítése. Ennek jelentkezése és aktív megnyilvánulásai azonban bizonyos értelemben „keverednek” vagy legalábbis keveredhetnek az önző polgári egyedek magatartásából következő farkastörvények áttörését, a „bellum omnia contra omnes”-t szabályozó pusztá „ésszerűség” megnyilvánulásaival, a polgári társadalom önszabályozásának belső mozgásával. Keverednek úgy, ahogy pl. Fichténél elméletileg kibogozhatatlanul összekeveredtek (ezért tudták Fichtét fasiszták és szocialisták egyképpen ösükké stilizálni, szemben Kanttal, akinek eredeti kritikai építményét csak rezignált szocialisták értelmezheték saját filozófiai kiindulópontjukként, mert nála értelem és ész szigorúan elválnak egymástól). Ez a keveredés az oka annak, hogy a pusztá ésszerű szabályozást megvalósítani kívánó, a polgári társadalom tisztán „politikai” formáját megvalósítani törekvő tendenciák szövetségesüknek hiszik a közösségi tendenciákat, és miközben a korporatív állam megvalósításán fáradoznak, önmagukat a „közösség” képviselőének tekintik, ugyanakkor megfordítva, eredetileg közösségi jellegű mozgalmak is eszközükké tesznek olyan tendenciákat, amelyek lényegüket tekintve pusztán a polgári társadalom ön-bomlasztó tendenciáinak belső ellentendenciái.²⁵⁰

A lényegüket tekintve különböző mozzanatok összekeverésének alapvető okát ugyancsak a polgári tudat illúzióiban kell keresnünk. Az a tudat, amely azt hiszi, hogy a polgári társadalom alaptendenciája

²⁵⁰ Az itt felmerült kérdések elemzése nagyon messzire vezet. A probléma további kifejtésétől el kell tekintenem, ha meggyőződésem is, hogy ezeknek a kérdéseknek a tisztázása nélkül végső soron az etika kérdései sem tisztázhatók. A fentiek alapján annyi mindenetre világos lesz majd: Scheler múlhatatlan érdeme, hogy legalább teoretikusan képes volt különválasztani ezeket a mozzanatokat, ha konkrét társadalmelemzéseiben ez az elválasztás nem is mindig egyértelmű, vagy – fogalmazzak így – számomra nem elfogadható.

univerzálissá tehető, amely hisz az önző egyedek társadalmának tisztán szerződéses (politikai) alapon való megszervezhetőségében, szükségképpen félreértelmezi a közösségi tendenciákat, a bennük rejlő emberi lehetőségeket politikai lehetőségekként kezeli. De e tudatképlet megfordítása sem lép túl a polgári gondolkodás horizontján: minthogy a szociális egység közösségi jellegét a polgári társadalom struktúrájától *teljesen* idegennek tekinti (nem veszi észre, hogy a polgári társadalom alaptendenciája mögött mint lényegi mozzanat jelen van, jelen kell hogy maradjon valamifajta közösségi szerkezet), a polgári társadalom meghaladását nem e társadalom alaptendenciájának radikális korlátozásaként, hanem teljes megsemmisítéseként fogja fel, amiből elméletileg nem csupán az individualitás polgári voltának, hanem általában az individualitásnak – a polgári társadalom valóban nagy nembeli vívmányának – a megsemmisítése következik, a gyakorlatban pedig – minthogy ennek az elméleti tételezésnek a gyakorlatba való átültetése éppúgy nem sikerülhet, ahogy a polgári társadalom alaptendenciájának teljes áttörése sem mehet végbe – ugyanoda lyukad ki, ahová antipódja: míg az a közösségi tendenciákban rejlő lehetőségeket fogja fel politikai lehetőségként, ez a politikai lehetőségeket fűjja fel közösségi tendenciákká.

A polgári társadalom meghaladása természetesen nem teoretikus belátás, hanem gyakorlati mozgás. Ez utóbbinak azonban feltétele és része az a teoretikus belátás, hogy egyrészt a meghaladás – mint mondtunk – nem lehet az alaptendencia megsemmisítése, „csupán” radikális korlátozása, amit viszont – másrészt – csak a polgári társadalomban is meglévő, soha meg nem semmisült, csupán háttérbe szorított és eltorzult közösségi elemek kibontakozása valósíthat meg. Amikor Polányi bebizonyítja, hogy a *laissez faire* elvére épülő társadalom az európai történelem legmegvalósíthatatlanabb utópiája, mert megvalósulása az ember fizikai létfeltételeit semmisítené meg, amikor kimutatja, hogy a *laissez faire* társadalom kibontakozási törekvéseivel szemben azonnal megjelent és hatékonyan működésbe lépett az ellentendencia – és ez nem a *laissez faire* „legésszerűbb” szabályozásának, hanem szükséges korlátozásának tendenciája –, akkor konkrét történelmi bizonyítékokkal szolgál a scheleri „megalapozás törvényének” létezéséhez. Ha pedig ez a törvény valóban létezik, és érvényes lényegi törvény, akkor a polgári társadalomban való-

ban jelen vannak és sohasem – illetve csak az ember fizikai létfeltételeinek megsemmisítésével – semmisíthetők meg azok a közösségi elemek, amelyek a polgári társadalom alaptendenciájának radikális korlátozását *lehetővé teszik*. Nem teszik persze szükségszerűvé, mert mindig megvan – legalábbis eddig mindig megvolt – a lehetőség az alaptendencia olyan radikális korlátozására, amely az ember fizikai létfeltételeit még biztosítja, a közösségi elemet azonban továbbra is a felszín alá szorítja és eltorzítja.²⁵¹ A radikális szükségletek azonban nem semmisíthetők meg, mert nem semmisíthető meg a közösségi struktúra.

Mivel igazolja Scheler a „megalapozás törvényének” lényegi érvényességét? Azt mutatja ki, hogy a „társadalmiság” alapkarakterisztikuma, a *Selbstverantwortlichkeit* (az önmagunkért, az önmagunkkal szembeni felelősség) – amely először a polgári társadalomban jön létre – nem állhat meg önmagában. Érvényesülésének feltétele a *Mitverantwortlichkeit*, a közös felelősségvállalás. És ennek alapja nem lehet csupán „szerződés”. Mindenfajta szerződés eleve lehetetlen lenne ugyanis valami nélkül, amire épül, ami az alapját képezi; a szerződés csak akkor szerződés, ha betartják. Természetesen ahogyan a letétet el lehet sikkasztani – csakhogy ezáltal megszűnik letét lenni, elsikkasztása ellentmond a letét fogalmának –, úgy a szerződést is lehet be nem tartani. És ahogy a letétet *de facto* gyakran elsikkasztják, úgy a szerződést is nagyon sokszor megszegik. Csakhogy ez éppúgy ellentmond a szerződés fogalmának, ahogy a letét elsikkasztása a letétének. De ha a szerződést a polgári társadalomban *nagy általánosságban* nem tartanák be, akkor a polgári társadalom nem épülhetne a nagykorú és öntudatos egyedi személyek szerződéseire. Márpedig arra épül, a „bellum omnium contra omnes” nem „társadalmi állapot”, nem tartható fenn – amit természetesen minden polgári gondolkodó is nagyon jól tud. Min alapszik a szerződés betartása? Három mozzanaton. Ezek

²⁵¹ *Filozófia: megszüntetve és megőrizve* című írásomban (ld. e kötetben: 75–114.) azzal a feltételezéssel éltem, hogy az emberiség a jelen történelmi pillanatban olyan problémákkal kell hogy szembenézzon, amelyeknek megoldása valóban a polgári társadalom alaptendenciájának radikális korlátozását teszi szükségessé. Ezt a feltételezést bizonyítani természetesen nem lehet. Itt azonban még a feltételezés igazolását szolgáló gondolatmenetek is messze túllépnek a tanulmány által felvetett kérdés vizsgálatának határait.



közül kettő a társadalmiság „saját” mozzanata: az első a „közakarat” fikciója (*a volonté de tous*-nak a *volonté générale*-lal való helyettesítése), az a mozzanat, hogy az érvényesülő akarat mint közakarat tudja magát, a második az *erőszak*, a többségi elvben benne rejlő erőszak, az a tény, hogy a többség ráerőszakolja a maga akaratát a kisebbségre (a közakarat fikciójának eredményeképpen a többség akarata persze sok esetben egy kisebbség érdekeinek felel meg). A harmadik mozzanat azonban – és csak ez teszi lehetővé az előbbieket együttes érvényesülését is – nem a polgári társadalom saját elve: a *volonté générale* csak azért érvényesülhet, mert a polgári társadalom egyedeinek *többsége* a saját akaratával ellentétes „közakaratot” is tiszteletben tartja, mint rá nézve is érvényes „szerződésben” lefektetett elvet fogja fel. Tudomásul veszi, hogy igazodnia kell hozzá, elfogadja, hogy jogosult a nem igazodókkal szemben erőszakot alkalmazni. Miért? Ha azt mondjuk, hogy a szerződés betartása mint – elvileg – megkérdőjelezhetetlen magatartás is a szerződésen alapszik, akkor vagy körben forgunk (azért tartjuk be a szerződést, mert szerződést kötöttünk), vagy végtelen regresszushoz jutunk. A szerződés ténye, maga az a tény, hogy a szerződés mindaddig érvényes, amíg le nem jár, vagy ki nem mondjuk róla, hogy felbontottuk, a szerződés lehetősége nem a szerződésen alapszik, hanem a *kölcsönös bizalmon*. Akkor is azon alapszik, ha a kölcsönös bizalom egyetlen konkrét szerződés megkötésekor sincs jelen. Lehetséges, hogy soha nem bízom a másokban, amikor szerződést kötök vele. De soha nem indulhatok ki abból, hogy a szerződést az emberek *általában* nem tartják be, hogy az a kivétel, ha betartják, mert ebben az esetben nincs értelme egyetlen szerződés megkötésének sem. Az emberek közötti viszonyok természetesen többnyire nem is szerződéses viszonyok. De még ha az összes viszonyokat szerződéses viszonyként képzeljük is el, akkor is ott van e viszonyok mögött legalább a bizalom. A bizalom megléte az emberi egyed közösségi gyökereinek bizonyítéka és jelenléte a „társadalomban”. „Annak a kötelességnek, hogy a kölcsönös ígéreteket végül szerződésileg megtartsák – ez az egységes akarat kialakulásának alapformája a társadalom talaján –, nem *ismét* egy olyan szerződésben van az alapja, hogy a szerződéseket be kell tartani, hanem a közösség tagjainak egymással *szolidáris* elkötelezettségében a lenni kellő tartalmak





megvalósítására.”²⁵² Amikor Scheler azokat a végső mozzanatokat keresi, amelyekben a mindig jelenlévő közösség megnyilvánul, tulajdonképpen ugyanazokra a mozzanatokra mutat rá, mint Marx, amikor azt mondja, hogy a burzsoá valamennyi emberi viszonyt a kizsákmányolási viszony alá rendelni legfeljebb az illúzióban képes. Emlékszünk rá, Marx is a beszédet és szeretetet emelte ki olyan emberi viszonyokként, amelyek nem rendelhetők alá a pusztá hasznossági, kizsákmányolási viszonyoknak. *Ugyanezeket* emeli ki Scheler is. Az emberi szolidaritás végső alapjának – joggal – a szeretetet tekinti (a pusztá ésszerűsége alapuló viszony a Másikhoz nem szolidaritás, hanem érdekviszony). És a másik alapvető mozzanat nála is a nyelv: „Ahogy tehát a szerződés elvének gyökere a szolidaritás elvében található, úgy az *együttes felismerés* társadalmi formáját szolgáló összes konvenció és mesterséges terminológia a *természetes nyelvben gyökerezik*, amelyen elsőként »fejezhetők ki«, s amelynek jelentéskategóriáitól függő viszonyban maradnak.”²⁵³

A „megalapozás törvényével” kapcsolatban ki kell emelnünk még egy mozzanatot: Scheler sem hiszi azt, hogy a szerződéses típusú „társadalmi” kapcsolatoknak a maguk konkrétságában kellene a szerződéses viszonyban álló személyek közötti „közösségi” jellegű kapcsolaton alapulnia. Aki ezt hiszi, az az organikus társadalom, az organikus állam reakciós-romantikus koncepciójának foglya. A munkaadó és munkavállaló viszonya szerződéses viszony, de a munkaadó és a munkavállaló semmiféle közösséget nem alkot, nem is kell (semmifajta ideális követelmény értelmében), hogy közösséget alkossanak. Egy állam polgárai szerződéses típusú kapcsolatban állnak egymással, de az állam nem közösség, nem lehet közösség, éppen ezért nem is szabad közösséggé stilizálni. Ezzel szemben pl. A család – bármilyen torz formákat öltson is a minden emberi kapcsolatot szerződéses viszonyra tenni törekvő polgári társadalomban – lényegénél fogva közösségi jellegű kapcsolat, ennél fogva a fenti kapcsolatokról eltérően egy ideális *Seinsollen* értelmében nem szabad pusztá szerződéses, társadalmi kapcsolattá tenni.”²⁵⁴

²⁵² Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális étika*. 793.

²⁵³ Uo. 794.

²⁵⁴ Hogy milyen formákban létezik a közösség a polgári társadalomban, annak vizsgálata messze túllépné tanulmányunk kereteit.



A „közösségi viszony” tehát lényegi konstituense a „társadalomnak”, a polgári társadalomnak, de nem esik egybe a „társadalmi viszony”-al. Ennek kiemelése a leglényegesebb mozzanat, amely Scheler romantikaellenességét hitelesíti. „Ha ennek megfelelően azt állítjuk, hogy minden társadalmi egység (még hozzá a vallás, a művészet, a megismerés és a gazdaság valamennyi életterületén) a közösség egységén alapul, akkor ez nem annyit jelent, hogy valóságos egyedi lények társadalmilag egyesült csoportjainak (másképp) közösséget is kellene alkotniuk. A megalapozás iménti törvénye csak a társadalmi kapcsolat két *lényegstruktúrájára* érvényes. Ha azonban tényleges viszonyokra alkalmazzuk, akkor... azt jelenti, hogy az egymással társadalmi kapcsolatra lépő egyes lényeknek valamikor más közösségi szerkezetű kapcsolatokban kellett lenniük ahhoz, hogy a megértetésnek és akaratkialakításnak a társadalmi egységet jellemző formáiba beléphessenek.”²⁵⁵

Felesleges lenne itt a Scheler által – létezőként és ideálisként – vázolt szociális struktúrát részleteiben nyomon követni. De nem mehetünk el szó nélkül a mellett a furcsa probléma mellett, hogy Schelernél érték és történelem nagyon sokszor elválnak egymástól. Fentebb azt mondtam, hogy elemzésemben Hegel hosszú ideig *nem véletlenül* nem került szóba. Valóban nem véletlenül, mert mindaddig, amíg csak Schelert elemeztem, a hegeli problematikának vajmi kevés szerepe lehetett. A *Formalizmus*ban Hegel csak itt-ott kerül elő, s Schelernak egyetlen jó szava sincs róla. A történelmi „imádatának” és „igazolásának” reprezentánsa, egy olyan etikáé, amely az erkölcsi értékeket alárendeli a fennálló szociális alakulat értékeinek – azaz megszünteti az etikát. Ez a Hegel-kép nem igazságtalan ugyan, ámde teljesen egyoldalú. Scheler nem veszi észre Hegel nagyságát, mert jöllehet ha a társadalmi valóság és az ideális *Sollen* egybevetéséről van szó, végső soron nála is az elidegenedés problémája játssza a központi szerepet, de a kérdést – éppen mert látja a közösségi mozzanatok jelenlétét a polgári társadalomban – a hegeli konstrukció nélkül is képes megoldani; a hegeli gondolatvilág végkövetkeztetéseit pedig – joggal – elveti. Ugyanakkor azonban a hegeli örökség valamennyi mozzanatának hiánya Schelernél

²⁵⁵ Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*. 795.

– s a fenomenológiában általában is! –, az a tény, hogy a fenomenológia Hegelt megkerülve fog hozzá a polgári gondolkodás szerkezetének lebontásához – Kanthoz mint a polgári gondolkodás legkövetkezetesebben végigvitt csúcsteljesítményéhez kapcsolódva –, bizonyos egyoldalúságokhoz vezet: történelem és érték, általában történelem és objektiváció viszonyának megfogalmazása, kifejtése meglehetősen elmosódott. Meggyőződésem, hogy ha Husserl és Scheler nem egyszerűen eldobják, hanem kritikailag átgondolják a hegeli koncepciót, a fenomenológia történelmibb változatát hozhatták volna létre. Hogy ez nem történt meg, annak bizonyára a korabeli szocializmushoz való – kétségtelenül sok vonatkozásban indokolt, pontosabban filozófiailag indokolható – elutasító viszonyuk az oka. Schelernek a történelemhez való viszonyában kétségkívül jelen van egyfajta bizalmatlanság, s ennek folytán hajlamosak vagyunk platonizálással vádolni, egy ideavilág platonikus tételezését olvasni bele koncepciójába. Amit a történelemmel szembeni bizalmatlanságnak nevezek, elsősorban abban nyilvánul meg, hogy Scheler az alapvető értékeket, pontosabban az alapvető értékmodalitásokat történelemfelettieknek tekinti, magát az empirikus történelmet, azt, amit az emberiség létrehozott a történelemben – az alapvető értékmodalitásoknak megfelelő konkrét értékeket, az értékeket megtestesítő viszonyokat és objektivációkat – a történelemfeletti alapvető értékmodalitások megvalósításaként fogja fel. És Scheler mégsem platonikus. Az eleve, a történelemtől függetlenül adott értékmodalitás-sorok nem *léteznek* – semmiféle formában nem *léteznek* – a reális emberi történelmen kívül, attól függetlenül. A fenomenológiai szemlélet nem a létező, de empirikusan még megvalósulatlan értékvilágot ragadja meg, hanem *az ember lényegéből következő* alapvető értéklehetőségeket. Ennélfogva ha elfogadjuk az emberi lényeg fogalmának értelmes voltát – márpedig ezt Marx alapján is el kell fogadnunk –,²⁵⁶ akkor lényegét tekintve elfogadhatjuk a scheleri érték koncepciót is. Önmagában természetesen e koncepció elfogadhatóságán vagy elfogadhatatlanságán nem múlik semmi. Minthogy azonban ez a kon-

²⁵⁶ Az emberi lényeg fogalmának marxi koncepcióját ld. Márkus György: *Marxizmus és antropológia*. Akadémiai, Bp., 1966.

cepció elválaszthatatlan Scheler egész történelemfelfogásától, ennek értékelése nélkül pedig nem adhatunk választ arra a kérdésre, hogy lehetséges-e a materiális értéketika, a scheleri értékfelfogás történelmisége vagy történelemellenessége (pontosabban a scheleri értékkonceptió történelmi interpretációjának lehetősége) mégsem másodlagos kérdés.

A fenomenológia – igazi pozitivizmus. Azt kívánja megmutatni a lényege szerint, *ami adva van*; át akar törni egy korszak – a polgári világkorszak – kategoriális rendszerének, „előítélet-rendszerének” korlátain. A zárójel – a fenomenológiai redukció – azért szükséges, mert a lényegi létezésnek közömbösnek kell lennie a konkrét létmodalitásokat illetően. Ami az empirikus világban csak lehetősége szerint van, az lehet lényegibb létező, mint az empirikus világ empirikus létezői. Nem igaz az, hogy ami létezik, az szükségszerű. Éppen megfordítva: ami szükségszerű (mert magának a dolognak a lényegi struktúrájából következik), az létezik, az az adott. Husserl is, Scheler is meg van győződve arról, hogy csak ezen az alapon kerülhetjük el a fennálló igazolását anélkül, hogy egy erőtlen-vértelen Legyent, egy pusztát, de semmire sem alapozott Követelményt szegeznénk szembe a világgal. Nem következik-e azonban a fenomenológia beállítottságából mégis a fennálló igazolása? Nem jelenti-e a materiális értéketika tételezése éppenséggel annak a világnak az igazolását, melyről kritikusainak többsége azt mutatta ki, hogy nem lehet materiális értéketikája, mert nem közösségi, tehát erkölcs nélküli társadalom? Lehetséges-e másképpen materiális értéketikát megalkotni, mint egy, a fennállót meghaladó jövő tételezése alapján? Viszont tételezhet-e Scheler egy, a fennállót meghaladó, lényegét tekintve meghaladó jövőt akkor, ha a lényegét tekintve hiányzik nála a történelem?

Nos, ha Schelernél valóban nincsen történelem, ha az empirikus történelem szerinte csupán a mindig létezett értékek egyre változó arányú keverékét állítja elő – és bizonyos megfogalmazásai valóban erre utalnak –, akkor a materiális értéketika tételezése valóban a fennálló igazolását jelenti. Csakhogy Schelernél van történelem, pontosabban a scheleri koncepció értelmezhető történelmi alapon. Nincs történetük – Heller Ágnes kifejezésével – az „értékorientációs kategóriáknak”, a scheleri értékmodalitásoknak. Schelernél az ember ember voltából következik, hogy a kellemes érték, a kellemetlen nem érték,

a nemes érték, a nemtelen nem érték, a szép érték, a csúnya nem érték, a jogos érték, a jogtalan nem érték, a szent érték, a profán nem érték – függetlenül a történelemtől, attól, hogy egy adott korszak adott szociális egységének ethosza mit tekint kellemesnek, nemesnek, szépnek, jogosnak, szentnek, s mit kellemetlennek, nemtelennek, csúnyának, jogtalanak, profánnak, van tehát jó és rossz, függetlenül attól, hogy egy adott korszak adott ethosza hogyan foglal állást meghatározott konkrét értékek és értékdogmák vonatkozásában, függetlenül attól, hogy felfedezte-e már egy korszak a maga számára valaminek az érték vagy nem érték voltát. Az ember lényegéből következik továbbá a fenti értékmodalitás-sorok hierarchiája is, függetlenül attól, hogy egy adott korszak adott ethosza elfogadja-e ezt a hierarchiát. Van történelem: van a történelemnek olyan korszaka, amelyik pl. A kellemest és kellemetlent fölébe helyezi a szépnek és csúnyának, a szentnek és profánnak. A kulturális értékek és a szentség értékei azonban akkor is magasabb rendűek a pusztá kellemességnél, ha az uralkodó ethosz ezt az értékhierarchiát nem fogadja el. Van történelem, de nincs a történelemnek célja – mint Hegelnél. Lehetséges, hogy az emberiségnek a maga empirikus történelmében nem sikerül valóra váltania az ember lényegében benne rejlő legmagasabb rendű lehetőségeket. Ezek azonban ez esetben is a legmagasabb rendű lehetőségek maradnak, mert nem lehetséges, nincs és nem is lesz olyan társadalom, olyan szociális alakulat, amely megsemmisíthetné az ember emberi lényegét: közösségi voltát. Ez – ennyi és nem több – belátás kérdése. Akit nem vakítanak el a polgári világ előítéletei, ezt belátja. Minden más, minden, ami ennél több – hit és akarat kérdése.

Lehet Schelernél történelem. Igaz, a szociális egységtípusok 1) a „csorda (tömeg)”, azaz lényegében a még állati vagy félállati lét, 2) az „életközösség”, azaz az organikus társadalom, 3) a „társadalom”, azaz a polgári társadalom és 4) „az önálló, szellemi, individuális egyes személyek egysége egyetemes önálló, szellemi, individuális össz-személyben”, azaz (lehet, Scheler tiltakozott volna ellene, hogy ezt állítom) a szocializmus – szerinte nem történelmi sor, hanem „fenomenológiai lényegstruktúrák” sora. Minthogy azonban – mint láttuk – a 2) létezhet a 3) nélkül, a 3) azonban nem a 2) nélkül, továbbá világos, hogy a 4) léte-

zésének (most végig az empirikus létezésről beszélek) elengedhetetlen lényegfeltétele mind a 2)-nek, mind pedig a 3)-nak a létezése, itt mégis az empirikus történelem áll előttünk. Scheler bizonyára csak azért tiltakozik a „történelmi sor” tételezése ellen, mert ebben az egymásutánban nem lát – Hegel módján – semmifajta történelmi szükségszerűséget. Társadalom nem lehetséges életközösség nélkül. Az életközösség létezése a társadalmiság lényegfeltétele. Igazi, individuumokból álló közösség pedig nem létezhet anélkül, hogy ne létezett volna társadalom – de nem lehetetlen, hogy egy szociális egység megreked az egyik vagy a másik fokon, nem lehetetlen, hogy létezzen olyan organikus közösség, amelyre soha nem épül „társadalom” stb. A szociális egységtípusok 4) alakzata nem történelmi szükségszerűség. De a legértékesebb, az ember lényegének legmegfelelőbb típus; ennélfogva Scheler számára megvalósítása ideális követelmény. Ebben és csakis ebben válhat ugyanis általánossá a scheleri etika egyik legfőbb értéke: a totális szellemi személy, az a kiteljesedett individualitás, amely képes a legmagasabb rendű értékmodalitások kibontására, megvalósítására. Maga az individualitás – a közösség köldökszínórjáról leszakadt egyed – a „társadalom” terméke. A nemcsak a kellemesség és a hasznosság értékeit, hanem a kultúra és a szentség értékeit is megvalósítani képes, kiteljesedett individualitás azonban csak a legmagasabb rendű szociális egységtípus, a polgári társadalmat transzcendáló szociális egységtípus tagjaként válhat általánossá. Abban a világban, amely már nem az „égi egyenlőségre”, azaz az értelem általános egyenlőségére és a „földi egyenlőtlenségre”, a kellemes és hasznos javak egyenlőtlenségére épül, hanem a „földi egyenlőség” alapján mindenkinek megadja a lehetőséget kulturális és erkölcsi értékeinek saját személyértékén alapuló kibontására. Lehet tehát Schelernél történelem; mi több, egy, az ember lényegéből következő ideális követelménynek megfelelően a történelemnek tovább *kell* lépnie a közösségi társadalom megvalósításának irányába. Ez a „kell” azonban nem szükségszerűség, több annál: lehetőség.

Ami semmiféle jövőbeni szociális egységtípusban sem valósulhat meg, az egyrészt a véges egyedi személy teljes feloldódása az összszemélyben (a közösségben): „...az abszolút intim személy ... mintegy abszolút magányosságban áll a véges személyek egész birodalmán be-



lül – olyan kategória ez, amely ...*megszüntethetetlen* negatív lényegi viszonyt fejez ki véges személyek között.”²⁵⁷ Az individualitás megszűnnék individualitás lenni, ha ez nem így lenne. Ebben Schelernek minden kétséget kizáróan igaza van. Másrészt adva van „...a jelenség, amelyet minden véges személyes lét *lényegi tragikumának* és (lényegi) erkölcsi *tökéletlenségének* szeretnék nevezni. Az előbbi gyökere az utóbbiban rejlik. Nem véletlen, hanem lényegileg kizárt dolog, hogy egyetlen véges személy (akár egyes, akár általános személyről van szó) egyformán tökéletes példája legyen a szentnek, a lángésznek és a hősnek.”²⁵⁸ Magyarul: nem létezhet olyan individuum, de olyan közösség sem, amely az összes *magasabb rendű értéket* egyforma tökéletességgel realizálhatná. Lehetséges tehát történelem azért is, mert nem lehetséges tökéletes világ, az ember lényegével „adott” értékek megvalósítása végtelen folyamat.

Egyed és nem teljes egysége tehát nem jöhet létre, az elidegenedés soha teljesen fel nem számolható. Sőt, az elidegenedés teljes felszámolása még ideális követelmény, még regulatív eszme sem lehet: a nem és az egyed teljes azonosulása az individualitás, az egyes totális szellemi személy megszüntetésének, s ezzel a szellemi össz-személy (a valóságos közösségi társadalom) megszüntetésének követelménye lenne, hiszen ez utóbbi feltételezi az individualitást. Nem lehet regulatív eszme az elidegenedés teljes felszámolása másrészt azért sem, mert a Scheler által ideálisként tételezett szociális egységforma az értékmodalitások benne megvalósuló rögzült hierarchiája ellenére – éppen ezen a hierarchián belül – feltételezi az egyszerre és együtt meg nem valósítható értékek együttlétezését. A regulatív eszme csak olyan közösségi forma lehet, amely – lévén, hogy megőrzi az egyedi individualitást – megszüntethetetlenül tartalmazza a „társadalmiság” mozzanatát is.

A Scheler által ideális követelményként tételezett szociális egységtípus tehát nem az elidegenedés teljes, hanem csupán a „tiszta” – tudatában „tiszta” – „társadalmiság” teremtette elidegenülési fok megszüntetését jelenti. Ennélfogva azonban nem vezethet a vallásos szükséglet

²⁵⁷ Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*. 839.

²⁵⁸ Uo. 880.





megsemmisüléséhez. Egyrészt: az intim személy magányossága mint feloldhatatlan lényegi viszony szüli ezt a szükségletet: „Istenben és egyedül benne tudhatja magát éppúgy valamire irányulónak, mint önmagába vonultnak az intimszemély.”²⁵⁹ Másrészt Isten jelen van, mint megvalósíthatatlan eszme: mint az értéktökéletességet megvalósító végtelen személy. Minthogy az ember nem lehet Istenné – még az emberiség maga sem –, az Isten eszméje, a végtelen tökéletesség eszméje mindig élni fog az emberben. Ezt az Istent az ember teremtette, de megszüntetni nem tudja, mert nem Isten: soha meg nem valósíthatja azt a tökéletességet, amelyet elgondolni képes.

De lehetséges-e mindezek után *materiális* értéketika? Lehetséges-e materiális értéketika anélkül, hogy az értékeket transzcendenssé tennénk? *Természetesen nem lehetséges az arisztotelészi értelemben.* Mert – ahogy azt Heller Ágnes *Arisztotelész korai etikái* című tanulmányában²⁶⁰ megfogalmazta – az immanens materiális értéketika lehetőségének három feltétele van: a) közösségi társadalom, b) az egyén viszonylag nagy mozgásteret a közösségi társadalomban, c) olyan társadalom, amelynek nincs önmagán túlmutató jövője. Községi társadalom ugyan ma még nem létezik, minthogy azonban a közösségi elem szükségképpen jelen van *minden* társadalomban – a legelidegenedetebb társadalomban is, mérték létezik, és *objektíven* létezik akkor is, ha a társadalom uralkodó ideológiájából ez nem következik, sőt, ha ez az uralkodó ideológia a mérték létezését lehetetlennek tekinti. És nemcsak a tettek lehetnek „a törvénytől meghatározottak”, hanem az egyedek is lehetnek tisztességek és tisztességtelenek – sőt, ami ennél sokkal több, jók és rosszak is. Ezt mindenki *érzi*. S ha lebontjuk a polgári tudat előítéleteit, tudhatjuk is. Ami a problémát jelenti, az a társadalom önmagán túlmutató dinamizmusa. Az, hogy mindig lehetségesek – és lesznek is – új értékek. Ez a régieket viszonylagossá teheti, esetleg meg is semmisítheti. Nem semmisítheti meg azonban az ember lényegi közösségi voltából fakadó *alapértékeket*. Nem igaz az, hogy nem tudható, melyek az alapvető értékek. A „minden véges személyes lét lényegi tragikumá” csupán azt

²⁵⁹ Uo. 840.

²⁶⁰ In: Heller: *Portrévázlatok az etika történetéből*.



zárja ki, hogy létezzék az összes konkrét értékeken alapuló erények harmonikus egységét megtestesítő *kalokagathosz*, hogy összes értékeink összeegyeztethetők legyenek. Ezt kizárja. Ennélfogva nem lehetséges a boldogság sem mint az élet célja. Korunk immanens materiális értéketikája tehát nem Arisztotelész etikája. De létezik: és ez egyezik az erkölcsre vonatkozó valamennyi lényegi *tapasztalatunkkal*.

LEHET-E A FILOZÓFUS AZ EMBERISÉG FUNKCIONÁRIUSA?

Ha Marx ma élne, tudná és figyelembe venné mindazt, amit mi tudunk, de amit ő egy évszázaddal ezelőtt vagy még régebben nem tudhatott. S természetesen nagyobb mértékben függetlenítené magát Hegeltől meg más német filozófusoktól, akik többé-kevésbé kortársai voltak.

Gunnar Myrdal

„A filozófia feladata [...] *tudatos* kérdésekké (és válaszokká) tenni a *jelen* alternatíváit azáltal, hogy megkeresi a *ma* alapvető konfliktusainak helyét az emberiség összfejlődésében, feltárja a jelen cselekvés- és fejlődésalternatíváinak viszonyát az emberiség által történetileg megalkotott értékekhez, s ezáltal tisztázza jelentőségüket, »értelmüket« az egész emberi fejlődés szempontjából. Ebben az értelemben a filozófia [...] nem más, mint egy állandóan megújuló, mindig a jelenből kinövő »összefoglalása« azoknak »a legáltalánosabb eredményeknek, amelyek az emberek történeti fejlődésének szemléletéből vonhatók el« (Marx), a társadalmi lét reális ontológiája, ami az »emberi lényeg« kibontakozásának szempontjából tekintett történelem maga.”²⁶¹

²⁶¹ Márkus György: *Viták és irányzatok a marxista filozófiában*. Kortárs, 1968/7. 1118.



Márkus definíciójának két fogalmi alappillére az „emberiség összfejlődése” és „az emberiség által történelmileg megalkotott értékek”. E két fogalom értelmezhetőségének, értelmessé tételének lehetőségén vagy lehetetlenségén áll vagy bukik magának a definíciónak az alkalmazhatósága. Mindkettőjüknek közös alkotóeleme az „emberiség” fogalma. Ha az „emberiség” „összfejlődéséről” vagy az általa „történelmileg megalkotott értékekről” van szó, arra kényszerülünk, hogy pontosabbá tegyük e fogalom jelentését, hogy differenciáljunk tartalmának alábbi lehetséges két variánsa között:

a) emberiségen az összes létező és valaha létezett emberi integráció pusztá összességét értjük, vagy

b) csak az emberi integrációk már kialakult *integrációját*.

Értelmes-e a két fogalom megkülönböztetése? Felfoghatnánk a dolgot úgy, hogy az „emberiség” mindeztideig egymástól független vagy csak esetlegesen érintkező integrációk összességeként létezett, ma pedig – legalábbis a tendenciát tekintve – egy integrációként.

Csak hogy, bár ez okozza a problémát, ez teszi a gondolatmenetet egyáltalában relevánssá, kérdésünk mégsem az, hogy vajon egységes integráció volt-e vagy egységes integráció-e a jelenben az emberiség, hanem hogy konkrétan mire *gondolunk* akkor, amikor az „emberiség összfejlődéséről”, illetve „az emberiség által történelmileg megalkotott értékekről” beszélünk. Kézenfekvőnek tűnne azt állítani, hogy – mivel az emberiség csak most vált, ha már azzá vált, a fenti értelemben vett integrációvá – a filozófia feladatáról, funkciójáról szólván „meghatározásakor” csak az a) fogalom értelmében beszélhetünk emberiségről. Ilyen módon fenntarthatjuk a filozófiai feladat kontinuitásának gondolatát – a filozófiának mindig az emberiség összfejlődéséhez kellett viszonyítania a mindenkori „jelen” alternatíváit, mindig abban kellett megkeresnie a mindenkori „má-k” alapvető konfliktusainak helyét, s mindig a mindenkori jelen cselekvés- és fejlődésalternatíváinak viszonyát kellett feltárnia az emberiség által addig történetileg megalkotott értékekhez –, azzal a tudattal, hogy a mi történelmi jelenünk, a mi történelmi „má-nk” bizonyára jelentősen módosítani fogja a konkrét problémákat és kérdésfeltevéseket, lévén, hogy az egységes integrációvá válás történelmi fordulópontján élünk. De vajon igaz-e az, hogy a mindenkori fi-



lozófiák a maguk korában létező, konkrét emberiséget tekintették vagy tekinthették kiindulópontjuknak?

Ha az emberiség fogalmát az a) értelemben vesszük, akkor az „összfejlődés” fogalma egyáltalában nem is alkalmazható rá mindaddig a pillanatig, amíg egy integrációvá nem vált. Egyáltalában mit jelentene a fogalom akkor, ha pl. A 15. század emberiségére kívánnánk alkalmazni, emberiségen értve az éppen bomlóban lévő nyugat-európai feudális társadalmak, a sajátos kelet-európai feudalizmusok, az ezektől teljesen elzártan élő Kína, és mondjuk a felsorolt társadalmak által nem is ismert legkülönbözőbb amerikai indián és afrikai néger társadalmak „összességét”? Nem hinném, hogy külön bizonyítanunk kellene: ez esetben még a múlt századra vonatkozóan is meglehetősen kétes vállalkozás lenne az emberiség összfejlődéséről beszélni. Mindaddig, amíg az emberiség maga integrációvá nem vált vagy azzá nem válik, összfejlődésről nem, legfeljebb az egyes integrációk fejlődéséről beszélhetünk (zárójelbe téve most azt a kérdést, hogy mindig és minden integráció vonatkozásában értelmes-e a „fejlődés” fogalmának használata). Az „összfejlődés” fogalmát nem tudom másképpen értelmezni, mint valamilyen egységre vonatkoztatva, amelyen belül minden „alegység” fejlődésének valamilyen vonatkozása, hatása van a többiére.

De nem más a helyzet az „emberiség által történelmileg megalkotott értékekkel” sem. Egyetlen pillanatig sem szeretném vitatni, hogy a legkülönbözőbb társadalmak – egymással nem is érintkezők – értékrendjében felfedezhetünk közös mozzanatokat. Ez bizonyára következik is abból, hogy az emberi együttélésnek vannak bizonyos elemi feltételei, melyeknek megléte nélkül társadalmiság egyáltalában nem lehetséges. A különböző társadalmak közös alapértékei semmiképpen sem képezhetik azonban azt a „mértéket”, amelyhez a cselekvési és fejlődésalternatívákat viszonyítanunk kellene vagy akár csak lehetne is. Minthogy létük minden társadalmiság létezésének feltétele, minden társadalomban egyaránt érvényeseknek kell lenniük, legfeljebb azt mérhetjük tehát le rajtuk, hogy egyáltalában funkcionál-e egy társadalom. A funkcionálás vagy nem funkcionálás azonban olyan határeset, melyre vonatkozóan a filozófiának minden bizonnyal igen kevés mondanivalója lehet.



Mihelyt viszont túllépünk ezen alapértékek körén, a különböző társadalmak értékrendjei tarka változatosságot mutatnak. Nemcsak sokfélék, hanem sok vonatkozásban ellentétesek is. Ha komolyan vesszük „az emberiség által történelmileg megalkotott értékekhez” való viszonyítás feladatát, akkor vagy valamennyi történelmileg megalkotott, egy időben – a különböző társadalmakban –, egyszerre érvényes értéket kellett volna a filozófiának felhasználnia a különböző társadalmak „jelenjeiben” (az elvont időben azonos, de egymásra mégsem vonatkoztatható „jelenekben”) fennálló cselekvés- és fejlődésalternatívák megítéléséhez, ami mindaddig, míg ezek a „jelenek” nem függenek össze egymással – könnyen belátható –, teljesen értelmetlen feladat; vagy pedig ki kellett volna választania egy meghatározott társadalom értékeit mint az emberiség által történelmileg megalkotott értékeket, s azokhoz kellett volna viszonyítania a többi társadalom alternatíváit is. A feladatnak ez az értelmezése – mint a későbbiekben látni fogjuk – egyáltalában nem abszurd, ha problematikus is, de nem azonos azzal a feladattal, melyet definíciónk megkövetel: nem „az” emberiség által megalkotott értékekből indul ki – bárhogyan is értelmezzük az emberiség fogalmát.

Ellenünk vethetik, hogy a heterogén, sőt ellentétes értékek együtt létezése, bizonyos értelemben vett „együttes érvényessége” egy társadalmon belül is lehetséges, sőt mi több, az ún. „polgári társadalomra” jellemző is. Csakhogy ebben az esetben az értékcollízió meghatározott társadalmi konfliktusok kifejeződése és/vagy kiindulópontja, aminek semmiképpen sem mond ellent az a tény, hogy egy egyén választott értékei is összeütközésbe kerülhetnek egymással, hiszen ez végezetül is az egyén sokféle – egymással ellentétes – „kötöttségének” a következménye. Még azt sem állíthatjuk, hogy az egy társadalmon belüli értékcollíziók esetében egy konzekvens filozófiának az lenne – vagy minden esetben az – a feladata, hogy egymással összeegyeztethető értékeket válasszon ki az adott társadalom – egyértelműen meghatározható – jelenének megítéléséhez. De akár egy meghatározott „érték-univerzumot” választ ki a filozófia az értékek – sokszor egymást „ütő” – tarka sokféleségéből, akár valamennyi, az adott társadalom által történelmileg meghatározott értéket tekinti „érvényesnek”, egy meghatá-



rozott, egyértelmű „jelen” lehetséges cselekvés- és fejlődésalternatíváit méri rajtuk. A különböző társadalmak esetében azonban nemcsak az értékek heterogének és ellentétesek, hanem a „jelenek” is alapvetően különböznek egymástól, ennél fogva az ellenvetés teljesen irrelevánsnak tűnik.

Vizsgáljuk meg most azt, hogy mit jelent a szűkebb, empirikusan legfeljebb a jelenben értelmezhető b) emberiségfogalom „az emberiség által történelmileg megalkotott értékek” vonatkozásában. Amíg ez az integráció ténylegesen nem jött létre, „az emberiség által történelmileg megalkotott értékekről” egészen egyszerűen nem beszélhetünk. Emberiségről, mint egy integrációról beszélni akkor is értelmes, ha ilyen integráció nem létezik – feltételezve ugyanis, hogy a jövőben létezni fog, esetleg értéként tételezve létezését, esetleg törekedvén arra, hogy létrejöjjön. Természetesen azt is feltételezhetjük, hogy ennek az integrációnak valamikor majd többé-kevésbé közös értékei is lesznek. De „az emberiség által történelmileg megalkotott értékek” üres fogalom mindaddig, amíg de facto nincs emberiség, amelyik megalkothatta volna őket. Amíg nincsen emberiség, mint egy integráció, addig csupán a különféle emberi integrációk által megalkotott értékekről lehet szó.

Mindjárt megváltozik persze a helyzet, ha az emberiség – a jelen értelemben véve – már létezik. Az egy integráció természetesen nem jelent azonos értékvilágot. De – mint tudjuk – ez nem csak a ma már létező emberiség esetében van így. Az imént mondtuk, hogy a „polgári társadalom” is heterogén, sok esetben egymással ellentétes értékeket akceptál, tekint „érvényesnek”. Hogy a filozófia egy ilyen heterogén, belsőleg ellentmondásos értékvilágot felhasználhasson a maga céljaira, hogy ezt képes legyen értelmesen mértékként alkalmazni, csupán az szükséges, hogy ténylegesen értelmezhető legyen az a közös jelen, melynek az értékvilág mértékét képezi. Ha pedig azt állítjuk, hogy az emberiség egy integrációvá vált, ezzel éppen azt állítjuk, hogy létezik ez a közös jelen. Világunk különböző társadalmi – az emberiség alintegrációi – természetesen nem azonos, sok esetben egymással össze sem vethető problémákkal küszködnek. De ma már nincs vagy alig van olyan társadalom (talán a Brazília őserdeiben élő indián törzsek ilyenek), amelyek alapvető cselekvés- és fejlődésalternatíváinak ilyen vagy



olyan megoldása ne lenne hatással bizonyos értelemben az összes többi társadalom alternatíváinak meghatározására és megoldására.

Ha tehát emberiségen az egy integrációvá vált társadalmat értjük, akkor semmiképpen sem értelmetlen az a feladat, hogy „feltárjuk a jelen cselekvés- és fejlődésalternatíváinak viszonyát az emberiség által történetileg megalkotott értékekhez”. Továbbra sem tudunk azonban mit kezdeni „az emberiség összfejlődésével”. Éppen azért nem, mert az emberiség kialakulásának mintegy a kezdő „határpontján” állunk. Éppen az a kérdés, hogy miképpen képzelhető el a már létrejött emberiség „összfejlődése”. Nem tehetjük tudatos kérdésekké (és válaszokká) a jelen alternatíváit azáltal, hogy megkeressük a ma alapvető konfliktusainak *helyét* az emberiség összfejlődésében. A ma alapvető konfliktusa éppen az „összfejlődés” *lehetősége*. A problémák onnan adódnak, hogy a definíció megfogalmazásakor egy önkéntelen fogalomcsere történt: a „nembeliség” fogalmát helyettesítettük az „emberiség” fogalmával.

Az „emberiség” fogalmának a „nembeliség” fogalmával való helyettesítése azt eredményezi, hogy definíciónk valóban leírja azt, amire a filozófia mindeddig törekedett, és amit többé-kevésbé meg is valósított, de – mint majd elemezni fogom – mégsem alkalmas arra, hogy kijelölje annak a feladatnak a kereteit, amelyet a filozófiának – legnemesebb tradíciói szellemében – ma, álláspontom szerint, meg kellene valósítania.

Nézzük, hogyan hangzik a definíció, ha az emberiség helyett a nembeliségből indulunk ki:

„A filozófia feladata [...] *tudatos* kérdésekké (és válaszokká) tenni a jelen alternatíváit azáltal, hogy megvizsgálja a *ma* alapvető konfliktusainak viszonyát a nembeliség összfejlődéséhez (és annak perspektíváihoz), feltárja a jelen cselekvés- és fejlődésalternatíváinak viszonyát a történetileg megalkotott nembeli értékekhez, s ezzel tisztázza jelentőségüket, »értelmüket« az egész nembeli fejlődés szempontjából. Ebben az értelemben a filozófia [...] nem más, mint egy állandóan megújuló, mindig a jelenből kinövő »összefoglalása« azoknak »a legáltalánosabb eredményeknek, amelyek az emberek történeti fejlődésének szemléletéből vonhatók el« (Marx), a társadalmi lét reális ontológiája, ami az »emberi lényeg« kibontakozásának szempontjából tekintett történelem maga.”





Első megjegyzés: ha a nembeliségről, nem pedig az emberiségről van szó, akkor tökéletesen egyértelmű, hogy az a „jelen” és az a „ma”, amely a definícióban szerepel, mindig annak a társadalomnak, annak az integrációnak a – többé-kevésbé pontosan mindig megragadható, és a nagy filozófiák által a maga „lényegében” meg is ragadott – „jelene” és „má-ja”, amelyekben a filozófia fellép. A görögöknél a görögség jelenéről van szó és semmi másról, a polgári gondolkodóknál a – hegeli értelemben vett – „polgári társadalomról” stb. Hogy ez miért van „rendben”, az a „nembeliség” fogalmának rövidesen sorra kerülő tárgyalásánál ki fog derülni.

Második megjegyzés: a fenti, módosított definíció nemcsak megfelel minden eddigi filozófia tényleges gyakorlatának, hanem megfelel annak az elképzelésnek is, amely Marxban egy eljövendő vagy éppen megvalósulóban lévő új filozófia feladatairól élt. A filozófia együttes megszüntetése-megvalósítása marxi metaforájának komolyan vételéből mindenképpen egy ilyen irányultságú filozófiai gondolkodás következik. Megszüntetjük a filozófiát, mert a történelemből, nem pedig valamilyen „conditione humaine”-ből indulunk ki (ennyiben természetesen feladata, de nem az egyedüli feladata a filozófiának az „ideológiakritika”, azaz annak mindenkorai kimutatása, hogy az örök érvényű „conditione humaine”-ből való kiindulás mögött – elleplezve – mindig jelen van a „történelem”). De meg is valósítjuk, mert „elvonunk valamit” „az emberek történeti fejlődésének szemléletéből” – tetézzük ugyanis a nembeliséget –, egy, a történelemben felcsillant lehetőséget követelményként szembeszegezzük a történelemmel. Lét és követelmény szembeállítás nélkül nincsen filozófia. Azok, akiknek szemében ez a szembeállítás botránykőnek tűnik, valami végletesen és végzetesen „antidialektikus” gondolkodásnak, nem hajlandók szembenézni azzal a ténnyel, hogy ez a szembeállítás nem egyedül a filozófia sajátossága: nélküle nincsen semmifajta emberi praxis.

Mit értünk „nembeliségen”? Márkus a következőket írja a *Marxizmus és „antropológia”*-ban: „Az ember nembeli lény (*Gattungswesen*), azaz társadalmi és közösségi lény (*Gemeinwesen*) [...] Az emberi lényeknek társadalmi lényegként való jellemzése két, egymáshoz szorosan kapcsolódó momentumot tartalmaz. Egyrészt azt jelenti, hogy az ember csak más emberekkel való kapcsolatában és e kapcsolat követ-



keztében lehet egyáltalán ember, élhet emberi életet [...] Másrészt az individuum csak azáltal *emberi* individuum, hogy elsajátítja, életébe és tevékenységébe inkorporálja (többé vagy kevésbé egyetemesen) azokat a képességeket, magatartásformákat, eszméket stb., amelyeket az őt megelőző, illetve vele együtt létező individuumok létrehoztak és megalkottak.” Heller *A mindennapi életben*: „Az, hogy az ember nembeli lény, első megközelítésben annyit tesz, hogy társadalmi lény.” Mindkét idézett szövegből az következik – s Hellernél ez expressis verbis ki is van mondva –, hogy a nembeliséget minden emberi integráció – már a legkisebb működésképes integráció is – reprezentálja, s ennek így is kell lennie, amennyiben azt állítjuk, hogy az ember nembeli lény. Ebben a bizonyos első megközelítésben – Márkus sorai is ezt a megközelítést fejtik ki részletesebben – a „nembeliség” tulajdonképpen „leíró” fogalom. Leszögez egy *kétségbevonhatatlan* tényt az emberről. Magának a társadalmiságnak a ténye, a társadalomban élés ténye, s mindaz, amit az előbbi két idézet állít, csak annyit mond ki „az emberről”, amit nem lehet, soha nem is lehetett – és azt hiszem, senki nem is kísérelt meg – kétségbe vonni. A fogalom ebben az első megközelítésben semmiféle „értékmozzanatot” nem tartalmaz.

Az emberi nembeliség *tényének* ebben az első megközelítésben való megállapítása az „emberi lényeg” egy *konstans*, történelmileg állandó mozzanatára mutat rá. Ebben az első megközelítésben nem beszélhetünk az emberi nembeliség *fejlődéséről*. Ebből a szempontból ugyanis teljesen közömbös az integráció nagysága is, bonyolultsági foka is. Hellernak bizonyosan igaza van abban, hogy az ember nembeliségének – még egyszer hangsúlyozom: ebben az első megközelítésben – „primer megjelenési formája az egyed számára az a *konkrét* közösség, *konkrét* társadalom, *konkrét* integráció, amelybe beleszületik”, s bár az is tökéletesen igaz – s más vonatkozásban alapvető fontosságú –, hogy „a nembeliségnek nem *csak* ezek az integrációk a reprezentánsai”, hanem polisz, nép, nemzet, emberiség is, az az egyed, amelyik még nem ismerte ezeket a magasabb fokú integrációkat, éppúgy nembeli lény volt, mint a polgári világkorszak legfejlettebb, reprezentatív individuum. Egy primitív kis törzsi közösség egyede éppúgy csak a más emberekkel való kapcsolatában és e kapcsolat következtében ember, ahogy korunk „világpolgára”; s



mindazokat a képességeket, magatartásformákat, eszméket stb., amelyeket elsajátít, életébe és tevékenységébe inkorporál, minden emberi egyed esetében egyformán őt megelőző, illetve vele együtt létező individuumok hozták létre és alkották meg. Ha a társadalmiságnak éppen ezt az utóbbi momentumát nézzük, akkor azt kell mondanunk, hogy az individuum természetesen lehet fejletlenebb vagy fejlettebb – attól függően, hogy milyen egyetemességgel inkorporálja a képességeket, magatartásformákat, eszméket stb. –, és ezt akár úgy is kifejezhetjük, hogy az egyes individuumok alacsonyabb vagy magasabb nembeli fejlettségi fokon állnak, ez azonban nem jelenti *magának a nembeliségnek* a fejlődését.

Heller, amikor továbblép a nembeliség fogalmának elemzésében, amikor már nem az említett „első megközelítésben” elemzi a nembeliség fogalmát, nem egyszerűen bővíti vagy finomítja a fogalmat, hanem radikálisan átalakítja: „leíró” fogalomból „értékfogalom” teszi.

„Ha tehát a nembeliség első megközelítésben azonos is a társadalmisággal, egy adott korszak adott társadalma, társadalmi struktúrája korántsem testesíti meg (nem *egyedül* testesíti meg) a nembeliséget, a nembeli fejlődést [...] Különböző korok társadalmi, *a társadalmi fejlődéstendenciák különbözőképpen divergálnak vagy konvergálnak a nembeliség fejlődésével*. E divergencia, illetve konvergencia kritériuma természetesen az a fok, melyre az emberiség fejlődése a mai napig eljutott. Ebből visszatekintve mondhatjuk azt, hogy az ázsiai fejlődés (mint az afrikai is) zsákutcának bizonyult, s hogy az emberiség nagy nembeli fejlődése abban az Európában következett be, mely a feudalizmushoz, kapitalizmushoz és szocializmushoz, a »tiszta« társadalmakhoz, a természeti korlátok visszaszorításához és a kommunizmus perspektívájához vezetett. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a mai szemszögből divergensnek ítélt fejlődések ne termeltek volna olyan társadalmi és ideológiai tartalmakat, melyeket a »konvergáló« társadalmak átvettek és örököltek. Valószínű, hogy ázsiai termelés nélkül nem jöhetett volna létre az antik forma sem; ez azonban nem változtat azon az állásponton, hogy az előbbi – Marx nyomán – az emberiség »nem normális«, az utóbbit az emberiség »normális« gyermekkorának tekintük.”²⁶²

²⁶² Heller Ágnes: *A mindennapi élet*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1970. 28–29.





Mit jelent a „nembeliség értékfogalma”, amelynek vonatkozásában határozottan van értelme fejlődésről beszélni? Hogy valóban „értékfogalomról” van szó, azt az idézett szöveg minden további elemzés nélkül is világossá teszi: az a társadalom, amely a nembeli fejlődésben elmaradt, illetve amely nem járja a nembeli fejlődés útját – zsákutca, megrekedés a gyermekkorban, méghozzá az emberiség „nem normális” gyermekkorában. Hogy mi a pontos tartalma ennek az értékfogalomnak, az az idézett szövegből – természetesen – nem állapítható meg. Ilyen tartalmi meghatározása a fogalomnak minden valószínűség szerint nem is lehetséges, hiszen magába foglalja az emberiség által történelmileg megalkotott összes értéket. Tulajdonképpen azonos a gazdagsággal, ami pusztán más megfogalmazása az előbbi megállapításnak. „...*Marxnak volt olyan egyetemes alapértéke* (voltak olyan univerzális értékaxiómái), melyekből minden elfogadott értéke és értékítélete axiológiaileg levezethető. Ez pedig egy ontológiailag primer (másból empirikusan le nem vezethető) kategória, ugyanis a *gazdagság* kategóriája. Mi a »gazdagság«? A *nembeli lényegi erők sokoldalú kibontakozása*.”²⁶³

Tudatosan tértem vissza az „emberiség által történelmileg megalkotott értékek” fogalmához. A *mindennapi életből* idézettek alapján ugyanis világos, hogy nembeli értékeken az európai „kultúrkör” által kitermelt értékeket értjük, pontosabban kizárólag azokat az értékeket, amelyeket az „európai kultúrkör” – akár maga „termeli ki” azokat, akár más társadalmak – a magáévá tett, „érvényesnek” tekint. A nembeli fejlődést Heller azonosítja az „európai kultúrkör” társadalmainak fejlődéstörténetével.²⁶⁴ Ha kimondjuk azt, hogy értékeink „Európa” értékei, akkor azt is mondhatjuk, hogy ezek az emberiség által megalkotott

²⁶³ Heller Ágnes: *Hipotézis egy marxista értékelméletéhez*. I. rész. Magyar Filozófiai Szemle, 1970/5. 771.

²⁶⁴ „Európa” itt és a következőkben természetesen nem csak a földrajzi értelemben vett Európát jelenti. Husserl egy ízben nagyon érzékletesen leírja a maga – és minden filozófia – Európa-fogalmát, azt a világot, amely a nembeliségnek, az emberiség eddig elért gazdagságának hordozója: „Szellemi értelemben nyilvánvalóan Európához tartoznak az angol domíniumok, az Egyesült Államok stb. is, nem tartoznak viszont oda a vásári menaszériák eszkimói, indiánjai, vagy a cigányok, akik állandóan keresztül-kasul csavarognak Európán. Európa nyilvánvalóan egy bizonyos szellemi élet, tevékenység, alkotás egységét jelenti az összes hozzátartozó céllal, érdeklődéssel, gondnal és fáradozással,



értékek. De akkor már tisztában vagyunk azzal, hogy az „emberiség” értékei távolról sem az empirikus értelemben vett emberiség egészének alkotásai.

A nembeliség értékfogalma (=nembeli értékek) nem azonos a nembeliség leíró fogalmával (=társadalmisággal). Olyasmit jelöl, ami semmiféle értelemben nem vezethető le magából az ember társadalmiságából. Illetve: az ilyen típusú levezetési-azonosítási kísérletek mögött ott lappang valamifajta teleológia, ott lappang az a – Marxtól semmiképpen sem idegen – gondolat, hogy az ember társadalmiságából ab ovo következik a nembeli fejlődés, azaz a fejlődésnek az a típusa, amelyik Európában bekövetkezett. Hogy ugyanis azt kell megmagyaráznunk, mi tette lehetetlenné a nem-európai társadalmak számára, hogy az emberiség „normális” útját járják, nem pedig azt, mi tette lehetővé Európa számára, hogy más utat járjon (persze minden egyes társadalom „más”; Európát azonban egy dolog biztosan megkülönbözteti az összes többitől: a dinamizmus). Ha ezt a rejtett teleológiát fel akarjuk számolni, nyíltan ki kell mondanunk: a nembeliség = gazdagságérték, melyet teloszunkká tehetünk, de semmiféle értelemben nem a társadalmiság immanens célja.

Megközelíthetjük azonban a társadalmiság fogalmát is más oldalról. Társadalmiságon értjük egyrészt azt a két mozzanatot, melyet Márkus a *Gattungswesen* = *Gemeinwesen* lényegi momentumaiként emel ki: a) „az ember csak más emberekkel való kapcsolatában és e kapcsolat következtében lehet egyáltalán ember”; b) az emberi individuum „el-sajátítja, életébe és tevékenységébe inkorporálja [...] azokat a képességeket, magatartásformákat, eszméket stb., amelyeket az őt megelőző, illetve vele együtt létező individuumok létrehoztak és megalkottak”.²⁶⁵ Másrészt társadalmiságon értünk valamit – egyelőre maradjunk meg ennél a homálynál –, amit szembeállítunk a „természettel”. A nembeli-

meghatározott céloknak megfelelően létrehozott képződményekkel, intézményekkel, organizációkkal.”

²⁶⁵ Ebbe a másodikba hajlamos az ember beleérteni a fejlődés szükségszerűségét – gondoljunk pl. A munkaeszközök szükségszerű fejlődésére vonatkozó különféle marxista interpretációkra, mely fejlődésből azután az égvilágon minden „következik” –, holott csak a lehetőség van benne; bár az biztosan: *esse est posse*.



ség értékfogalma ezzel a második társadalmiságfogalommal „áll összefüggésben”. A társadalmiság egy speciális formáját (illetve egy speciális értelemben felfogott társadalmiságot) azonosítja a „nembeliséggel”. Talán az volna a legpontosabb megfogalmazás, ha azt mondanánk, hogy egy meghatározott – „társadalmi” – társadalomtípus értékeit jelöli meg a „nembeliség” realizációjaként. Mégis, valahogyan tovább is lép ennél. Valamiképpen leszakítja a nembeliséget, a „nembeliség” értékfogalmát még ezekről a társadalmakról is. Nem maguknak ezeknek a társadalmaknak, az európai társadalomnak a már megvalósított gazdagságát fogja fel „a” nembeliséggként, hanem túl is lép ezeken a társadalmakon; természetesen csak annyiban, hogy ezen társadalmak – egy lehetséges és kívánt vagy feltételezett – meghatározott fejlődéstendenciáját, pontosabban annak realizációját teszi meg a nembeliség mértékéül. A nembeliséget mint ezen társadalmak *teloszt* „határozza meg”. (Tulajdonképpen ezt a *teloszt* nevezzük kommunizmusnak. Kommunizmus = a nembeliség realizációja, kibontakozása.) Ez a leszakítás módszertanilag semmiképpen sem abszurd – hiszen olyan társadalmakról van szó, amelyek dinamikusak, amelyeknek van valamifajta „fejlődéstendenciájuk”, ha vannak is alternatívái ennek a fejlődési lehetőségnek. Hogy a társadalom „mozog”, „előremegy”, de ez a mozgás, ez az előremenetel nem egyértelmű, éppen ez teszi lehetővé a nembeliségnek a társadalomról való leszakítását, a társadalmi éppígyléttel *teloszként*, követelményként való szembeállítását, ergo ez teszi lehetővé a modern értelemben vett filozófiát. Lét és követelmény szembeállítása csak dinamikus társadalmakban lehetséges.²⁶⁶

²⁶⁶ Ami Heller szövegében számomra problematikus (vagy azzá vált), az a konvergencia, illetve divergencia kritériumának meghatározása. „E divergencia, illetve konvergencia kritériuma az a fok, amelyre az emberiség fejlődése a mai napig eljutott.” Ha a koncepció egyáltalában megengedi, hogy az „emberiség fejlődéséről” beszéljünk, akkor itt csak arról lehet szó, hogy az emberiséghez tartozó valamennyi integráció fejlettségi fokát az európai társadalom fejlődéstendenciáiból „elvont” *telosz*, a „nembeliség” realizációjának fokán méri. Az emberiség (illetve az egyes emberi integrációk) fejlettségének kritériuma tehát a nembeliség, nem pedig a nembeliség fejlettségéé az „emberiség” fejlettségi foka. Az emberiség fogalma itt is tisztázatlan. Az emberi integrációk fejlettségét mérhetjük azon, hogy meddig jutottak el a nembeliség realizációjának útján. Az emberiség fejlettségi fokáról azonban nem beszélhetünk, ha ragaszkodunk ahhoz, hogy





Megkülönböztettük a „nembeliség” két fogalmát. Mindkét fogalomról azt állítottuk, hogy „összefüggésben áll” egy meghatározott társadalmiságfogalommal. Az első nembeliség-, illetve társadalmiságfogalmat „leíró” fogalomnak tekintettük, amelyik az embernek egy kétségbevonhatatlanul létező vonását „fogalmazza meg”. A második nembeliségfogalmat „értékfogalomnak” neveztük. Éppen azért, mert ez – szemben az elsővel – nem az ember kétségbevonhatatlanul meglévő, emberlétéhez hozzátartozó vonásait tartalmazza, hanem olyan mozzanatok, amelyeket csak meghatározott társadalmak realizáltak, illetve amelyeket meghatározott társadalmak fejlődéstendenciái alapján ezen társadalmak által realizálhatónak – és realizálandónak – tekintünk (itt az értékmozzanat), amelyeket – mint ezen társadalmak által realizálható értékeket – „általános emberi értékke” teszünk, azaz mint követelményt *minden* emberi társadalommal szembeszegezünk. Ha ez nem így lenne, ha ezt a nembeliségfogalmat pusztán mint az európaiság teloszát fognánk fel, akkor egyrészt nem neveznénk *Gattungsmässigkeiten*-nek, utalva a *Gattung*-ra, az emberi nemre, másrészt nem beszelnénk nembeliséghez konvergáló, illetve attól divergáló társadalmakról. Nem mérnénk más társadalmakat az európain. E mögött az értékként felfogott nembeliség mögött egy másik társadalmiságfogalom van jelen – a nem-természetinek a fogalma. (A leíró fogalmak esetében egyértelműen állíthatjuk, hogy nembeliség és társadalmiság ugyanazt jelentik. Jelen esetben az azonosítás – úgy vélem – nem lenne célravezető: a nembeliség többet fog át, mint a társadalmiság.) Ez a második társadalmiságfogalom maga is értékfogalom, akárcsak a nembeliség ráépülő fogalma.

Fel kell tennünk a kérdést, vajon jogosult-e a nembeliség fogalmának (és a mögötte rejlő társadalmiságfogalomnak) ez az értékfogalom-má, telosszá alakítása? A kérdésre egyértelmű *igen*-nel felelek, de már most jelzem azt, hogy a filozófia feladatának bizonyos értelmű problematikussá válása, a filozófiai „tematika” és a filozófiai „szellem” körunkban bekövetkezett bizonyosfajta divergenciája ennek az *igen*-nek az elbizonytalanodásából fakad.

az „emberiség” fogalma egy integrációt jelöl (vagy az integrációk összességét) – amint *A mindennapi életben* általában történik is –, nem pedig valamiféle üres absztrakció.





Más kérdés az, hogy feltétlenül megkülönböztetendőnek tekintem a leíró és az értékfogalmakat, nem tartom a kettőt egymással azonosíthatónak. Egybemosásuk azt jelenti, hogy az ember ember voltának tényleges kibontakozását csak az európai úton látjuk megvalósultnak, megvalósíthatónak, megvalósítandónak. Hogy azt állítjuk: az ember ember voltának egyedüli realizációs lehetősége azon az úton helyezkedik el, amelyre a görögséggel (és – még azt megelőzően – az út második forrásvidékeként a zsidósággal) lépett. Különválasztásuk – az előbbi igennel – viszont azt: embernek lenni másképpen, más formában is lehetséges. Filozófiánkban azonban az európai utat *értékként választjuk* a többi létező (és lehetséges) fejlődési formával szemben. Ezt az értékválasztást nem kell itt külön megindokolnunk. Az értékválasztás melletti érvelés a filozófiai attitűd maga. Kötelességünk azonban az, hogy a magunk – európai – értékrendjével ne kerüljünk szembe akkor, amikor az „emberiség” nagy problémáit e választásunk szemszögéből értelmezzük.

Mielőtt még megvizsgálánk, mi következik a mi „európai” nembeliségfogalmunk értékfogalommá tételéből (az igenből), tisztázunk kell azt, hogy mi volt az oka, mi az oka annak, hogy a filozófia mindeddig – így vagy úgy, de – összemosta a nembeliség és társadalmiság e két fogalmát.²⁶⁷

Az ok maga persze kézenfekvő: az ember nem indulhat ki soha másból, mint a saját világából. Amíg az európai társadalom számára más társadalmak nem (vagy éppen csak külső, mintegy „természeti” erőként) léteztek, az európai társadalom gondolkodása azonosította a társadalmat a maga társadalmával, a társadalmiságot a maga társadalmiságformájával. Amíg az európai társadalom számára más társadalmak nem jelentettek, nem adtak fel igazi problémát, az európai társadalom számára a maga társadalmisága volt a társadalmiság, s

²⁶⁷ Durván szólva nyugodtan fogalmazhatunk így, azokra a filozófiákra gondolva, amelyekben ez a két fogalom egyáltalán nem is szerepelt, hiszen olyan filozófia sosem volt, amelyben az „ember” problematikája ne játszott volna centrális szerepet, s így – ha nem is a nembeliség és a társadalmiság fogalmában, de az „ember” fogalmában – mindig végrehajthatta és végre is hajtotta ezt az összemosást. Az ember lényegi karakterisztikumai váltak azonossá az európai ember lényegi karakterisztikumaival.



éppen ezért jogosult volt a társadalmiságnak azokkal a vonásokkal való azonosítása, amelyek *ezt* a társadalmat jellemezték. Erre viszont – már a görögség idejében is, akkor, amikor az európai filozófia megszületett – nem csupán a leíró társadalmiságfogalom két jellemzője volt általánosan érvényes, hanem ennél jóval több. Ez a több azonban – éppen ez az európai típusú társadalmiság jellemzője – nem írható le „konstans” mozzanatok formájában, hiszen egy dinamikus társadalomformáról van szó.

Az európai társadalom a maga társadalmiságát egyre határozottabban a természettel való szembenállásként, a természetből való kiemelkedésként jellemzi. Lássuk be mindenekelőtt, hogy ebben semmi „magától értetődő” nincsen. Van abban valami kétségtelen „önkényesség”, ahogy magunkat a természettel szembeállítjuk, hogy azután sok esetben, ezen önkényességet mintegy jóvátéve, „visszahelyezzük” magunkat a természetbe. Az önkényesség a maga legvégsőkig vitt formáját az eddigi gondolkodás történetében talán Fichtében érte el, önmagát a maga abszurdságában egyszersmind le is leplezve. Próbáljuk meg magunkat teljes tökéletességgel elhatárolni mindattól, ami nem mi magunk vagyunk, ami a mi ember voltunkkal szemben „természet”, próbáljuk meg az Ént a Nem-Éntől teljes egészében megkülönböztetni: s ott marad a tiszta ész, ami semmi mindaddig, amíg újra elő nem állítja magából az „egészet”, a természetet – most már nem természetként.

De hogy az ember mégis valami más, mint természet, a természet részeként sem természet – ez a gondolat mégis kiirthatatlan európai fejünkből. A gondolat talán tényleg önkényes, jelenléte mégis nemcsak kifejez valamit, hanem ezt az általa kifejezett valamit éppen jelenléte által „igazza” is teszi. Hogy nem vagyunk, nem akarunk természet lenni, *csak* természet lenni, ezáltal is kevésbé vagyunk természet. Ezért mondtam, hogy a második társadalmiságfogalom maga is értékfogalom.

Azt hiszem, teljes képtelenség meghatározni azt, hogy mi a természet. A természet minden, amitől mi, a nem-természet megkülönböztetjük magunkat. A természet tényleg a nem-én, mindaz, ami felett nincs hatalmam: ilyen értelemben aztán természetesen a magam szív- és bél-működése is természet, ahogy szükségképpen természet a másik ember is; róla azután kiderül, hogy mégsem természet, mert nem feltétlenül

kell fizikai hatást gyakorolnom rá ahhoz, hogy „hatalmam” legyen felette, hogy úgy cselekedjek, ahogyan én akarom. De másrésről magam is (és nem csak testem vegetatív működései) természet lehetek a magam számára: nem mindig vagyok képes kormányozni önmagamot, sokszor úrrá lesz rajtam (ebben az interpretációban mindig „rossz”) természetem. – S ha a „modernebb” felfogás az „én” helyére az „ének közösségét”, valamilyen „interszubjektivitást” állít, a probléma semmivel sem lesz kisebb. Az ének közössége a maga empirikus valóságában emberi integráció, amely – ha magát mint társadalmat szembe is állítja a természettel – semmiképpen sem „kapcsolhatja ki” magából azt, amit máskülönbben természetnek tekint. Ne kíséreljük meg tehát meghatározni azt, mi a természet. Induljunk ki éppen a nem-természetinek, a társadalminak az oldaláról. Próbáljuk tisztázni azt – a kérdés ebben a formában talán viszonylag pontosan megfogalmazható –, hogy mennyiben tekinti az európai gondolkodás a maga társadalmát „tisztának”, mit értünk azon, hogy a társadalmiság egyre tisztább formában valósul meg az „európai” történelemben.

A „társadalmiság” megvalósulása, az ember egyre „tisztábban” társadalmi meghatározottsága a következő négy – sok vonatkozásban heterogén, de bizonyos értelemben egymással párhuzamosan kibontakozó – mozzanatot tartalmazza:

1. A vérségi kötelékek szerepének csökkenése a társadalom organizációjában, ami egyszersmind – az egyedek vonatkozásában – azt jelenti, hogy a „születésnek” (kétségtelenül természeti esemény) egyre kisebb befolyása van az egyed életének, sorsának, a társadalmi organizációban betöltött helyének meghatározására. Nem vagyok biztos benne, hogy ebben a vonatkozásban beszélhetünk-e egyértelmű és egyenes vonalú „előrehaladásról” az európai társadalom történetében; annyi azonban kétségtelen, hogy az ún. „polgári társadalom” ebben a vonatkozásban gyökeresen különbözik a megelőző társadalmi szervezettípusoktól. „Az egyén leszakadt a közösség köldökszinórjáról” (azaz, ha van is közösség – ami bizonyos értelemben természetesen mindig van, a maga egyedatomjaira hulló, izolált egyedekből álló társadalom legfeljebb tendencia, amely éppúgy nem létezik és nem létezhet, ahogy nem létezett és nem is létezhet a valóságban az a társadalmi modell, melynek alkotóelemét

képezi: a tisztán „liberális” társadalom – az egyedet a közösséghez nem valamilyen természeti kötelék, hanem „társadalmi” kapocs, választási aktus fűzi). Ennek az organizációban legelsősorban mutakozó oldala, hogy a „természeti” alapegységnek, a családnak a társadalmi egészben egyre kisebb, egyre egyoldalúbb a funkciója.²⁶⁸

A család nem tölthet be más feladatot a modern társadalomban, mint a társadalmi reprodukció feltételeinek a biztosítását – és nemcsak a polgári család, hanem az esetleg kialakuló új családformák sem. Magának a társadalmi reprodukciónak nem eleme.

Hozzá kell fűznünk azonban a mondottakhoz, hogy „természetinek” és „társadalminak” ebben a mozzanatban való szembeállítás-a még fokozottabban magán viseli az „önkényességnek” azt a jegyét, amely a természet–társadalom szembeállításra általában is jellemző. Olyan kötelék, amely jelen van a „természetben” (az állatvilágban) is. Hogy azonban ezeknek a vérségi kötelékeknek jelentős szerepük van az emberek közötti viszonyokban, az más szempontból valami abszolút „társadalmi”, meghatározott társadalmakra jellemző vonás. A vérségi kötelékek szerepének csökkenése a társadalmi organizációban, az emberek közötti viszonyok meghatározásában semmiképpen sem érinti magának a „természeti”, a tisztán természeti mozzanatnak – a biológiai reprodukciónak – a szerepét, magának a természeti faktornak (pl. A biológiai öröklődésnek) nem csökken a szerepe.

2. Az ember külső természet által való fenyegetettségének a csökkentése. Ha pusztán intuitíve közelítjük meg a dolgot, az európai társadalmak e téren összehasonlíthatatlanul messzebbre jutottak bármely más társadalomnál. Ez akkor is így van, ha az e téren elért sikerek nem feltétlenül és nem minden vonatkozásban hasonlíthatók össze, amiről az ember hajlamos megfélekezni.

²⁶⁸ Kétségtelen, hogy a család a legtermészetibb társadalmi egység. Nagy átlagban a családon belül tölti be a szexualitás a maga „természeti funkcióját”, ezen belül célloz-a – pontosabban ezen belül nem mindig akadályozza –, hogy a szexuális kapcsolat az utódnemzés funkcióját töltse be. S megint csak nagy általánosságban, a felnövekvő generációhoz való viszony ezen belül hasonlít a leginkább valamifajta természeti kötelekhez: anyai „ösztön” stb.

3. A külső természet erőinek emberi célok szolgálatába állítása, az ember természetes képességeinek (az emberi species képességeinek) mesterséges eszközök segítségével történő kiszélesítése, felnagyítása. Az idetartozó mozzanatok természetesen nem választhatók el egyértelműen a 2. pont alattiaktól, hiszen a külső fenyegetésekkel szembeni védekezés a legtöbb esetben éppen részben a külső természeti erőknek az emberi célok szolgálatába való állításán, részben természetes képességeinknek mesterséges eszközök segítségével való felfokozásán alapszik. A megkülönböztetést azért tartom mégis lényegesnek, mert míg az előbbi esetben arról van szó, hogy a természet erőit legyőzve, illetve bizonyos természeti hatásokat legyőzve az ember biztosítja létezésének – a szó szoros értelmében vett létezésének – feltételeit (pl. megfelelő lakóhely és öltözet híján még a mérsékelt égövben sem lehet egyszerűen megmaradni sem), tehát a szó szoros értelmében vett létezés fenntartásának követelményeiből eredő szükségletek kielégítéséről beszélünk, addig a 3. ponthoz azokat a tényezőket sorolom, amelyek megvalósulása nélkül az ember léte nem fenyegetett. Eszköz igénybevétele nélkül az ember egyáltalában nem tud repülni, mesterséges eszközök felhasználása nélkül csak igen kis távolságra lát és hall stb. Ezen képességeinek – mesterséges eszközök segítségével történő – felfokozása vagy kialakítása nem nélkülözhetetlen fennmaradásához, mégis szükségletévé válhat.

Más kérdés az, hogy ezen szükségletek kialakítása, illetve kialakulása történelmileg nagyon sok vonatkozásban összefügg a természet erőivel szembeni védekezésből eredő „elemi létszükségletek” kielégítésére szolgáló módszerek megteremtésével. Semmiképpen sem állíthatjuk azonban azt, hogy az itt tárgyalt képességek kialakításának valamennyi szükséglete mintegy „levezethető” lenne a természet különféle erőivel szembeni védekezés szükségletéből; a képességek állandó bővítése az európai kultúrán belül hosszú idő óta „öncéllá”, magáért való szükségletté vált.

Az európai társadalom a most vizsgált tekintetben feltétlenül sokkal messzebbre jutott a „természeti korlátok visszaszorításában”, mint bármely másik.



Számunkra érték mindannak a megalkotása – legyen ez a dolog bármilyen természetű, nem csak „dologi” –, amit mint ilyent ebben a meghatározott formában nem találunk meg a „természetben”. Társadalmiságunk megerősítését, kibővülését, természeti voltunknak a meghaladását látjuk benne, s nem tudjuk – nem is akarjuk – nem azt látni. S mint az emberi szükségletek kielégítésének szükségszerű feltételét képező – primitív vagy kevésbé primitív – objektívációs folyamatok kiszélesítései, bővítései, valóban „a társadalmiságot” reprezentálják a „puszta” természettel szemben. „Magáért valóvá” válásuk azonban nem egyszerű „mennyei” növekedését jelenti a már a legprimitívebb társadalomban is jelen lévő objektívációs szférának, hanem valami „minőségileg” mást. A szükséges és az értéként tételezett lehetséges két különböző világ.

4. Van a társadalmiságnak mint „nem-természetinek” még egy momentuma, amely a filozófia tematikájában tradicionálisan talán a legnagyobb szerepet játszotta.

Ez a társadalmiságfogalom, pontosabban a társadalmiság fogalmának ez a mozzanata nem a „külső természetet”, hanem az „ember természetét” érinti: mind az ember állati mivoltát a maga biológikumában, mind természetének részét képező „ösztönvilágát”, „érzelmi világát”. A klasszikus filozófiában ez éppúgy és éppen annyira természetnek számított, mint a külső, az embertől független természet. Persze ha már egyszer természeti és társadalmi, természet és ember szembenállásával egyáltalában operálunk, akkor nem is annyira abszurd nem tenni különbséget e kétfajta természet között. Különösen akkor nem, ha a társadalmat nem az egyedből, hanem organizációjából kiindulva magyarázzuk. Hiszen a társadalmi organizáció éppúgy nem létezik a külső természet nélkül, az emberek közötti „természeti” közvetítő momentumok léte nélkül, ahogyan az emberi szellem, pontosabban az emberi intellektus nem létezik azon természeti organizmuson kívül és attól függetlenül, amit emberi testnek nevezünk. De bárhogy álljon is ez a probléma, az kétségtelen, hogy amikor pl. Kant szembeállítja egymással a természet által afficiált és a szabad cselekvést, természetten elsősorban az ember természetét érti, amelyre azonban vonatkoztatja – minden megkülönböztetés nélkül – mindazokat a törvényszerűségeket, amelyek a „természetre általában” érvényesek.





Az európai kultúrának azonban az így felfogott „természetihez” és „nem-természetihez” való viszonya nem olyan egyértelmű, mint az eddig tárgyalt mozzanatok esetében. És amennyiben az első három vonatkozásában is megjelenik esetleg a „vissza a természethez” gondolata (amely mögött, ez nyilvánvaló, mindig egy primitívebb társadalmi organizációhoz, az egyszerűbb életformához, a társadalmi viszonylatok és értékek „természetesebb” formáihoz való visszatérés nosztalgiaja rejtőzik), az – azt hiszem, kivétel nélkül minden esetben – az itt tárgyalt „természetinek” a preferálását tükrözi. Mert kinek is jutna eszébe – az európai gondolkodás keretei között – mondjuk az objektiváció önértékének gondolatát elvetni (nevezzük most így, összefoglalóan mindazt, amit a 3. pont alatt tárgyaltunk), ha nem azért, mert úgy látja, hogy ez valami „nem természeteseb”, valami „természetellenes” segít kibontakozni az emberi magatartás vonatkozásában; vagy kinek fájna önmagában a „természetes” vérségi kötelékekre épülő társadalmi organizáció felbomlása, ha nem látná úgy, hogy ez ismét csak a természetellenes emberi magatartásformák kibontakozásának enged utat?

De a természetinek a preferálása a nem-természetivel szemben (a felvilágosodás egyik vonala: Rousseau, romantika stb.) vagy a nem-természetinek a természetivel (az ember veleszületett rossz természetével) szemben – csak így lehet lefordítani a racionalizmus észelvét –, mit sem változtat azon, hogy ebben a vonatkozásban is – azt hiszem, folyamatosan – jelen van a társadalmiságnak egy értékfogalma, ha ez az érték sok esetben negatív előjelet is kap.

Hangsúlyoznunk kell, hogy az európai gondolkodás – akár jónak, akár rossznak tekinti azt, amit emberi természetnek nevez – a valóságban valami abszolút nem-természetit ért itt „természetin”. Hiszen az ösztönök, érzelmek és szenvedélyek szabadon engedésének gondolata éppúgy valami nem-természetit jelöl meg az ember természetes ösztöneiként, természetes érzelmeiként, természetéből fakadó szenvedélyeiként, ahogy a rossz természetet leküzdeni kívánó aszketikus racionalizmus sem valóságos természeti faktorokat nevez az ember veleszületett rossz természetének.

Mégis beszélhetünk az emberi érzelemvilág, az emberi szükségletek, az emberi személyiség humanizációjáról, ami végül is összefügg a tár-





sadalomnak a természeti korlátok visszaszorításában (lásd társadalmivá válás, 1–3. pont) elért sikereivel. Ez adja meg ugyanis a *lehetőségét* az emberi személyiség humanizálódásának. Más kérdés az, hogy ez a lehetőség a természeti korlátok igen nagy mértékű visszaszorításának esetében sem feltétlenül realizálódik; hogy elképzelhető olyan társadalom, amelyben a társadalmi gazdagság („ami a nembeli lényegi erők gazdagodásához tartozik, ami azt elősegíti”) nagyon nagy mértékben növekszik, a személyiség azonban elszegényedik. Amelyben tehát nem érvényesült Marx második értékaxiómája: „a legfőbb érték, hogy a nembeli gazdagság az individuumok számára elsajátíthatóvá válik”.²⁶⁹

A nembeliség értékfogalma éppen ezért nem azonosítható a társadalmiság második (érték)fogalmával. A nembeliség realizációjának, a nembeli értékek realizációjának az európai gondolkodás számára – és ez a polgári társadalom korszakának vívmánya a megelőző korokkal szemben – feltétele nem pusztán ezen értékek létrehozása, hanem általános elsajátíthatósága is. (Ez az, amit a „szabadság, egyenlőség, testvériség” jelszava fejez ki politikai síkon.) De ez a gyökere a polgári társadalomban az alapvető értékcollízióknak is. Mindebből azonban az következik, hogy társadalom – „már nem természet” – sokféle formában létezhet. És amikor mi a nembeliség értékfogalmával közelítjük meg a társadalmat, pontosabban az egyes konkrét társadalmakat, akkor nem „társadalmivá válásuk” fokát, hanem az európai társadalom által kidolgozott nembeli értékek megvalósulásának fokát kérjük számon rajtuk.

Kíséreljük meg mindezek után értelmezni fenti, átalakított filozófiadefiníciókat. „A filozófia feladata [...] *tudatos* kérdésekké (és válasszokká) tenni a jelen alternatíváit azáltal, hogy megvizsgálja a *ma* alapvető konfliktusainak viszonyát a nembeliség összfejlődéséhez (és annak perspektíváihoz), feltárja a jelen cselekvés- és fejlődésalternatíváinak viszonyát a történelmileg megalkotott nembeli értékekhez, s ezzel tisztázza jelentőségüket, »értelmüket« az egész nembeli fejlődés szempontjából. Ebben az értelemben a filozófia nem más, mint egy állandóan megújuló, mindig a jelenből kinövő »összefoglalása« azoknak »a legáltalánosabb eredményeknek, amelyek az emberek történeti fejlődésének

²⁶⁹ Heller: *Hipotézis egy marxista értékelméletéhez*. 771.



szemléletéből vonhatók el» (Marx), a társadalmi lét reális ontológiája, ami az »emberi lényeg« kibontakozásának szempontjából tekintett történelem maga.”

Hogy *mit jelent* (és mit jelentett) ez mint feladat a filozófia számára, azt, úgy hiszem, nem kell a fent mondottak után hosszasan magyarázni. A nembeliség értékfogalmának (amely magában foglalja a „természeti korlátok visszaszorításának” elemzett első három mozzanatát, valamint az emberi érzelmek, szükségletek, egészében az emberi személyiség „humanizálódását” és a személyiség mint érték megvalósulását) mint „mértéknek” a segítségével kell vizsgálat tárgyává tennünk a világ mai konfliktusait, a társadalom fejlődési lehetőségeit, az ember cselekvési alternatíváit. A megállapított (és természetesen az új konfliktusok, új fejlődési és cselekvésalternatívák fényében állandóan újra átgondolt), az emberek történeti fejlődéséből, azaz a „tisztá”, a „nembeliséghez konvergáló” európai típusú társadalmak fejlődéséből „elvont” „legáltalánosabb eredményeknek” a fényében el kell döntenünk, hogy a konfliktusban álló erők közül melyik áll a „nembeliség” oldalán, s melyik akadályozza a nembeliség kibontakozását; hogy a lehetséges fejlődési alternatívák közül melyiket kell választanunk ahhoz, hogy a „nem-beli értékek” realizálódhassanak és tovább gyarapodhassanak.

Azt hiszem, arra sem kell sok szót vesztegetni, hogy az európai filozófia *álláspontja* valóban mindig a „nembeliség” így értelmezett álláspontja volt; hogy még retrográdnak tekinthető filozófiák sem tettek mást, mint hogy meghatározott konfliktusszituációkban a „nembeliség” értékfogalmában egyaránt benne rejlő, de bizonyos történelmi pillanatokban egymást keresztező, egymás kibontakozási lehetőségeit akadályozó momentumok közül azokat választották, amelyek – a valóságban – az egész folyamat kibontakozását, előrehaladását akadályozták. Mi ma abból indulunk ki, hogy a nembeliségértékek – elvben – konfliktusmentesen realizálhatók (legalábbis mindezt ideig ebből próbáltunk kiindulni), tehát megkíséreltünk – mint egyoldalút – elutasítani minden olyan filozófiát, amely – ha értékként tételezte is esetleg mindazokat a mozzanatokat, amelyek a nembeliség értékfogalmában benne rejlenek – a nembeliségértékek egyikét vagy másikat előnyben kívánta részesíteni a többiek rovására. A polgári gondolkodás „fővonalát” az abba való



beletörődés jellemzi, hogy a természeti korlátok visszaszorításának ára „az individuumok feláldozása”, hogy „az” ember társadalmi hatalmának növekedése a személyiség elszegényedésével jár együtt. A másik – az ilyen értelemben és ebben az összefüggésben Lukács által nem teljesen jogosulatlanul „indirekt apologetikaként” jellemzett –, romantikus gondolkodásmód viszont talán korlátozottabb, de mégis teljes emberi személyiség mellett tör lándzsát – azon az áron, hogy mintegy lemond „az” ember „evilágiságának és hatalmának” bővítéséről. A szocialista gondolat nem akceptálja többé a „vagy-vagy”-ot, nemcsak „fenntartja” mint értékeket az összes nembeliségértéket, hanem együttes realizálásukat tűzi ki célként; pontosabban ezen együtt-realizáció mint lehetőség felől közelíti meg a maga összes problémáját.²⁷⁰

Nincsen európai filozófia anélkül, hogy ne a „nembeliség” mint érték lenne az „álláspontja”; még akkor sincsen, ha vannak olyan filozófiák, amelyek a „nembeliség” értékfogalmának *bizonyos mozzanatait* már mint értéket is tagadják.

De leírja-e definíciónk, amely a nembeliségnek erre az értékfogalmára épül, a filozófia tényleges működését? Valóban „tudatos kérdésekké

²⁷⁰ Természetesen ott, ahol hiányzik a történelmi távlat, ahol a történelem még nem „döntött” az alternatív koncepciók egyikének vagy másikának „igazságáról”, igen nehéz ítéletet alkotni, igen nehéz kimondani az egyértelműen elmarasztaló verdiktet. Azt mondtam, hogy egy filozófia akkor retrográd, ha – a valóságban – akadályozta az egész folyamat előrehaladását, kibontakozását (amin azt értem, hogy akadályozta a nembeliség adott korszakban lehetséges maximumának a megvalósulását); ennek kimondásakor azonban végtelenül óvatosan kell eljárunk: hiszen honnan tudhatnánk, hogy mi ez a maximum, honnan tudhatnánk, hogy „mennyit lehetett volna” megvalósítani, ha nem éppen az a koncepció győzedelmeskedik, amelyik győzedelmeskedett. A romantikát – értékeivel szembeni minden tiszteletünk és szimpátiánk ellenére is – hajlamosak vagyunk retrográdbabnak tekinteni a liberalizmusnál, mondván, a személyiség kiteljesedésére az adott társadalomban nem voltak meg a feltételek, a személyiség kiteljesedése csak reakciós utópia lehetett mindaddig, amíg a polgári társadalom a maga dinamizmusával meg nem teremtette a termelőerők fejlettségének azt a szintjét, amely már lehetőséget ad összes értékeinek együttes megvalósítására. Az ilyen megfontolások mögött mindig jelen van egy olyan történelmi determinizmus, amely végül is – ha konzekvensek akarunk lenni – teljes egészében irrelevánsá teszi bármely korszak bármely ideológiáját, s a törekvésünket, hogy értékeljük azt. Mindig jelen van mögötte a „felismert történelmi szükségszerűség” igen rossz hegeli öröksége.



és válaszokká tette” a filozófia a mindenkori jelen alternatíváit, valóban szem előtt tartotta az adott korszak „májának” alapvető konfliktusait, vizsgálat tárgyává tette a mindenkori jelen cselekvés- és fejlődésalternatíváit? A filozófiától látszatra majd mindig távol állott az ilyen történelmi konkrétság; a filozófiát látszatra mindig a lét legelvontabb problémái izgatták, nem pedig a jelenkor, a múltó pillanat lehetőségei. De hogy ez csak látszat, az könnyen igazolható.²⁷¹ Mégis, ebben a tekintetben korunkban némi szkepszis érződik a filozófiával szemben. E szkepszis a legkülönbébb megfogalmazásokban jut kifejezésre. Lényege: a filozófia hagyományos kérdésfeltevései „formájukat” tekintve mindig *sub specie aeternitatis* fogalmazódtak meg, akkor is, ha utólag mi, a magunk történelmi tudatával, kimutathatjuk róluk, hogy nagyon is konkrét történelmi kérdések és az azokra adott, nagyon is a kor problémái által determinált válaszok voltak. Miért lenne szükség éppen filozófiára, ha a filozófus végre felismeri, hogy nincsen „örök” igazság, ennél fogva nem is kell az örök igazságot felfedeznie? Ha a feladat, a társadalmi gondolkodás alapvető feladata nem más, mint amit definíciónk kijelöl, nem kell-e éppen a filozófiát mint „formát” félredobnunk? A filozófia mint „forma” nem a hamis tudat formája-e éppen, a hamis tudaté, amely a maga korkérdéseit örök emberi kérdésekké fűjja fel? Az ellenvetés, a filozófiával szembeni szkepszis kinyilvánítása egyformán jelentkezik polgári és marxista oldalról; s a marxisták által megfogalmazott ellenvetések igen sokszor hivatkoznak magára Marxra, aki – kétségtelenül – sok esetben fogalmazott úgy, mintha a filozófia éppen a polgári világkorszak adekvát kifejezőmódja lenne, amelyet meg kell haladnunk, amelyen túl kell lépnünk ahhoz, hogy transzcendálni tudjuk gondolkodásunkban a polgári világot. A történelem valóságos tudományának megszületésével (az ember valóságos önmegértésének a megszületésével, amely nem jöhetett létre mindaddig, amíg a gondolkodás rendi és osztálykorlátai lehetetlenné tették, hogy saját magunkat, saját történelmünket valóban az „emberiség” álláspontjáról értsük meg) feleslegessé vált a filozófia, feleslegessé, sőt károsá, reakcióssá vált a korkérdéseknek a filozófia „elvont”, történelmietlen formáiban való megfogalmazása.

²⁷¹ Ld. Az emberiség funkcionáriusa című írást. E kötetben: 58–74.

Nem akarom azt állítani, hogy mindez nem olvasható ki Marxból, még csak azt sem akarom állítani, hogy Marxnak – legalábbis a *Német ideológia* megírásának korszaka óta – ne ez lett volna az álláspontja. De teljesen feleslegesnek tekintem akár ennek az ellenkezőjét bizonyítani, akár ezt elfogadva belefogni abba, hogy Marxot megcáfoljam, s kimutassam, milyen illúziók rejtettek Marx idevágó felfogása mögött. Ehelyett azt szeretném megmutatni, hogy a filozófiai „forma”, azaz a filozófia tradicionális kérdéseinek felvetése és megválaszolása nem ellentétes a definíció által megjelölt feladattal ma sem, sőt, ma is egyedül adekvát formája e feladat megoldásának.

A kérdés tehát így hangzik: alkalmas-e a filozófia tradicionális fogalmi apparátusa (tradicionális kérdésfeltevésai), egyszóval tradicionális „formája” arra, hogy segítségével az európai típusú társadalomra, a „polgári társadalomra” vonatkozóan „tudatos kérdésekké és válaszokká” tegyük a jelen alternatíváit azáltal, hogy megvizsgáljuk a ma alapvető konfliktusainak viszonyát a nembeliség fejlődéséhez és annak perspektíváihoz, feltárjuk a jelen cselekvés- és fejlődésalternatíváinak viszonyát a történelmileg megalkotott nembeli értékekhez, és ezzel tisztázzuk jelentőségüket, »értelmüket« az egész nembeli fejlődés szempontjából”? Az állítás, hogy aki a filozófia hagyományos fogalmi apparátusát és kérdésfelvetéseit sutba dobja, elavultságuk miatt tesz így, két dolgot „állíthat”.

Vagy azt, hogy a nembeliségnek, a nembeli értékeknek az a fogalma, amellyel operálunk (s amelyekkel ezen diszciplínák, ha azok, amik mindeddig is voltak, szükségképpen operálnak), „üres” „kiméra”, a „spekulatív gondolkodás” terméketlen terméke, amely csak akadályozza, hogy szembenézzünk a valóságos problémákkal.

Vagy azt – s most elérkeztünk gondolatmenetünknek egy olyan pontjára, ahol magam is kritikusává szeretnék lenni mindannak, amit elmondottam –, hogy a kitűzött feladat mint feladat problematikus. Problematikus azért, mert „Európa” értékeivel közelíti meg „Európát”, holott ez az „Európa” többé nem létezik. Problémái, „mája”, jelene olyan mélyen, sokoldalúan és olyannyira kölcsönös vonatkozások formájában ágyazódik bele az „emberiség” problémáiba, hogy többé nem is vizsgálható önmagában.

A filozófia fent adott definíciója „értelmes” és az európai filozófia tradícióival kontinuitásban álló feladatot tűz ki a filozófia számára akkor, ha lehetséges a „polgári társadalom” problémáit minden más társadalom problémáitól elvonatkoztatva vizsgálni. Csakhogy ez nem lehetséges. Már magának a lehetőségnek a tételezése is állásfoglalás, még hozzá olyan állásfoglalás, amely szembekerül a mi társadalmunk, az európai társadalom bizonyos – általunk alapvetőnek tekintett – értékeivel.

Első megközelítésben elég, ha annyit állapítok meg: nagyon is problematikus a filozófia szempontjából, ha nem az emberiség, hanem az emberiségnek csak egy kis hányada, az emberiség egy kis hányadának a történelme és értékei lesznek a kiindulópontjává.

Nem jelenti-e ez azt, hogy a filozófia *mindig* problematikus volt? Hogy ma problematikus, az azért van, mert partikuláris: *létezik* számára az *emberi egyetemesség* mint érték, ám ezt semmiképpen nem tudja érvényesíteni. A filozófia kiindulópontját persze mindig az emberiség egy kis hányadának értékei képezték. Ez azonban nem jelentett, nem is jelenthetett számára problémát. Nem jelenthetett számára problémát, hiszen nem szakadhatott el a fejlett társadalmak „közgondolkodásától”, a „nembeliséghez konvergáló” társadalmak közgondolkodásától. A filozófiának mindig az egyetemességet, a „nembelit” kell képviselnie a partikulárisval szemben, a köznapi gondolkodás partikularitásával szemben. De nem szakadhat el ettől a köznapi gondolkodástól; csak azt emelheti az egyetemességnek, a „nembeliségnek” a szintjére, ami a köznapi gondolkodásban, a társadalom „közgondolkodásában” így vagy úgy benne rejlik. Nem beszélhet „más nyelven”. S amíg a közgondolkodás az emberiséget a saját társadalmával azonosítja – s ez az európai történelemben igen hosszú ideig, tulajdonképpen mind a mai napig így *volt* –, addig a filozófiának nemigen áll módjában ezt megkérdőjeleznie.

Az ember történelme – történelmei – csak a 20. században tették lehetővé és szükségessé, hogy az európai társadalom közgondolkodása számára a nem-európai társadalmak az emberi társadalom részévé legyenek. Századunkig az európai típusú társadalom közgondolkodása az emberiséget a maga társadalmával azonosította. A viszony a nem-európai társadalmakhoz természetesen igen jelentős változásokon ment

át az eddigi történelem folyamán. A nem-európai társadalmak léte és problémái azonban csak most váltak a mi problémáinkká.

„Európa” történelmében a nem-európai társadalmakhoz való viszony két nagy, egymásra történelmileg következő „attitűdtípusba” sorolható.

a) Az antik gondolkodás számára a barbár tulajdonképpen nem is ember. Mindaz, amit a görög filozófia az emberről tud és kifejt, csak a hellénekre vonatkozik. A barbár: ellenség, aki fenyeget; munkaerő, rabszolga, ha fogollyá lett. Persze emberré lehet, hiszen eszes lény (gondoljunk arra, hogy Platón a *Menón*-ban egy rabszolgával vezetetti le Püthagorasz tételeit), de csak azáltal lesz emberré, ha göröggé lesz. Csak azáltal lesz rá ugyanis érvényes, érvényesíthető mindaz, ami jellemző az emberre. – Természetesen a késői Róma történelme ebben a vonatkozásban döntő változást kellett, hogy eredményezzen. A barbárokkal való érintkezés a Római Birodalomban – még akkor is, ha a birodalom állami szervezete csak mintegy ráépült a provinciákra, s azok eredeti társadalmi organizációját többé-kevésbé érintetlenül hagyta – magának az eredeti polisznak a szempontjából nem volt többé „külső” tényezőnek tekinthető. Róma azonban ezt „filozófiailag” nem gondolta át, már csak azért sem, mert soha nem volt eredeti filozófiája. (Talán éppen azért, mert a birodalmon belül egymással érintkező, egymásra jelentős hatást kifejtő különféle társadalmak tarka sokfélesége, amely semmiféle értelemben nem vált homogénné, lehetetlenné tette egy egységes világkép kialakulását?) Amikor végül is a barbárok – akik addig nem voltak „Európa” – felbomlasztják a birodalmat, s ezzel véget vetnek az európai történelem első nagy korszakának, a kialakuló új „Európa” egybeolvasztja az „embert” és a „barbárt”.

b) Talán éppen a kereszténység sokgyökerűsége – zsidó szekta, birodalmi államvallás, amely végül is éppen a „barbárokrá”, a még nem európaiakra épülő társadalmi szervezetben talál adekvát otthonára – tette lehetővé azt, hogy a keresztény gondolkodás elvben minden embert embernek tekint. Természetesen csak mint potenciális keresztényt tekint annak; a keresztény társadalom viszonya a nem keresztényhez azonban valami gyökerében más, mint a görögé a nem görögéhez, vagy a rómaié a nem rómaiéhoz. Természetesen az antik „európai” számára



is „emberre” lehetett a „barbár” – mint egyed. Ha mint egyed beépült az ő társadalmának szervezetébe. A keresztény Európa már egészen másképpen viszonyul a környező nem keresztény társadalmakhoz: mint társadalmakat kívánja kereszténnyé tenni őket. Ami a mi problémánk szemszögéből nézve azt jelenti, hogy valóban minden ember emberre válhat, emberré válhat a maga környezetében is – hiszen Isten számára amúgy is ember – , ha a maga társadalmában és azzal együtt követi „Európa” útját.

A polgári Európa tulajdonképpen nem sokat változtatott a keresztény Európához képest „nem-Európához” való viszonyán. Minden ember ember, minden társadalom emberi társadalom, legfeljebb „elmaradott”, legfeljebb *még* nem jutott el oda, ahová mi *már* eljutottunk; a nem-európai is teljes értékűvé válhat akkor, ha mindazt elsajátítja, amit mi elsajátítottunk, ha hajlandó ember módjára viselkedni. Mint-hogy azonban erre a „primitívek” általában nem hajlandók, minthogy általában nem hajlandók elfogadni az „igazán emberi” életformát, magatartásnormákat és értékrendet, jogunk van ahhoz, hogy ne ember módjára bánjunk velük; s csak civilizatorikus küldetésünket teljesítjük akkor, ha – bármilyen eszközzel – az emberi életforma, magatartásnormák és értékrend elsajátítására kényszerítjük őket.

Azoknál az európai gondolkodóknál persze, akik bizonyos értelemben kritikailag szembehelyezkednek a „polgári társadalommal”, vagy legalábbis tudatára ébrednek a polgári értékrend bizonyos belső ellentmondásainak, néha megfordul az előjel. De nagyobbára tényleg csak az előjel fordul meg, anélkül, hogy a szemléletmód alapjaiban megváltozna: a nem-európai társadalom embere „primitívebb”, tehát jobb is, nem rontotta *még* meg a civilizáció. A másságot még nem nagyon hajlamosak tényleg másnak felfogni, ugyanazon fejlődésfolyamat egy korábbi, még természetes, el nem torzult fokaként közelítik meg.

Marx viszonya a nem-európai társadalmakhoz ebben az értelemben még teljesen a keresztény polgári viszony. Hogy ez mennyire így van, arról mi sem árulkodik jobban, mint az emberiség „normális” és „nem normális” gyermekkorának a megkülönböztetése, szembeállítás. Ha a görögség – melytől bizonyos értelemben egyenes út vezetett a „polgári társadalomhoz” – az emberiség normális gyermekora, akkor az



európai társadalom a normális társadalom; s minden olyan társadalom, amelytől nem vezet út Európához, valami nem normális, valami zsákutca, valamifajta fejlődési rendellenesség. (Más kérdés, hogy az antikvitástól – amely sok vonatkozásban valóban előképe a „polgári társadalomnak” – egyenes út nem vezetett a polgári társadalomhoz, be kellett „oltani” valamivel, ami önmagában nagyon is nem-Európa volt.)

A „normális” társadalom – éppen azért, mert normális, éppen azért, mert „a” társadalom – valami egészen rendkívüli hatalommal lett azután felruházva. Miután már kiküzdötte a maga „tisztá” társadalmiságát, miután „levetette természeti korlátait”, még arra is képes, hogy – ugyan egy fájdalmas operáció segítségével, de – a „nem normális gyermekkor” okozta fejlődési rendellenességeket kiigazítsa, s így az emberiség egészét a maga kiküzdötte „normális” útra terelje. Marx meggyőződése, miszerint a kapitalizmus *pusztán a világerintkezés megteremtésével* hatalmába keríti, a maga képére formálja az egész emberiséget, sokkal inkább említett beállítottságának terméke, mintsem annak eredménye, hogy hibásan elemezte volna a kapitalizmus belső tendenciáit. Ha ugyanis a nem-európai társadalmak egész értékrendje, a társadalmi organizáció alapjai valóban hasonlóak lettek volna, hasonlóak lennének az európaihoz, akkor a kapitalizmusnak valóban meg lett volna a képessége e feladat betöltésére. Ami valóban „Európa” volt, arra valóban rá tudta kényszeríteni a maga „törvényszerűségeit”.

Mindaddig, amíg lényegében nem volt világerintkezés, amíg Európa, ha be is hatolt nem-európai területekre, az ezeken a területeken fennálló társadalmi organizációkat nem vagy csak igen kis mértékben bomlasztotta fel (vagy számbeli fölényével egyszerűen megsemmisítette azokat, pl. az észak-amerikai indiánok kiirtása), addig nem is bizonyult igazi problémának számára, hogy a társadalmiság megvalósulásaként önmagát – és csak önmagát – fogta fel. Hiszen a többi társadalom problémái nem adtak fel a számára semmiféle lényeges kérdést. A világerintkezés megvalósulásával azonban – de olyan megvalósulásával, amely az Európán kívüli társadalmakat vagy egyáltalában nem, vagy csak egészen kis szegmenseiben és csupán a felületen gyúrta át „Európa” képére – Európa nem képes többé egyszerűen „zárójelbe tenni” e társadalmak gyökerében különböző voltát. Kétségtelen, hogy erősebbnek

bizonyult náluk, kétségtelen, hogy fölényben van velük szemben, de legyőzni, megsemmisíteni (azaz magába olvasztani) őket mindeddig nem volt képes. S pontosan ez az erőtlén erő, pontosan a fölénynek ez a tehetetlensége *kényszerít rá* bennünket, hogy átgondoljuk az emberiség fogalmát; rákényszerít bennünket, hogy ne azonosítsuk a társadalmiságot a mi európai típusú társadalmunk alapvonásaival, hogy tudomásul vegyük: nembeliségfogalmunk nem az emberiség, hanem az európai típusú ember összfejlődéséből „elvont” fogalom.²⁷²

Mit jelenthet mindezek után, ha ragaszkodunk filozófiadefinícióinkhoz (annak a nembeliségre átirított variánsához)?

1. Jelentheti ragaszkodásunkat gondolkodásmódunk eredeti „európaiságához”, ahhoz a gondolkodásmódhoz, amely „Európában” született meg, az európai „polgári társadalomban” teljesedett ki, amelynek számára a társadalmiság egyetlen adekvát formája az a társadalom, amelyben mi élünk (azt hiszem, nem szükséges elmagyarázni, hogy ez nem a „jelen állapotok” elfogadását jelenti, hogy elvben ez a gondolkodás éppúgy jelen van az európai tradícióban, ahogyan a konzervativizmus lehetősége is). Minthogy azonban ma már nemcsak „tudunk” a miénktől eltérő társadalmak létéről, hanem érezzük is világunkban, ez a ragaszkodás – akárhogyan csűrjük-csavarjuk a dolgot – csak azt jelentheti, hogy igenis le akarjuk győzni a nem-európai társadalmakat (ha nem éppen véres harcban, mert a genocídiumok sorozatát nem kívánjuk elkövetni, akkor hát a meggyőzés, a „segítség” szelíd eszközeivel), azaz el akarjuk fogadtatni velük a magunk életformáját, a magunk magatartási normáit (és patternjeit), a magunk értékrendjét; „európaiakká” akarjuk tenni őket. Teljesen mindegy, hogy ezt abban a tudatban

²⁷² A félreértések elkerülése végett: az európai „álláspontnak” – különösen a „polgári társadalom” korszakában – számos variánsa van, hiszen a polgári világ értékrendje nem homogén értékrend. Ennek megfelelően a nem-európai társadalmakhoz való, az európai típusú társadalomnak „a” társadalmisággal való azonosításán alapuló viszony igen sokféle formát ölthetett és ölt magára. Bármilyen furcsán hangozzék is az elmondottak után, nem feltétlenül kellett, hogy ahumánus legyen. Ég és föld választja el egymástól a „pusztuljanak, ha nem képesek emberré lenni” és a „segítsünk rajtuk, hiszen emberek, ha nem is emberi életet élnek” álláspontját. De mind a két véglet képviselői ma már rákényszerülnek arra, hogy szembenézzenek a problémával, hogy új problémát lássanak ott, ahol azelőtt legfeljebb egy világos egyértelműséggel megoldható feladatot.

tesszük, hogy „nincsen más megoldás a számunkra”, hogy sem „Európa”, sem pedig ők nem képesek még fennmaradni sem más módon, vagy pedig azzal, hogy mélységesen önzetlenek vagyunk, s mindazt, amit ebben a szellemben teszünk, azért tesszük, mert „nekik” feltétlen szükségük van rá (ha esetleg ennek nincsenek is tudatában).

2. Jelentheti azt, hogy a filozófiát egyszerűen kisajátítjuk „Európa” számára. (Amint ezt a gyakorlatban tettük mindig is.) A filozófia „Európa” belügye.²⁷³ Mindazok a problémák, amelyeket a filozófia segítségével közelítünk meg, mindazok az alternatívák, amelyeket tudatos kérdésekké és válaszokká kell tennünk, mindazok a konfliktusok, melyeknek a nembeliség összfejlődésében betöltött helyét megkeresve az alternatívák tudatos kérdésekké és válaszokká tétele történik, mindazok a cselekvés- és fejlődésalternatívák, melyeknek a nembeli értékekhez való viszonyát feltárjuk stb., „Európa” belső problémái, alternatívái, konfliktusai stb. Ha pedig vannak olyan problémák, amelyek „Európa” és „nem-Európa” érintkezésének következtében állottak elő – legyenek akár milyen alapvetőek is –, nem tartoznak a filozófiára, ezeket illetően a filozófia ki kell hogy jelentse: mindez túl van az ő kompetenciáján, ezek a problémák filozófiailag „irrelevánsak”.

Jelentse akár az elsőt, akár a másodikat, a definícióhoz való ragaszkodásunk ugyancsak problematikusnak tűnik. Tulajdonképpen egyik értelmezést sem fogadhatjuk el, s hozzá kell tennem, nem csupán „moralizálásból”. Nem „csupán” moralizálásból, holott az sem lehet mellékes egy humanista filozófia számára, ha valami erkölcsileg elfogadhatatlan. (Kétségtelenül jelen van az európai filozófiai tradícióban egy bizonyos „cinikus” elem is: a „rossz” történelmi szerepe, meghatározott értékek feláldozása más értékek nevében stb. A „moralizálás” tehát nem feltétlen követelmény, ha tudatosan vállaljuk a „polgári” horizont meg nem haladását. Meghaladásaként ugyanis éppen az összes „európai”, az

²⁷³ Azt, hogy vannak kifejezetten nem-európai típusú filozófiák is, mindezt ideig tudatosan figyelmen kívül hagytam, hiszen mindvégig a mi filozófiánk lehetőségeiről beszélek. Ha van ma élő nem-európai filozófia, akkor ez, a jelen összefüggésben tekintve a dolgokat, annak a társadalomnak a belügye, amelyben létezik. S amíg a különböző társadalmak együtt-létezése megoldhatatlan, a különböző filozófiáknak – melyeknek legfeljebb a nevük közös – nem sok vonatkozása lehet egymásra.

összes „nembei” érték együttes realizációjának követelményét értelmeztük.)

A definícióhoz való ragaszkodás – mindkét említett alapon – elfogadhatatlan morálisan. Nem kényszeríthetjük rá saját értékeinket, saját létfeltételeinket másokra; nem alkalmazhatunk erőszakot másokkal szemben, csak akkor, ha ezzel kifejezetten negatív értéktartalmú magatartást teszünk lehetővé, ha az erőszak kevésbé rossz, mint amit az erőszak segítségével megakadályozunk. Hagynunk kell tehát a nem-európai társadalmakat, hogy azok a maguk útját járják, az önmaguk által kidolgozott értékek, magatartásformák stb. alapján oldják meg problémáikat.

Másrészt morálisan elfogadhatatlan a definícióhoz való ragaszkodás akkor is, ha ez a második alapon történik. A filozófia bizonyos értelemben önmagát szüntetné meg akkor, ha létező égető problémákról kijelentené, hogy túl vannak a maga kompetenciáján; akkor is, ha ezek a problémák nem kizárólag az ő világának, a kiindulópontját alkotó társadalomnak a belső problémái. Ha egyszer a *problémát probléma-ként ismerte fel* (még mindig a kérdés „morális” oldaláról beszélek), akkor a filozófia nem állíthatja, hogy márpedig ezek a kérdések nem őrá tartoznak. Különösen nem akkor, ha már felismerte, hogy ezeknek a más társadalmaknak az égető, megoldatlan és szinte megoldhatatlannak tűnő problémáit nagy részben az „európai” társadalom velük kapcsolatos eddigi magatartása hozta egyáltalában létre. (Hogy ez így van, az sok tekintetben eléggé nyilvánvaló, de még szót ejtünk majd róla.)

Ha azonban egy pillanatra mégis félretesszük a definícióhoz való – bármely alapon történő – ragaszkodással kapcsolatos morális kétélyeinket, akkor sem tudjuk igazolni a hozzá való ragaszkodásunkat. Nem lehet ugyanis ma már elválasztani egymástól „Európa” és „nem-Európa”, az ún. fejlett és fejletlen világ problémáit. Teljes – gyakorlati – képtelenségnek tűnik, hogy az európai típusú társadalmak konfliktusait, cselekvés- és fejlődésalternatíváit a fejletlen társadalmakétól függetlenül fogalmazzuk meg; hogy bármiféle értelemben elválasszuk egymástól azt, ami a fejlett világ „belső” problémája, s azt, ami fejlett világunknak a fejletlennel való érintkezéséből adódik. A nem-európai

típusú társadalmak léte és problémái ma már elválaszthatatlanok a „fejlett”, európai típusú társadalmak létfeltételeitől. Ha a modern európai filozófia utolsó nagy klasszikus korszakának – a klasszikus német filozófia Marxszal lezáruló korszakának – alapproblémáit vesszük szemügyre, akkor azt látjuk, hogy ott minden kérdés az ún. „polgári társadalom” belső konfliktusai által meghatározott. Nem voltak, nem léteztek olyan kérdések, amelyek akár csak összefüggésben is állottak volna az „Európán” kívüli emberiség létével. S amikor korának problémáit illetően Marx mintegy „felbontja a filozófia zárójelét”, történelmi-szociális problémaként explikálva mindazt, ami addig bizonyos értelemben kétségtelenül a történelem feletti időtlenség látszatában mutatkozott – a „felbontás” soha nem jelentette kora filozófiája gondolati eredményeinek megtagadását –, ebben a vonatkozásban akkor sem változik semmi. Ha a német filozófia elidegenedéskonceptiója az árutermelő „polgári társadalom” konkrét történelmi problémájává, ha a „megoldás” a társadalmi struktúra radikális átalakításának követelményévé lesz is – ez az átalakítás csak az „európai” társadalomra vonatkozik; magától értetődő természetességgel fogja fel Marx is úgy a dolgot, mintha a kapitalista társadalom problémáinak forradalmi úton történő megoldása „a” társadalom valamennyi problémájának megoldását jelentené: a kapitalizmus „az egyetemes társadalom”, amely létrejöttével önmagához hasonít, bekebelez önmagába minden emberi létezést Földünkön. A kapitalizmus azonban meglehetősen egyoldalúan teljesítette Marx által megjelölt funkcióját: „A burzsoázia az összes termelési szerszámok gyors tökéletesítése, a végtelenül megkönnyített közlekedés révén valamennyi nemzetet, még a legbarbárabbakat is belerántja a civilizációba. Áruinak olcsó ára az a nehéztüzérség, amellyel rommá lő minden kínai falat, amellyel kapitulációra bírja a barbárok legmakacsabb idegengyűlöletét is. Minden nemzetet rákényszerít, hogy – hacsak nem akarnak tönkremenni – elsajátítsák a burzsoázia termelési módját; rákényszeríti őket, hogy meghonosítsák maguknál az úgynevezett civilizációt, azaz váljanak burzsoává. Egyszóval: a burzsoázia a saját képmására formált világot teremt magának.”

Nos, ezek a „nemzetek” tönkremenni bizonyára nem akarnak. De nem képesek elsajátítani a burzsoázia termelési módját, nem képe-

sek meghonosítani maguknál az úgynevezett civilizációt, s ennél fogva a burzsoázia nemhogy nem képes kapitulációra bírni a „barbárok” legmakacsabb idegengyűlöletét, hanem végtelenül felfokozza azt. S ha más nem, hát ez a felfokozott idegengyűlölet kell, hogy arra kényszerítse „Európát”, a „burzsoá nemzeteket”, hogy megkíséreljék új módon átgondolni a kérdéseket.

Nem kell-e tehát mégis valahogy másképpen átalakítani definíciókat, nem kell-e valahogy mégis megmaradni annak eredeti szövegénél? Nem kell-e megkísérelnünk olyan filozófiát létrehozni, amelynek tényleg az emberiség – úgy, ahogy van – a maga éppígytlenségében a kiindulópontja, nem pedig az „európai emberiség”, a maga nagyon is specifikus létezési módjával, értékrendjével, magatartásnormáival?

Mindenesetre kötelességünk vállalkozni erre az átfogalmazási kísérletre. Kötelességünk azért, mert – s éppen ez mutatja szituációnk paradox voltát – ha nem tesszük, akkor talán „forma szerint” képesek leszünk tovább folytatni azt, amit filozófiánk – az európai filozófia – tradíciói feladatunkul kijelölnek, tartalmában azonban a legkevésbé sem. Hiszen – bár mint bizonyítani próbáltuk, a filozófia kiindulópontja mindeddig nem volt és nem lehetett „az emberiség a maga éppígytlenségében” – a kiindulópontot alkotó „nembeliség” mindig is az emberiséget volt hivatva reprezentálni. Amíg az emberiség számunkra az „európai” emberiséggel volt azonos, ez nem okozhatott, nem is okozott problémát. Minthogy azonban ma már ez az azonosítás többé nem lehetséges, meg kell kísérelnünk radikálisan új formában hozzáfogni feladatunk teljesítéséhez. Ha nem a „nembeliségből”, amely „Európát” testesíti meg, illetve amelyet „Európa” testesít meg, hanem az emberiség éppígytlenségéből akarunk kiindulni, radikálisan át kell fogalmaznunk a filozófiáról kialakított képünket. Hogy ez mennyire elengedhetetlen, azt talán mi sem illusztrálja jobban, mint az a szinte pokoli idegenség, amelyet az ember Marx és Engels fenti passzusának olvastán ma érez.

Írásom első részében azt törekedtem bizonyítani, hogy eredeti definíciónk nem funkcionál akkor, ha az „emberiséget” mint leíró fogalmat használjuk, ha „emberiségen” a ma létező emberi integrációk összességét értjük. Természetesen lehet egészen másképp is kezelni a fogalmat. Felfoghatjuk az „emberiséget” mint a „nembeliség” értékfogalma köz-



vetítette kvázi „célfogalmat”, amely tulajdonképpen az összes emberi egyednek – alintegrációk közvetítette – az „európai” társadalom alapértékein alapuló, majdan megvalósuló integrációját jelöli. Ez esetben azonban – be nem vallottan – a definíciónak a „nembeliségre” „átírt” variánsát tartjuk szem előtt, melynek problematikus voltát a fentiekben ecseteltem. Természetesen – formálisan – az is megoldás, hogy „emberiségen” ugyancsak „célfogalmat”, ugyancsak egy majd valamikor megvalósuló összemberi integrációt értünk –, nem specifikálván, hogy milyen értékek alapján valósul majd meg (valósuljon meg) ez az integráció. Csakhogy ebben az esetben a definíció egészen egyszerűen nem működik, alapfogalma nem töltheti be a vonatkozási pont funkcióját.

Ha a filozófia mindeddig gyakorolt feladatát tovább is teljesíteni kívánja, a ténylegesen létező emberiségből, az emberiség éppíglétéből kell kiindulnia. Ez esetben azonban „a jelen alternatívái”, és „a ma alapvető konfliktusai” nem közelíthetők meg az eddigi filozófia kategóriáival. Úgy érzem, hogy nem csupán irreleváns, hanem egyenesen frivol dolog lenne, ha a mi filozófiánk olyan alapvető problémáit, mint mondjuk az „elidegenedés” megszüntetése, „individualizmus versus kollektívizmus”, az „individualitást meg nem szüntető közösségi struktúra”, „partikuláris egyed és individualitás” stb., kísérelnék meg akár csak vonatkozásba is hozni a nem-európai jellegű társadalmak problémáival, illetve „Európának” az ezekkel a társadalmakkal való érintkezéséből adódó problémákkal. Nem szükséges ezt hosszasan bizonygatni. Minden olyan elképzelés pedig, amely azt állítja, hogy az „európai kultúra”, az „európai típusú társadalom” alapvető belső ellentmondásainak megoldása egyben a nem-európai típusú társadalmak problémáinak, valamint a velük való érintkezésből adódó problémáknak az automatikus megoldását is jelentené, egyszerűen nem hajlandó szembenézni azazal, hogy tulajdonképpen miről is van szó. Az ilyen felfogás ugyancsak teljesen önző módon „Európából” és csak abból indul ki, s ráadásul ezt még elismerni sem hajlandó. Nem azt vitatom, hogy az „európai társadalmak” alapellentmondásainak megoldása – ami természetesen csak egy történelmi folyamat lehet, nem pedig valami egyszeri, nagy „megváltó” aktus – ne járulhatna hozzá az egész emberiség problémáinak könnyebb megoldásához. Egy olyan európai társadalom, amely már





nem az „önzés” elvére épül, természetesen sokkal nyitottabb kell hogy legyen más társadalmak, más viszonyok között élő emberek problémái, sorsa iránt, mint a „polgári társadalom”. Ha azonban a „mi” problémáink megoldását tesszük az egész emberiség problémái megoldásának kulcsává, ezzel csupán elhárítjuk magunkról a felelősséget. Lehet, hogy egy alapjaiban „önző”, az „önzésre” épülő kultúra kevesebbet tehet és tesz más társadalmakért, mint amennyit a „kollektivitás” társadalma tehetne. De teljességgel lehetetlen csupán az utóbbi megvalósításával törődni akkor, amikor a „polgári társadalomban” ma létező szenvedés összemérhetetlenül kisebb és kevesebb annál, mint ami a többi társadalomban létezik.

A filozófia tradicionális, a „polgári társadalomban” kiérlelt kategóriái, kérdésfeltevései irrelevánsak tehát a mai világ, a ma már létező „emberiség” problémáinak megoldása szempontjából. Ezt egészen világosan fejezzük ki, ha azt állítjuk, hogy „a *jelen* alternatíváinak”, „a *ma* alapvető konfliktusainak” nincsen semmiféle helye az emberiség „összfejlődésében” – ennek az emberiségnek, mint mondtuk, nincsen „összfejlődése” –, továbbá ha kimondjuk: a jelen fejlődés- és cselekvés-alternatíváit illetően nem magától értetődő, hogy melyek azok az értékek, amelyekhez viszonyítanunk kellene őket.

Ma már nem tehetjük fel a kérdést, hogy igeneljük-e vagy sem az emberiséget mint integrációt. Bármilyen problematikus legyen is a kialakulóban lévő integráció, már létezik; a különböző társadalmak ma már egymásra vannak utalva, az őket összekötő kapcsok már csak szorosabbakká lehetnek. Ennélfogva fel kell tennünk a kérdést, hogy *melyek legyenek azok az értékek*, amelyek az integráció további fejlődését meghatározzák, melyeknek alapján az integrációhoz tartozó, egymástól igen nagy mértékben különböző társadalmak problémáit megoldani kívánjuk, melyeknek az emberiség most már beinduló ösztörténelmének irányát meg kell (*Sollen*) határozniuk. Az „öszörténelmem” értékeire kell kérdeznünk; mert távolról sem olyan nyilvánvaló, hogy ennek az öszörténelmemnek – amelynek a „mi” további, most már nem független történelmünk csak egyik szegmentuma – a „mi” értékeinkre kell épülnie.

A kérdést azonban mégis *mi* tesszük fel, és nem is nagyon tudja más feltenni őket. Természetesen nem csak az európai típusú társadalom-



nak van meg a maga tudatos kultúrája. A „más” társadalmak tudatos kultúrájának képviselői nyilvánvalóan maguk is feltesznek hozzánk hasonlóan kérdéseket. Csakhogy a nem-európai típusú társadalmak többségének a kultúrája nem dinamikus kultúra (maga a társadalom, amely kitermelte ezt a kultúrát, az „európai társadalommal” való szerves érintkezés kialakulásáig meglehetősen statikus jellegű volt), s így nemigen alkalmas egy hatalmas, mozgásba lendülő, mozgásban lévő alakulat megközelítésére. Értékeik egy statikus jellegű társadalom értékei, belőlük kiindulva nemigen lehet az emberiség „összfejlődésével” bármit is kezdeni. (Nem beszélek természetesen a nem-európai típusú társadalmakban élő – mindig e társadalmak uralkodó rétegeiből kikerülő – „európai kultúrájú” értelmiségiekről. Ha ők tesznek fel kérdéseket, akkor éppúgy az „európai értékrend” képviselői teszik fel azokat, mintha mi tennénk fel. Természetesen nem mellékes, hogy közülük sokan nyilvánvalóan sokkal mélyebben ismerik a maguk társadalmának szerves kultúráját, értékrendjét stb., mint egy fejlett világbeli értelmiségi. Kiegészíthetik tehát bizonyos szempontokkal a mi elgondolásainkat. Látásmódjuk azonban alapjában véve mégis „európai”, sokszor európaibb az európaiakénál: minthogy hiányzik belőlük az európaiak – nagyrészt jogos – „rossz lelkiismerete”, sokan közülük hajlamosabbak teljesen ignorálni saját „elmaradott”, „primitív”, „barbár” társadalmuk értékeit, magatartásformáit stb., mint számos európai.)

Másrészt: a világérintkezés mégiscsak „Európából” indult ki. Eszközeit „Európa” teremtette meg, szükségletévé eredetileg „Európának” vált. A problémák jelentős részét – közismerten – éppen az „európai” behatolás szülte. S ha „Európa” nem is oldotta meg azt a feladatot, hogy „civilizálja” a „barbár” világot, mégis az európai típusú társadalom az, amely mintegy „szervezi” a világérintkezést.

Lehet, hogy már abban is, amit eddig elmondtam, valahogyan „tükröződik” a magam „európaisága”. Lehet, hogy végső soron mégsem igaz, hogy a kérdést mégiscsak „mi” tudjuk a „legjobban” felvetni. Ez mit sem változtat azon, hogy a „mégsem így van” teljesen elvont lehetőségének tételezésén túl abban a meggyőződésben élünk, hogy mégiscsak nekünk kell megtalálnunk a „megoldás” kulcsát. Rómát legyőzték



a barbárok. A középkori keresztény kultúra éppúgy nem jött volna létre az „európai” antikvitás kultúrája, mint az „Európát” keletről előzőnlő barbár törzsek kultúrája, magatartásformái és normái nélkül. De a római – ha világán gondolkodott – nem szükségképpen saját világának értékeiből indult-e ki?

A kérdést mi tesszük fel, s ennél fogva teljes képtelenségnek tartom, hogy ne a magunk értékeiből induljunk ki. Toleránsak lehetünk más értékekkel és más életformákkal szemben. Tudomásul vesszük, hogy léteznek, s *éppúgy* „érvényesek”, mint a mieink. Kiindulópontokká azonban nem tehetjük őket, már csak azért sem, mert a legfőbb probléma forrása éppen a különféle értékek, magatartásformák, struktúrák gyakorlati összeegyeztethetlensége.

A kézenfekvőnek tűnő megoldás a harmadik világ problémáira a mi szemünkben egyértelműen azt jelenti tehát, hogy átveszik a „mi” értékeinket, hogy társadalmuk problémáit nem saját értékeikből kiindulva, hanem a „mi” értékeinket elsajátítva oldják meg. Minthogy nem tudjuk megtagadni önmagunkat, minthogy az értékválasztás természetéből következik, hogy lehetetlen valamit értékként csak önmagam számára választani (az érték szükségképpen kiterjesztendő: ez jelenti realizációját), minthogy egyszerűen lehetetlenség azt állítani, hogy ami számomra érték, nem kell, hogy az legyen más számára is, amikor az a kérdés merül fel – s ebből indultunk ki –, hogy melyek legyenek azok az értékek, amelyek az „emberiség” mint integráció jövőbeni „összfejlődését” meghatározzák, pusztá képmutatás lenne a részünkről, ha nem a „mi” értékeinkből indulnánk ki. Nem *tudunk* másból kiindulni. S mindez nem is vezetne semmifajta paradoxonhoz akkor, ha a „mi” „európai” értékeinknek nem lenne alapvető mozzanata az emberi „öndetermináció”, az ember cselekvésének „szabadsága”. Minthogy azonban számunkra ez is érték, s mi a magunk részéről – ezt neveztem éppen a polgári társadalmat transzcendáló gondolkodás alapkarakterisztikumának – az összes érték összeegyeztethetőségének és összeegyeztetendőségének álláspontján állunk, a paradoxon jelen van, s mindaddig nem is szűnhet meg létezni, amíg vannak olyan társadalmak, amelyeknek a miénktől alapvetően eltérő az értékvilága, a maga problémáit önmaga mégsem tudja – tőlünk függetlenül – megoldani.





Nekünk a paradoxont paradoxonként kell tudomásul vennünk. Tudomásul kell vennünk, hogy még akkor is, ha nem önző módon, a magunk világának fenyegetettsége szempontjából vesszük fontolóra a nem-európai társadalmak problémáit, bizonyos értékeinkkel szembekeverülünk; szembekerültünk már azáltal, hogy nem vagyunk, nem is lehetünk képesek nem a magunk értékeiből kiindulva megközelíteni őket. Ez nem jelenti természetesen ezen nem-európai, a „nembeliségtől” divergáló társadalmak

1. bizonyos ténylegesen meglévő szükségleteinek elutasítását;
2. struktúrájuknak, intézményeiknek, értékeiknek, attitűdjeiknek a semmibe vételét.

Nem jelenti szükségleteik elutasítását, sőt, bizonyos értelemben éppen abból indul ki. Természetesen nem tagadható, hogy nem *csak* abból. Nem tagadható – valóban képmutatás lenne, ha ezeknek a társadalmaknak a problémáihoz a mi világunk problémáinak, „érdekeinek” teljes semmibe vételével közelednénk. Számunkra az „európai” civilizáció léte alapvető érték, ennél fogva nem hagyhatjuk figyelmen kívül az emberiség jövőbeni összfejlődésének, ezen összfejlődés alternatíváinak a végiggondolásakor. De ez a végiggondolás csak akkor történik alapértékeinknek megfelelően, ha valamennyi társadalom, az „emberiséghez” tartozó valamennyi „alintegráció” létező szükségleteit figyelembe veszi. Kiindulópontunkká kell tehát tennünk minden létező szükségletet. Az „emberiség” összfejlődése csak akkor megy végbe a *mi* értékeinkkel adekvát módon, ha a fejletlen társadalmak meglévő szükségleteit éppúgy képes kielégíteni, ahogy a mieinket. Meglévő szükségletekről van szó, nem pedig a mi szükségleteink kialakításáról és azok kielégítéséről más társadalmakban. Az utóbbi törekvés ugyanis nem más, mint a gyarmatosító törekvések ideologikus leple. A gyarmatosítás abból merítette a maga morális bázisát – amikor ilyenre szert tenni egyáltalában szükségét érezte –, hogy „igazi” emberi szükségleteket ébreszt fel a „primitív” társadalmak egyedeiben, s ezzel nagy tettet hajt végre, akkor is, ha ezeket a szükségleteket kielégíteni – pillanatnyilag – nem áll módjában; elsősorban azért, mert a civilizálandó barbárokban bizonyos szükségletek esetleg igen, a kielégítésük feltételét képező érték-, intézmény- és magatartásformák azonban nem jöttek létre – tehát ezeknek



a primitív népeknek a „hibájából”. Hogy tradicionális társadalmukban a maguk tradicionális szükségleteit többnyire képesek voltak kielégíteni, hogy tehát civilizálásuk nem „áldás”, hanem „átok” a számukra, ezt a civilizált európai csak akkor vette észre, amikor ezek a társadalmak már nem csupán a civilizáció keltette új szükségleteiket, hanem tradicionális szükségleteiket sem voltak képesek kielégíteni – a civilizáció behatolásának jóvoltából.

Hogy számunkra a fejletlen világ problémává vált, két forrásból táplálkozik tehát:

1. Problémáink megoldása sok vonatkozásban függvényévé lett az ő problémáik megoldásának.

2. Alapjában a mi civilizációnk bűneinek „jóvoltából” ezek a társadalmak ma már saját erejükből sem tradicionális, sem a civilizáció behatolásaképpen kialakult új szükségleteiket nem képesek kielégíteni. Ha a szükségletekből, a meglévő szükségletekből indulunk ki, akkor kétségtelenül „kötelességeink” vannak ezekkel a társadalmakkal szemben. Amennyire nem kötelességünk, sőt sok vonatkozásban problematikus a mi európai értékeinket, attitűdjeinket, intézményeinket mint az igazán emberi értékeket, attitűdöket és intézményeket rájuk kényszeríteni – akárcsak abban a formában is, hogy minden erőnkkel ezeknek kialakítására törekszünk –, annyira kötelességünk tudomásul venni meglévő szükségleteiket, és megteremteni azok kielégítésének feltételeit. A paradoxon éppen onnan adódik, hogy ezen szükségletek kielégíthetőségi feltételeinek kialakítására ma már nemigen látunk más utat, mint éppen a mi értékeink stb. rájuk kényszerítését.

Az említett, számunkra egyedül lehetséges attitűd nem jelenti társadalmak struktúrájának, intézményeinek, értékeinek, attitűdjeinek stb. semmibe vételét sem. Nem jelentheti, mert még ha saját világunk normáinak egyetemes realizációját tűzzük is ki célul, vagy ezt látjuk egyedül járható útnak a problémák megoldásához, tudatában kell lennünk annak, hogy minden törekvésünk eleve kudarcra van ítélve akkor, ha az „emberből” – értsd: az „európai” attitűd egyetemességéből és általános érvényűségéből –, nem pedig azokból a konkrét viszonyokból indulunk ki a kérdések elemzésénél és gyakorlati megoldásukra való törekvéseinkben, amelyek ezekre a társadalmakra a maguk éppígy létben



jellemzőek. (Ennek az attitűdnek nagyon szép és nagyon jellemző példája Gunnar Myrdal könyve, a *Korunk kihívása: a világszegénység*, melyből írásom mottóját is választottam.)

Hogyan néz ki tehát az a „világállapot”, melyben a filozófia szituációja problematikusnak tűnik, melyben – úgy látszik – a filozófiának választania kell tradicionális kérdései, fogalmi apparátusa stb. és tradicionális beállítottsága között, amelyben vagy a „nembeli értékek” összességéből, azok már elért gondolati szintjének maximális realizálásából mint lehetőségből indul ki, de ebben az esetben csak „Európát” tartja szem előtt, nem pedig az „emberiséget”, vagy nagyon is súlyos kompromisszumot köt ebben a vonatkozásban, és nemcsak a realizáció maximális szintjének nagymértékű „leengedésével”, hanem azáltal is, hogy – akarva-akaratlanul, de kötelezően – megsérti egyik alapértékét, az emberi autonómiát, méghozzá nem egyes elszigetelt egyedek, hanem egész társadalmak vonatkozásában.²⁷⁴

Mi tehát e „világállapot” jellemzője? *Érték és történelem elválása, az értéknek a történelemmel szembeni transzcendenciája.* A „mi” világunk vonatkozásában az érték transzcendenciája csak látszólagos. A *Sollen*, amelyet a filozófia – ha az – mindig is szembehelyezett a *Sein*nel, kétségtelenül valami még meg nem valósult, esetleg soha meg nem valósuló. Mégis magának annak a világnak az értékeit jelenti, amelyben meg-

²⁷⁴ Egy – e helyütt talán furcsának tűnő, de a dolog lényegére rávilágító – fichte anti-nómiát szeretnék itt felidézni. Fichte a szabadság realizációjának az „ész” realizációját, minden individuális emberi cselekvés „ésszerűségét” tekinti. Félretéve azt a kérdést, hogy miért abszurd a szabad emberi cselekvésnek az „ésszerű” cselekvéssel való azonosítása, vegyük úgy, mintha Fichte ésszerű cselekvésen a nembeliséget realizáló cselekvést értené – aminthogy valójában azt is szeretné érteni. Akkor felmerül a kérdés: Szabad-e a „nembeliség” realizációjára törekedvén, „ésszerűen” cselekedvén másokat is „ésszerű” cselekvésre kényszeríteni? Ha másokat nem kényszeríték rá erre, akadályozom a „nembeliség” realizációját a világban. Ha rákényszeríték mindenkit, akit csak képes vagyok rákényszeríteni, ugyancsak akadályozom. Hiszen a „nembeliség” megvalósulásának döntő, elidegeníthetetlen faktora, minden egyes emberi individuum „szabad” cselekvése. Az antinómiát talán könnyű feloldani, ha a „nembeliség” realizációja pusztán az egyén erkölcsös cselekvésében, minden egyén erkölcsös cselekvésében tételződik. Nem olyan könnyű, szükségképpen megmarad antinómiának, ha *tudom*, hogy az, amiről szó van, a „nembeliség”, olyan valami, ami kizárólag a kényszerítő értékválasztása, s nem transzcendens törvény.



valósítani törekszünk, amelyben megvalósulását magát is a filozófia értékként tételezi. Semmiféle értelemben nem áll kívül ezen a világon. Része annak; a világ kitermelte, mert szüksége volt rá, majd mindenki el is fogadja a benne rejlő értékeket értékként, ha netán úgy is érzi, hogy nem realizálhatók. Értékei normákként funkcionálnak mindenki szemében, ha tudjuk is, hogy nagy általánosságban nem teljesülnek, ha az egyedek többsége erőtlennek érzi is magát realizálásukra. A lényeg: hogy esetleg csak részlegesen realizált, esetleg egyáltalában nem realizált, esetleg realizálhatatlan mivoltukban is annak a történelemnek a szülöttei, amelyben realizálni kell (*soll*) őket.

Ma azonban a tényleges emberiség vonatkozásában olyan értékeket kell (*muss*, és csak ezért *soll*) megközelítésére alkalmaznunk, megismerésének, megítélésének, elengedhetetlen megváltoztatásának kritériumává tennünk, a jelen fejlődés- és cselekvésalternatíváinak olyan, történelmileg megalkotott értékekhez való viszonyát kell feltárnunk, amelyek nem az ő történelmének, hanem a világ egy döntő részének, az értékeket kitermelő világhoz mindeddig nem viszonyuló részének szempontjából *külsődleges* történelemnek a termékei. Az ún. fejletlen világ vonatkozásában a problémáik megoldására egyedül alkalmasnak tűnő értékek *valóban transzcendensek*, hiszen nem az ő termékeik.

Az az elmélet tehát, amely a jelen konfliktusainak és alternatíváinak valóban a ma már – bizonyos értelemben – egy integrációként létező emberiség konfliktusait és alternatíváit tekinti (nem pedig az emberiség csupán egy töredékének konfliktusait és alternatíváit, úgy, ahogy lényegében minden eddigi filozófia, amely szükségképpen a „polgári társadalom” konfliktusait és alternatíváit tette meg elemzése tárgyául az ugyancsak a „polgári társadalomban” létező, részben ott is létrejött értékek szempontjából), az

1. szükségképpen elköveti ugyanazokat a „hibákat”, amelyek abból adódnak, ha emberiségen nem a ténylegesen létező integrációk integrációját, hanem a „nembeliséget” megvalósító integrációt értjük, mert – akárcsak az előbbi esetben – egy meghatározott „alintegráció” értékeit teszi meg az egész emberiség és annak „összfejlődése” viszonyítási alappá. Ennek ellenére – mint azt a fent mondottakkal igazolni szerettem volna – nem vethetjük el ezt az elméletet, mert számunkra nincs más

alternatíva, mint vagy ezekből az értékekből kiindulni, azok lehetséges maximumát a „másik” világokban is megvalósítani törekedni, vagy *saját értékeinkkel gyökeresen ellentétes módon*, nemcsak más értékeket ignorálva, hanem sajátjainkat is megsemmisítve, embereket nem embereként kezelve, létező és ki nem elégített emberi szükségleteket semmibe véve majdhogynem – vagy esetleg de facto – fizikailag megsemmisíteni a világból mindazt, ami a maga öntörvényűségében nem a mi értékeink realizációja felé mozog.

2. Tulajdonképpen megszűnik filozófia lenni; a szónak abban az értelmében, ahogy azt „Európa” most már évezredek óta használja, mindenképpen. Nem lehet összefoglalása azoknak a legáltalánosabb eredményeknek, amelyek az emberek történeti fejlődésének szemléletéből vonhatók el, hacsak arra az abszurd állításra nem vetemedik, hogy eredményei egyáltalában csak a maga „európai” történelmének vannak. A szintézis, amit megvalósít – „Európa” szintézise. A világ, amelyre ezt a szintézist alkalmazza – az egész emberiség. Feladni a szintézis-törekvést természetesen önmagában egyáltalában nem olyan abszurd gondolat. Tudomásul venni azt, hogy szintézisünk csak részleges, nem lehetetlen. A filozófia *gyakorlatában* azonban ez valami radikálisan újat eredményez. Hiszen ami számunkra, „európaiak” számára mindaddig a filozófia legalapvetőbb sajátossága volt, az éppen egyetemessége.

Fel kell tennünk még egyszer a kérdést, hogy nem lehet-e mégis radikálisan újrakezdeni oly módon, hogy lemondva „európaiságunkhoz” való „önző” ragaszkodásunkról, lemondva a „nembeliségnek” az európai típusú társadalmisággal, az általa történelmileg kialakított értékekkel való azonosításáról, megkeressük azokat a „közös” értékeket, amelyek a most már létrejött „emberiség” értékkozmoszát alkotják, hogy azokból kiindulva, azokat mércének tekintve a ma alapvető konfliktusait, a jelen egész emberiség előtt álló alternatíváit tegyük filozófiai vizsgálat tárgyává. Fel kell tennünk még egyszer, mert látszólag vannak már az „európai” gondolkodásnak olyan tendenciái, amelyek erre kísérletet tesznek. Gondolok – csak úgy találokra – Marcusénak arra az elképzelésére, hogy éppen a fejlett és a fejletlen világ *konfliktusa* képezi



a jelen alapvető konfliktusát.²⁷⁵ Gondolok Sartre-ra, aki egyrésztől szégyenkezve bevallja, hogy legjobb szándéka ellenére sem képes feladni „polgári”, azaz „európai” mivoltát, s írja nagy munkáját Flaubert-ről, másrésztől azonban „...vitézlő harcos már nem lehetek, de a szíveteket kiérdemeltem, véletek vív, ujjong, száguld a lelkem” alapon úgy áll az elnyomott világ mellé, hogy az onnan jövő összes gesztust, akkor is, ha azok a minden idegszálában jelen lévő „európaiság” számára legértékesebb mozzanatait tagadják, mint felszabadító tetteket igenli, csak *mert* a másik világból jönnek; s végül gondolok mindazokra a törekvésekre, amelyek nem-európai ideológiákat (elsősorban keleti vallásokat) próbálnak megtenni kiindulópontjukká, hogy azokat elfogadtatván kiirtsák az „európai” típusú individualitást, amely szerintük minden rossznak, ahumánusnak a forrása a világban.

Nem elemezni kívánok, csupán jellemezni. Sommásan jellemezni, azt állítván, hogy mindez *nem feladása* az európaiságnak, még kevésbé valamiféle „egyetemes emberinek” (a szó közvetlen és empirikus értelmében) a megeléje. Az ilyen tendenciák és elképzelések egy nagyon is „európai”, nagyon is „polgári” álláspontnak a továbbélését jelentik, egy romantikus jellegű választ a jelen alternatíváira. A legkevésbé sem állítható az ilyen típusú felfogások egyikéről sem, hogy „Európa” értékeivel szemben valami új értéket, új értékszintézist tennének meg a jelen alternatíváinak mércéjéül. Csupán kiválasztanak valamit „Európa” nagyon is heterogén, nagyon is sokszínű értékkozmoszából, hogy azt konfrontálják az összes többi értékkel. Ki a „szabadságot”, ki az „emberi méltóságot”, vagy másokat. De miképpen jöhetne ki ebből egy új „egyetemesség”, ha alapvető értékek tagadásával kell hogy együtt járjon? „Európának” jogosan rossz a lelkiismerete, hiszen az „európai” civilizációnak többnyire csak szétrombolnia sikerült a nem-európai típusú tár-

²⁷⁵ Ez az állítás semmiképpen sem azonos azzal, hogy az emberiség számára a jelenben a fejletlen világ léte és problémái adják fel a centrális problémát; az utóbbiban még jelen van annak a lehetősége, hogy a kérdést nyíltan „Európa”, a „nembeliség” eddig kialakult álláspontja felől tegyük fel, a marcusei kérdésfeltevésben – amikor ő a fejletlen világ, az elnyomottak, a világ „igazi” proletariátusa oldalára áll az elnyomó civilizációval szemben – látszólag a maga „önzésében” dekadenssé lett „Európa” megtagadása rejlik benne.





sadalmakat, s nem tudta nyújtani számukra *ön maga* értékeinek pozitív megvalósulását sem. De a rossz lelkiismeret rossz kiindulópont. Rossz lelkiismerettel hajlamos az ember arra, hogy mindazt elvesse, aminek bármi köze van vagy lehet a rossz lelkiismeretet kiváltó tettehez. Még azt is, amivel esetleg jóvátehetné tettét. Az európai civilizációra kimondott „nem” éppoly egyoldalú – és végső soron éppoly embertelenné is válhat –, mint a más típusú kultúrák a *limine* elutasítása „Európa” nevében.

A keleti ideológiákhoz, a keleti vallásokhoz való vonzódás is olyan valami, ami mögött nem nagyon lehet nem-európai értékek „elsajátítását” felfedezni. Az „európai” számára ezen vallásokban éppen „Európa” *tagadása*, illetve annak tagadása a döntő, amit az „európai” civilizáció negatív oldalának tekint. Ha ezen vallásokban a nagyobb fokú tolerancia, a kompetitív szellem teljes tagadása, pontosabban nem ismerete, a befelé fordulás az, amit keresnek és megtalálni vélnek, akkor itt éppen nem valami gyökeresen nem-európainak, valami újnak a felfedezéséről van szó, hanem az „európai” kultúrában és értékrendben is meglévő mozzanatok más – az „európai” civilizációt a „polgári társadalom” korában túlnyomóan jellemző – mozzanatoktól független „egységének” a felfedezéséről. Pontosan ugyanezeket az értékeket megtalálhatnák az európai hagyományokon belül is – pl. keresztény misztika –, amint sokan valóban meg is találják. Az „európainak”, az „európaiság” bizonyos mozzanatainak a tagadásáról, nem pedig valamifajta új értékrend elsa-játításáról van szó.

A leglényegesebb azonban, amit ezekre az – „Európát” így vagy úgy megtagadni kívánó – ideológiákra vonatkozóan el kell mondanunk: semmiféle formában nem adnak feleletet arra a kérdésre, hogy miként lennének kielégíthetők az „európai” fejlődéstől „divergáló” társadalmakban ma ténylegesen meglévő kielégítetlen szükségletek.

Azt hiszem, tudomásul kell vennünk tehát, hogy a filozófia bizonyos értelemben válságba jutott. Válságba jutott érték és történelem divergenciája következtében. Ha hagyományos kérdéseit hagyományos fogalmi apparátusával vizsgálja, lemond egyetemességéről, partikulárisssá lesz. Nem a ma már létrejövőben, kialakulóban lévő legmagasabb fokú integráció szintjén gondolkodik. Ha viszont az „emberiség” mint integráció problémáit teszi vizsgálat tárgyává, le kell mondjon a „nembeli-



ség” lehetőségként már kielégtetett szintjének egyetemes realizációjáról; ha tetszik, igen „próza” kérdéseket kell felvetnie, hogy megtalálja az „emberiség” szinte megoldhatatlan problémáira az egyre sürgetőbbé váló választ. Persze ha nem csodára várunk, ha nem akarunk ölbe tett kézzel ülni mindaddig, amíg egy új szintézis lehetőségét meglátjuk, akkor bizonyos szkepszissel ugyan a dolog „jelentőségét” illetően, de meg kell próbálnunk továbbépíteni a filozófia hagyományos kérdésekből álló, mindig leomló és mindig újraépülő épületét, s meg kell kísérelnünk azt is, hogy „próza” választ adjunk a „próza” kérdésekre. Az „egyetemes-ség igényével fellépő gondolkodás” – s mi más lenne, mi más lett volna a filozófia – útjai egy történelmi pillanatra talán kettéváltak.

Nem lehet nem vállalni a „nembeliség” álláspontját. Ez azonban egyrészt nem jelenthet mást, mint a „divergáló” társadalmak számára *kívülről* megkeresni az egy integrációvá váló emberiségen belül a követhető utat, s megkísérelni a „konvergens” útra vinni őket is. Csak ahhoz kell ragaszkodnunk, hogy mindez legalább ne saját értékeink semmibe vételével történjék. Ez a feladat azonban – amely a lehető leginkább megfelel az „európai” filozófia szellemének – *nem filozófiai feladat*; az adódó kérdésekre, az adódó teoretikus problémákra nem alkalmazható a filozófia hagyományos apparátusa. Ha a magunk értékrendjét tesszük meg kiindulópontunkká, akkor a nem-európai társadalmak valóban „fejletlen” társadalmak, s ezért az adódó kérdések mintegy „visszalépést” jelentenek, melyeknek vonatkozásában az „összefoglaló” filozófia egészen egyszerűen irreleváns. De az, hogy nem lehet nem vállalni a nembeliség álláspontját, másrészt azt is jelenti, hogy nem mondhatunk le a filozófia hagyományos problematikájának további műveléséről sem. Tennünk kell tovább, amit eddig tenni próbáltunk (mi, filozófusok). De eközben tisztában kell lennünk vele, hogy csupán a „legfejlettebb” társadalom konfliktusait és alternatíváit tartjuk szem előtt, s lévén, hogy ez ma már nem választható le az egész emberiség konfliktusairól és alternatíváiról, ki kell alakítanunk egy nagyobb distanciát, egy meg nem szűnő feltételelességérzést saját kérdéseinkkel és válaszainkkal szemben.

A „nembeliség” ma nem az „emberiség” egyetemességének „elvontsága”, az „emberiség” mint integráció nem hordozója a „nembeliségnek”. Innen érték és történelem divergenciája, s innen a filozófia tra-

dicionális apparátusának és tradicionális szellemének antinómiája. Az ok: az „emberiség” mint integráció létrejött. De mi az oka annak, hogy mindezt ilyen megkésve appercipáljuk; mi az oka annak, hogy a „fejletlen” világ így, ilyen formában, mintegy a „lét vagy nemlét” kérdéseként csupán a 20. század második felében jelent meg a legprogresszívebb „európai” gondolkodás horizontján?

Hiszen voltaképpen nem „Európa” lelkiismeretének késői felébredéséről van szó. A szocialista gondolat ugyanis – szinte azóta, hogy egyáltalában létezik – számon tartja az elnyomott népeket, számon tartja e népek nyomorát, s valamiféle formában még szövetségeseinek is tekinti e népeket a maga célkitűzéseinek megvalósításában. „Európa” látta a problémát – csak hogy *más problémát látott*; „Európa”, amióta jelen volt a fejletlen világban, látta, hogy az „fejletlen”. Majd ki-ki a maga beállítottságától függően vagy a „fejletlenséggel” indokolta elnyomásuk jogosultságát, vagy az elnyomatásukból kívánta „levezetni” fejletlenségüket. A „másság” tudomásulvétele hiányzott, s végezetül is ennek a „másságnak” a felismerése eredményezhette csak azt, hogy a problémalátásból válságtudat lett. Mindaz, amit írásom elemezni próbált, intellektuálisan nem is „létezett” mindaddig, amíg az be nem következett.

A válságtudat kialakulásának letagadhatatlan mozzanatát jelentik „Európa” önző szempontjai. A fejlett és a fejletlen világ *kölcsönhatásának* tudata, annak a ténynek a tudata, hogy ma már – „Európa” akarától teljesen függetlenül – nemcsak a fejlett világ léte gyakorol befolyást a „fejletlenre”, annak fejlődésére, hanem az utóbbinak is szerepe van az előbbi sorsának alakulásában. Mégis, magának a *kölcsönhatásnak* a visszavonhatatlansága is magyarázatra szorul.

A döntő, a meghatározó mozzanat éppen a gyarmatok jogi felszabadulása és az, ami e mögött rejlik. Az a tény, hogy a nyílt gyarmatosítás, gyarmattartás lehetetlenné vált, nem olyan „magától értetődő”. Nem olyan magától értetődő egyrészt azért, mert a gyarmati népek felszabadító harcának eredményességéhez – s a felszabadulás még csak nem is mindig ennek eredménye volt – erőteljesen hozzájárult az is, hogy a harc olyasmiről folyt, amiről már maguk a gyarmatosítók is elismerték, hogy elvben legalábbis jogosult, s csupán a „kellő” időpontot és a felszabadulás „módozatait” kell gondosan mérlegelni. A második világháború

döntő fordulatot hozott ebben a tekintetben. A gyarmattartás éppúgy kérdésessé vált morálisan, ahogy már sokkal régebbi történelmi időkben azzá vált a rabszolgatartás. Ebből a szempontból teljesen közömbös, hogy mennyi álszentség és képmutatás rejlett a fejlett, gyarmattartó hatalmak vezető rétegeiben. Ha már álszentségre és képmutatásra van szükség, az mindig jelez valamit. S ez a valami, azt hiszem, két – egészen különböző síkon fekvő – tényező. Az egyik, talán a korábbi az, hogy a fasizmus a fajelmélet minden, még legenyhébb változatát is diszkreditálta. A 19. századtól olyannyira nem idegen a gondolat, hogy az „európai” mint fajta magasabb rendű az összes többi emberi fajtánál, hogy még igen progresszív gondolkodók sem áttalják némelykor a nem-európai népek fejletlenségét más fajhoz való tartozásukkal magyarázni. A haladó gondolkodásúak természetesen megálljt kiáltanak, mihelyt valaki tovább kíván menni ezen a gondolatsoron, és a fehér fajon belüli népek fejlettségbeli különbségeit is fajtájuk különbözőségével kívánja magyarázni. Holott az utóbbi semmivel sem inkább vagy semmivel sem kevésbé kézenfekvő, mint az előbbi. A fajelmélet Hitler-fasizmus hozta következményei után azonban annak minden változata szalonképtelenné vált. A különbségeket nem lehetett többé faji, csupán történelmi alapon magyarázni. A nem-európaiak csak elmaradottabbak, de elvileg ugyanarra képesek, mint a fehérek. Többé már nem lehetett másképp látni a dolgot. Ebből egyértelműen következik, hogy nemcsak „idomítani” kell a „más fajtájúakat”, nemcsak a „civilizáció” elemi, bár tőlük lényegüket tekintve idegen szabályaira kell rákényszeríteni őket – a fehérek érdekében –, hanem meg kell adni a lehetőséget nekik ahhoz, hogy behozzák történelmi lemaradásukat, hogy utolérjék a fejlődésben az európai civilizációt. A „kapitalizmus szelleme” – az egyenlőség formális gondolata – behatolt most már a különböző emberi fajok viszonyának megítélésébe is. S a kapitalizmus szellemének egészen konzekvens végigvételét jelenti a gyarmattartás morálisan negatív megítélése: nincsenek többé urak és szolgák, elvben mindenkinek egyenlők a feltételei. Meglátjuk, ki mire jut „szabadságával”.

A másik tényező: a gyarmattartás minden másfajta ideológiai szentesítésének gyakorlati lelepleződése. Annak a ténynek a felismerése, hogy a gyarmatosítás nem tudta teljesíteni elemi civilizatorikus kül-

detését sem. Minél inkább meghozta a maga gyümölcseit „Európában” a „polgári társadalom” dinamizmusa (ahogy a neokapitalizmus rendszere képessé vált biztosítani az elemi létfeltételek magasabb szintű kielégítését „Európában”), annál inkább lelepleződött a gyarmatosításnak ez az ideológiája. Amíg a nyomor, bár talán egészen más formákban és egészen más szinten, de mindennapos volt a fejlett világban is, nem volt olyan egyértelmű, hogy a kapitalizmus nem képes a „barbár” népek civilizálását megvalósítani. Hiszen valamilyen civilizációt szinte mindenütt létrehozott, s ebből a legtöbb helyen a bennszülött lakosság legfelsőbb rétege sem volt kizárva. Ha a fent és lent különbsége a civilizálás alatt álló világban nagyobb volt is, mint a fejlett világban, a nagy különbség léte természetesnek tűnt: ez a civilizáció útja. Amint azonban kiderült, hogy a civilizálás megáll ennél a felső rétegnél, hogy a fejletlen népek tömegeit semmiféle formában nem „éri el” a civilizáció, a gyarmatosítás ideológiája ebben a formában sem tarthatta magát.

De bármilyen tényezők idézték is elő a gyarmatok jogi felszabadulását, a problémalátás megváltozásának legfontosabb tényezőjévé éppen maga ez a tény – a jogi felszabadulás – lett. Ez volt ugyanis az a mozzanat, amely „Európa” progresszívan gondolkodó részét is szemléletének megváltoztatására kényszerítette vagy kell hogy kényszerítse. Ez a progresszió – kétségtelen joggal – már igen régen mélyen megvetette a gyarmatosítás mindenfajta ideológiai szentesítését. A gyarmati népek azért fejletlenek, mert elnyomják őket. Mihelyt felszabadulnak, elindulnak a fejlődés útján – hitte, talán kellett, hogy higgye minden progresszív „európai”. Csakhogy nem indultak el. Néhol még az is pusztulásnak indult, ami a gyarmati idők – bár ellentmondásos, de kétségtelen – eredménye volt. A felszabadult gyarmatok többségükben nem képesek megoldani a maguk problémáit. – Mindez ma már közismert. A lényeg annyi: a nem-európai világ nem egyszerűen fejletlen. Más. S „Európa” a gyarmatosítás évszázadai alatt nem gyúrta ugyan a maga képére, de lehetetlenné tette, hogy más voltának saját útján haladjon.²⁷⁶

²⁷⁶ Meg kell említenünk, hogy milyen sokat tett a 20. századi etnológia és antropológia ennek a „másságnak” a tudomásulvételéért. S ebben a vonatkozásban talán még a Lévi-Strauss-féle szélsőséges álláspont – a különféle „struktúrák” elvi egyenértékűsége és ös-



A fejlett és fejletlen világ egy egységet alkot, az emberiség integrációvá lett. „Európa” ma már nem tehet mást, mint hogy mégis megpróbálja – másképpen és más eszközökkel, mert másképp látja a problémát – mégiscsak „civilizálni”, a maga képére gyúrni a világot. De igaz-e az, hogy „Európa” csak a „fejletlen” világgal áll szemben? Igaz-e az, hogy a „szellemi Európán” kívül csak olyan társadalmak léteznek, amelyek ma már, a kialakult világérintkezésben, nem képesek önmagukból kiindulva, a saját eszközeikkel megoldani a maguk problémáit? Természetesen ez így nem igaz. Biztosan van két olyan társadalom – az „európaítól” döntően különböző világ –, amelyekre mindez nem áll. Japánra és Kínára gondolok. És e kettő legalább annyira különbözik egymástól is, mint bármelyikük „Európától”.

Úgy tűnik, mintha Japán lenne a nem-európai társadalmak közül az egyetlen, amelyet „Európa” valóban „civilizálni” tudott. Csakhogy nem „Európa” civilizálta. Maga volt képes átvenni „Európa” eszközeit saját problémáinak megoldásához, és ezáltal – éppen a termelés dinamizmusának beindításával – képes volt arra is, hogy minden további nélkül beilleszkedjen a világérintkezésbe. Holott kultúrája gyökerében más, mint az „európai”; értékei, intézményei stb. számos ponton ma is döntően eltérnek attól, ami „Európát” jelent. Nem feladatom – nem is tudnám megoldani –, hogy a „miért?”-re, az „ott miért sikerült?” kérdésre választ adjak. De fontos, hogy lássuk: *van olyan társadalom, amelynek nem volt „normális gyermekora”, és mégis képes – önmagából s önmagát „Európának” mindenben meg nem adva – megoldani a maga problémáit*, s különös problémákat fel nem adó részévé, bizonyos értelemben elkülönülő részévé lenni az „emberiségnek” mint integrációnak.

Kína semmiféle értelemben nem lépett az „európai” típusú civilizáció útjára. Hogy a „felhőrégiókban” sok mindent átvett „Európától”, az bizonyára feltétele létének. De eredeti struktúráját nagyon kevésbé alakította át, „mindennapjai” semmiféle értelemben nem „európai” mindennapok. Mégis „létező”, életképes társadalmi organizáció, amely minden valószínűség szerint éppen azáltal az, hogy nem akarta önma-

szezhasonlíthatatlansága – is bocsánatos bűn. Ezek a kutatások sokban hozzájárultak ahhoz, hogy a „nap követelményévé” lett új problémálatást érvekkel is alátámaszthassuk.



gát „európai” mintára átrendezni, hogy legyőzte az ott is kialakult ilyen irányú törekvéseket.

Igen valószínű, hogy mind Japán, mind pedig Kína számára az teremtetten meg az „önmagának megmaradás” s egyben a „szervezett létezés” feltételeit, hogy soha nem voltak gyarmatok. Amiből persze nem következik, hogy minden nem-európai típusú társadalom képes lett volna saját szükségleteit a saját szintjén kielégíteni egy kialakuló világérintkezésen belül, az egységessé váló emberi integráción belül akkor, ha „Európa” nem bomlasztja fel eredeti társadalmi struktúráját. E két társadalom fennmaradásából a világérintkezésen belül csak az következik, hogy van az emberiségnek mint integrációnak olyan lehetősége, hogy benne együtt létezzenek társadalmak, amelyek nem mindegyikének volt „normális gyermekora”. Mi, „európaiak” tehát csak annyit kell, hogy másokra a magunk civilizációjából rákényszerítsünk – ez a „kényszer” a maga ellentmondásosságában csak addig akceptálható –, amennyi saját szükségleteik, meglévő, kielégítetlen szükségleteik kielégítéséhez nélkülözhetetlen. Ha ennél többet akarunk, ha számunkra Kína vagy akár Japán is elborzasztó, csupán azért, mert mi nem látjuk „emberinek” az ő világukat, akkor saját értékeink nevében saját értékeinkkel fordulunk szembe. Akkor vagyunk következetesek saját értékeinkhez, ha minden tőlünk telhetőt megteszünk azért, hogy mások értékeit a lehető legkevésbé sértve kielégülhessenek az emberiséghez tartozó valamennyi integráció összes egyedének a tényleges szükségletei.

Messzire kalandoztunk eredeti kérdéseinktől. De nem lehetett – ha mégoly felszínesen és leegyszerűsítve is – nem tárgyalni azokat a tényezőket, amelyek alapfaktorai annak az új „világállapotnak”, melynek kialakulása új szituációt teremtett a filozófia számára. Jeleznünk kellett – néha talán közhelyeket ismételve, de azokat más megvilágításba helyezve –, hogy *miért nem lehet többé „polgári világállapotról” beszélni*. Hiszen ez utóbbi teremtetten a filozófiának azt a tradícióját, melyet azoknak is képviselniük kellett, akik éppen ezen állapot meghaladására törekedtek. A „polgári állapot” nem „világállapot” többé, mert ma már világunkhoz tartozik számos olyan – eddig egészen „másik”

– világ, amely minden, csaknem „polgári”. De a „polgári állapot” nem szűnt meg létezni, és nem mondhatunk le transzcendálásáról. Innen feladatunk kettőssége, és, ha tetszik, a definíció megfogalmazhatatlansága.



MARX UTÁN
SZABADON,
AVAGY
MIÉRT NEM VAGYOK MÁR
MARXISTA?



ELŐSZÓ

Remélem, nem botránkozik meg az olvasó, hogy ilyen furcsán szerkesztett kötetet adok a kezébe. Furcsa tán, de tulajdonképpen egységes. Négy írásomat tartalmazza, amelyek a hetvenes évek végén, a nyolcvanas évek elején keletkeztek, s a marxizmussal kapcsolatos fenntartásaimat öntik formába. A kötet furcsaságát csak az adja, hogy az említett írásokhoz hozzábiggyesztettem egy *Bevezetést*, egy *Utószót*, sőt még egy *önéletrajzot* is, amelyek nem ehhez a kötethez íródtak. Az első az 1981-ben Londonban, angol nyelven megjelent *Az állam és a szocializmus* című kötetem bevezetője, az utóbbi kettő meg 1983-as szamizdat kötetemhez, *A kelet-európai rendszer válsága és a magyar értelmiséghez íródott*. Minthogy ezek mindent „megmagyaráznak”, feleslegesnek tartottam újat írni helyettük. Kérem hát az olvasót, ne vegye zokon, hogy a bevezetés és az utószó olyan írásokra is hivatkozik, amelyek nincsenek benne ebben a kötetben. Majd mindegyikük megtalálható két másikban: az *Orosz szocializmus Közép-Európában* (Századvég) és a *Változó evidenciák* (Cserépfalvi) címűekben. Ami pedig az önéletrajzot illeti: talán nem felesleges ahhoz, hogy az olvasó számára világos legyen a perspektíva, amelyből marxizmuskritikáim íródtak.

Budapest, 1989. október

BEVEZETÉS

A hetvenes években született politikai-elméleti tanulmányaimat foglaltam kötetbe. Együttes kiadásuk jogosultságát illenék most megindokolnom, bár a szerző magyarázatai nyilvánvalóan édeskeveset segítenek, ha már egyszer az olvasóban kialakult a kép a kötetbe foglalt tanulmányok nagyon is heterogén jellegéről. Ezzel a heterogenitással magam is tisztában vagyok. Tisztában vagyok azzal, hogy a néha szinte azonos, de mindenképpen egymással igen szorosan érintkező témájú tanulmányoknak nemcsak „kategoriális apparátusa” tér el egymástól, hanem gyakorta – s talán ez tűnik elsőre olyannyira zavarónak – világnézeti iránya is. Némelyikük szinte kétségbeesetten keresi az „igazi” szocializmus megvalósulásának lehetőségeit egy világban, ahol a megvalósult szocializmus – s ez még a legenyhébb, amit elmondhatunk róla – semmit sem valósított meg a múlt században hozzá fűzött humanitárius reményekből (*A közvetítés mítosza és valósága*), mások a szocializmust egyáltalában nem mint társadalmi formációt kezelik, hanem mozgalomként, amely csupán arra hivatott, hogy aktív ellenerőként megakadályozza a korlátozatlan szabadpiaci gazdaság ember- és természetpusztító következményeinek kiteljesedését (*A marxizmus és Kelet-Európa. Levélféle barátainknak*). Az egyik abból indul ki, hogy nincsen olyan társadalmi partikularitás – legyen az akár a társadalom többségét kitevő, elnyomott és kizsákmányolt osztály –, melynek érdekérvényesítése humánusabb társadalmi állapotok megvalósulásához vezethetne, lévén az érdek, a „bírásvágygá redukált szükséglet” éppen az elidegenülést végsőkéig fokozó polgári társadalom működésének mozgatórugója (*Jog, erkölcs és érdek*), a másik éppen a társadalom legkülönbébb partikularitásainak – valamennyi, egymást metsző partikuláris csoportjának – érdekérvényesítési lehetőségét tekinti kívánatosnak, az elérhető társadalmi célok maximumának (*A létező szocializmus a hagyományok fényében*). Az egyik az emberi nembeliség univerzalizálásáért száll síkra, a másik szinte már a fogalom használatában is a totalitárius társadalom apologetikáját látja – és sorolhatnám tovább az ellentmondásokat, melyekkel e kötet terhes. Nem tagadom, voltak olyan pillanatok,

melyekben egyenesen nevetségesnek éreztem, hogy együtt adjam ki e tanulmányokat. Egységes vagy akár csak viszonylagosan egységes politikai, társadalomelméleti koncepciót nyilvánvalóan nem képviselnek, legfeljebb csak arra lennének alkalmasak, hogy szerzőjük gondolati útját illusztrálják. De miért tartoznék ez a nyilvánosságra?

Azért, mert az út, melyet e tanulmányok szerzője – jómagam – a hetvenes években, a marxizmus válságának évtizedében bejárt, nagyon is tipikus, így vagy úgy nagyon sok olyan kelet-európainak az útját reprezentálja, akik mint hithű szocialisták a hatvanas években még a marxizmus megújításán fáradoznak, egy marxista reneszánsz (Lukács György) eljövetelét várják, s egyszersmind – ettől az ideológiai meggyőződéstől nem függetlenül – a kelet-európai szocialista rendszer reformjában reménykednek, azt próbálják meg elősegíteni, hogy a hetvenes évek során azután tudomásul vegyék: nem a marxizmus eredeti, „dogmatikus torzulásoktól mentes” tanainak helyreállítására, hanem meghaladásukra van szükség ahhoz, hogy megértsék világukat; ezzel egyszersmind feladják a rendszer – a szó szokásos értelmében vett – megreformálhatóságába vetett hitüket. A félreértések elkerülése végett hangsúlyoznom kell: a reformgondolat feladása nem jelenti a számomra – s ez, ha jól sejtem, ismét csak tipikus –, hogy forradalmárrá váltam volna. Reform és forradalom szembeállítása ugyancsak a marxizmus kelléktárából kölcsönzött gondolat. Ha ma már nem hiszek a rendszer megreformálhatóságában, az csupán annyit jelent, hogy tudomásul vettem: csak a struktúra radikális megváltoztatásának eredményeképpen történhetnek lépések a szocializmus eredeti gondolatát is inspiráló humánus értékek – mindenekelőtt a szabadság – fokozatos kibontakozásának irányában. Igen, a lényeges, az, ami megőrződött, eredeti értékeim, értékválasztásaim. Valami végtelenül egyszerű: Hogy a szabadság jobb, mint a hiánya, hogy további lépéseket kellene tenni az emberi egyedek és csoportok egyenlő feltételeinek megteremtése felé, meg hasonlók. Értékeimet őriztem meg, nem hiteimet, ezt hangsúlyoznom kell. Hitek elvesztése két dolgot jelenthet: rezignációt, magyarul a hit szükségletének megőrzését magának a hitnek a megőrzése nélkül, mondjuk: Szeretném hinni, hogy a szocializmus lehetséges, de világossá vált számomra, hogy nem egyéb szép ábrándképnél. De jelenthet valami mást



is: tudást, meggyőződést. Nos, eredeti, a kötet néhány írásában még meglévő, szocialista hitemet, ha talán tudással nem is, de egy határozott meggyőződéssel cseréltem fel. Azzal a meggyőződéssel, hogy lévén az ember szabad, nem lehetetlen, hogy tegyen valamit – a legkülönbözőbb feltételek között is – szabadabb, tehát demokratikusabb együttélési formák megteremtéséért. Engedtessek meg a filozófia nyelvén kifejezni magam. Lassan-lassan, lépésről lépésre – néha nagyon is igazságtalanul ítélve meg őt – eltávolodtam Hegeltől. Nem keresem többé, hogy hová is költözött a világszellem, hol vannak adva a feltételek az „igazi” szabadság, a szocializmus megteremtése számára. Világszellem csak annak számára van, aki hisz: a szocializmus mint az előtörténetet vagy a „tökéletes bűnösség” világkorszakát felváltó igazi történelem, ez a vallásos megváltástan ellenemre van már. Fordítsuk meg a kérdésfeltevést: Mit tehetünk ott, ahol éppen élünk, ahol a legjobban kiismerjük magunkat, ahol a legjobban átlátjuk és értjük a lappangó vagy éppen kiéleződő társadalmi konfliktusokat, a több szabadságért, a konfliktusok demokratikus módon és irányban történő megoldásáért?

A világnézeti beállítottságnak ez az átalakulása – az olvasó pontosan nyomon követheti, nyomon követhette tanulmányaimban – nagyon tipikusnak tűnik a számomra. Jellemző azoknak a kelet-európai értelmiségieknek a többségére, akik a hatvanas években még az igazi marxizmust akarták megvédelmezni vagy éppen újjáteremteni. Tipikus, ha persze vannak más életutak is, ha vannak olyanok is, akik eredeti hitüket – hitünket – őrizték meg, s olyanok is, akik rezignáltakká lettek. Kevésbé vagyok biztos abban, hogy elméletigényem fenntartása is az említett többséghez kapcsol. Sokan vannak, akik ezt a hittől a meggyőződés felé vezető utat járván egyre inkább úgy gondolják, hogy az elmélet, a filozófia igénye, az igazság kutatása csupán álcázott formája annak a vallásos szükségletnek, melynek szükségképpen folyamánnyaként előbb-utóbb új hit harcosaiként ismét az emberi nembeliség reprezentánsaivá stilizáljuk majd fel magunkat, hogy aztán új hitünk magasából tekintsünk le azokra, akik önző érdekeik – a régi világrend – foglyaként képtelenek velünk együtt harcba szállni ezért az igazságért. Meg kell vallanom, én sem lelkesedem már utópiáékért – bár arról is meg vagyok győződve, hogy csak a szükségszerű jövő rangjára emelt utópiák



„veszélyesek” –, utópiaellenes, vagy az utópiákkal szemben közömbös beállítottságom azonban nem elméletellenesség. Alapvetően engem is az érdekel, hogy a társadalomban, amelyben élek, melyek a legégetőbb, megoldásra váró, megoldást sürgető konfliktusok, melyeknek forrásai, nyilvánvalóan, létező, de kielégítetlen, némelykor az adott struktúrán belül kielégíthetetlen szükségletek. Nem óhajtok tehát senkinek rejtett, általa nem, csak általam-általunk felismert szükségleteket tulajdonítani, hogy ezek nevében transzcendáljam világunkat. De ha a létező, élő, így vagy úgy explicált szükségletekből, az ezek kielégítetlenségéből származó konfliktusokból indulok is ki, hogyan foglalhatnék állást elmélet híján? Ha csak úgy nem gondolom, hogy minden létező szükséglet kielégíthető és kielégítendő – bevallom, nem gondolom így –, akkor érvelnem kell az egyik szükséglet mellett a másik ellenében. Minden konfliktusnak többféle megoldása lehetséges. Ha az egyiket választom a több lehetséges közül, érvelnem kell mellette. Ezeknek az argumentumoknak csak valamifajta elmélet adhatja alapját. Tudom, minden, ilyen érveket szolgáltató elmélet mögött végső soron választás rejlik, egzisztenciális választás. Minthogy azonban az ember *szabad észlény* – mindkét karakterisztikumára hangsúly esik – érvelni is képes – vagy talán köteles is? – választásai mellett, így hát nem úszhatja meg az elméletet.

Politikai tanulmányaimat tehát a ma Kelet-Európában uralkodó hatalmi struktúra és a hivatkozási alapjául szolgáló ideológia kritikai szemlélete ihlette. E kritika vezető értéke valamennyiük esetében – a legkorábbi 1972-ből való, a legkésőbbi 1979-ből – a szabadság volt. Alapja pedig az a meggyőződés, amely ezen az absztrakt síkon már teoretikus munkásságom kezdetén, a hatvanas évek elején is egyértelmű volt: a kelet-európai szocializmus nem váltotta valóra ígétét, nem teremtett szabad társadalmat. A szabadság hiányát a legkülönbözőbb síkokon és dimenziókban kellett tudomásul venni: az ún. polgári szabadságjogok hiányában, már elért fokuk megnyirbálásában éppen úgy, mint annak felismerésében, hogy a többé nem a tőkésnek, hanem az államnak a tulajdonában lévő üzemekben termelő „dolgozó” éppoly kevésbé szabad annak eldöntésében, mit és hogyan termeljen (a szocializmus különös ígérete, még azon teoretikus megnyilatkozásformái

esetében is, amelyek a polgári szabadságjogok megkurtítását nem kevesebb, hanem több szabadságként hirdették), mint annak előtte, sőt a szabadságjogok megvonása által még kevésbé (a szabad szakszervezetek sem voltak hivatottak a tulajdonjog korlátozására – a mit és hogyan termeljünk kérdésbe való beleszólásra –, de akárhogy csűrjük-csavarjuk, nélkülük bizonyosan kevesebb lett a munkás szabadsága); hogy a szocialista nemzetek függőségi viszonyai a nemzetek szabadságának ugyancsak erőteljes korlátozását jelentik (micsoda understatement, különösen 1956 után) – felesleges tovább sorolni. Ezt a társadalmi állapotot legfeljebb csak a hegeli felismert szükségszerűség mosdathatja szabadsággá, de mi volna az a szükségszerűség, melyet volt szerencsétlenségünk felismerni?

Amíg teoretikus örökségként kapott világszemléletem alapjául az emberi történelmet termelőmódokra felosztó történetfilozófiai séma szolgált, a nem szabad kelet-európai társadalmak kritikáját csak kétféleképpen tartottam elképzelhetőnek. Ez az az alternatíva, amellyel a legtöbb nyugati baloldali ma is kínlódba birkózik, mert sem egy szabadabb, igazságosabb, emberibb, kulturáltabb stb. stb. társadalomba vetett hitéhez nem akar hűtlen lenni (márpedig a kapitalizmus nem szabad, nem emberi, nem igazságos, nem kulturált, nem stb. stb. társadalom), de azért a másik nem szabad, nem igazságos stb. társadalomért sem szeretné igazából a felelősséget vállalni, melynek realitásai előtt egyre kevésbé képes behunyni szemét, bármilyen kényelmes is lenne ez. Az alternatíva tehát valahogy így nézett ki: vagy elérhetetlen ábrándnak kell hinni már a szocializmust, amelynek a megvalósítására tett minden kísérlet is a totalitárius társadalom szellemét idézi fel, elfogadni a liberálisok józan és megfontolt ellenérveit a szocializmussal szemben, mondván: a szabadság egy és oszthatatlan, hozzátartozik a tulajdon szabadsága is: ergo, ha a tulajdon szabadságának egyenes következményét, a kapitalizmust annak összes velejáróival nem fogadjuk el, akkor bizony tudomásul kell vennünk a szabadság korlátozását, ha pedig erre nem vagyunk hajlandók, egyezzünk ki a kapitalizmussal. Vagy meg kell győzni magunkat arról, hogy annak a társadalmi rendszernek, amely Kelet-Európában megszületett, semmi köze nincsen semmiféle szocializmushoz, még kevésbé a marxizmushoz, a marxizmust eltorzították, meghamisították –



ez persze a kelet-európai elmaradottság egyenes következménye volt –, feladatunk, az igazi marxistáké éppen az, hogy előbányásszuk Marxból az igazi marxizmust, az elidegenedésmentes társadalom elméletét. Vagy kapituláció a kapitalizmus előtt, vagy a marxizmus reneszánsza – nem láttunk, nem láttam más kiutat.

A kötetben szereplő *Jog, erkölcs és érdek* című tanulmány egészen tipikus terméke ennek a megújító hévnek. Mint minden úgynevezett reneszánsz, ez is meglehetősen nagyvonalúsággal bánt a megújítandóval. Tökéletes nonchalance-szal iktatta ki például a marxizmusból annak alap gondolatát, hogy ugyanis az osztály nélküli társadalom megvalósításának egyedüli útja a kapitalizmusban elnyomott és kizsákmányolt osztály, a proletariátus érdekeinek érvényre juttatása. Lukács György, a marxizmus reneszánszának ihletője és legnagyobb teoretikusa tulajdonképpen már 1919-ben megteremtette ennek az eljárás módjának az elméleti bázisát: „Az ortodox marxizmus ... nem Marx kutatási eredményeinek kritikátlan elismerését, nem meghatározott tézisekbe vetett »hitet«, nem egy »szent« könyv értelmezését jelenti. A marxizmust illető ortodoxia szinte kizárólagosan a *módszerre* vonatkozik.” Csakhogy nagyon kevésbé voltunk – voltam – tisztában azzal, miben is áll ez a dialektikus módszer. Próbáltam a valóságos, empirikusan létező szükségletek és törekvések, valamint az elidegenedésmentes társadalom utópiája közötti közvetítésként értelmezni (*A közvetítés mítosza és valósága*), de már 1972-ben kénytelen voltam belátni: Ha lemondok a proletárosztály mítoszáról, semmiféle fogódzóval nem rendelkezem, fogalmam sincsen róla, miféle társadalmi erők tehetnének egyáltalában lehetővé utópikus ábrándjaim megvalósulását. Egyetlen garanciaként a hit maradt, melyről tudjuk, hogy hegyeket mozgat – persze mindig úgy, hogy a hit felfegyverkezett lovagjai fanatizálják a „tömegeket”, s rákényszerítik a világra – akarata ellenére is – a maguk hitbéli igazságát.

Eltartott egy ideig, míg megértettem, hogy a marxizmus reneszánszának gondolatával nem tudok többé mit kezdeni. Az elképzelés ugyanis vagy újból egy olyan típusú baloldali radikális avantgardizmusba torkollik, mint amilyen eredetileg a kommunista mozgalom volt, vagy egészen egyszerűen erőtlen-tehetetlen értelmiségi ábrándozásként lelkiismeretünket megnyugtató-elaltató kábítószerül szolgál:



mi nem adtunk fel semmit, mi védjük szent-humánus értékeinket, s a világ baja, ha a mi, most már az összes előítéletektől és veszélyes dogmáktól megtisztított, humánus szocializmusunkkal nem akar vagy nem tud mit kezdeni. Minthogy egyik alternatívát sem kívántam választani, kénytelen voltam belátni: Nem Marx kutatási eredményeit, nem meghatározott tézisekbe vetett hiteket, hanem módszerét kell feladni. S amint erre a belátásra jutottam, amint kiléptem abból a bűvös körből, melyet – számomra legalábbis – a marxizmus jelentett, lassan-lassan kezdtem is megérteni, miben áll ez a módszer. A módszer lényegében a redukcionizmus: a hatalmi, alá- és fölérendeltségi viszonyoknak a gazdasági kizsákmányolás viszonyaira, a társadalmi alakulatoknak a gazdasági függőségi viszonyoknak megfelelően társadalmi-gazdasági alakulatokra, a szociális csoport-alakulásoknak és ennek megfelelő szociális konfliktusoknak osztálykonfliktusokra való redukciója.

Ha feladom ezt a redukcionizmust, akkor nincsen többé a kapitalizmus és a szocializmus. Konkrét, specifikus történelmi tradíciók és specifikus történelmi (sok esetben természeti) adottságok által meghatározott társadalmak vannak, melyeknek egy-egy adott esetben igen fontos mozzanatát képezheti, hogy, teszem azt, a termelési eszközök döntő hányada magántulajdonban van, azaz hogy semmiféle politikai instanciának nincsen beleszólása a megtermelt értékek és a termelőerők elosztásába, vagy – egy másik szélső esetben –, hogy a politikai hatalom birtokosai egyben a termelés és elosztás szférájának egésze felett is rendelkeznek, de a tulajdonviszonyok csak egyik mozzanata az egyedek és társadalmi csoportok közötti viszonyoknak, amelyek összességükben a társadalmat alkotják. Ha feladom ezt a redukcionizmust, akkor a társadalom osztálytagozódása megszűnik az egyedüli lényeges és meghatározó szociális csoport-képző tényező lenni, sőt még azt is tudomásul vehetem, hogy bizonyos társadalmakban az osztályok semmiféle szerepet nem játszanak, nem is léteznek, s ennek ellenére lehet a társadalom határozottan hierarchikus felépítésű; az ilyen társadalmakban is lehetnek olyan szociális csoportok, amelyek el vannak nyomva és képtelenek érdekeik érvényesítésére; ennek megfelelően azt is meg kell látnom, hogy az osztálykülönbségek megszüntetése nem hoz létre automatikusan valamiféle homogén társadalmat, melyben minden egyes egyednek

egyenlő lenne a szociális státusa, s megszűnnék mindenfajta közvetítés az egyed és a társadalmi egész között. Ha más csoportképző tényezők is léteznek, egyes esetekben talán az osztálykülönbségeknek alárendelten, másokban azokkal egyenrangúan, ismét másokban amazokénál – ha egyáltalában léteznek – sokkal lényegesebb szerepet töltvén be, akkor egy társadalom megértéséhez elsősorban a társadalmi csoportképződés nagyon is heterogén tényezőit, a létező és állandóan alakuló, egymást metsző szociális csoportok érdekkapcsolatait, függőségi viszonyait kell megértenem.

Az első lépést a redukcionizmus, s ezzel a formációelmélet felszámolása irányában már akkor megtettem, amikor az osztályviszonyok meghatározó voltát tudatosan még egy másodpercre sem jutott eszembe kétségbe vonni. Elsőnek a fasizmus, a fasiszta diktatúra (*Fasizmus mint tömegmozgalom*), később azután az állam, pontosabban az államnak a szocializmus elméletében és a létező szocializmus gyakorlatában betöltött szerepének elemzése kapcsán (*Az állam és a szocializmus*) voltam kénytelen megérteni, hogy a politikai hatalom nem vezethető le a gazdaságból. Nem valami új gondolat, belátom, de annak, aki a marxizmusból jön, fel kell ezt fedeznie, ha meg akarja érteni a huszadik század történetét.

Meg kellett értenem, hogy a politikai hatalom forrásait – még ha az állam a történelem meghatározott korszakaiban, meghatározott társadalmakban betöltötte is a kizsákmányoló osztály erőszakszervezetének szerepét (egyáltalában nem vagyok biztos benne, hogy ez a fogalmazás egyáltalában használható-e) – nem az egyik vagy másik társadalmi csoport szociális-gazdasági túlsúlyánál kell keresnünk – amíg ez egyértelmű volt, pontosabban amikor egyértelmű volt, éppen hogy nem volt szükség a modern értelemben vett államra, a társadalomtól elkülönült hatalmi apparátusra –, hanem olyan társadalmi erőtereknél, ahol egyetlen szociális csoport sem reprezentálhatta többé a társadalom egészét, ahol a legkülönfélébb társadalmi csoportok jelentették már be legalább is igényüket a hatalomban való részvételre.

A társadalmi hatalom nem más, mint az adott társadalom reprodukcióját meghatározó szabályok összessége. Ha ez a reprodukció semmiféle dinamikus elemet nem mutat fel, ha a társadalom hosszú peri-

ódusokon, számtalan generáció életén keresztül csupán csak önmagát ismétli – kétséges, hogy ilyen egyáltalában létezett-e, de tegyük fel, hogy igen –, akkor ez a hatalom elvileg létezhet az összes egyedek által szocializációjuk során interiorizált szabályrendszer formájában is, a hatalom minden egyes egyénben megtestesül. Ha a társadalmi közösség rendelkezik bizonyos dinamikával, azaz adódnak benne új, precedens nélküli szituációk, és ugyanakkor ez a közösség kicsiny, az őt alkotó egyedek által minden egyes egyedében és azok kapcsolatrendszereiben áttekinthető, vagyis a szükségessé váló döntésekben elvileg mindig minden egyes egyén részt vehet, akkor nem szükséges, hogy egyes egyedek vagy csoportok kiemelt szerepet játsszanak a döntések meghozatalánál (közvetlen demokrácia, megint csak kétséges, hogy valaha létezett-e ilyen). Ha azonban nagy, komplex, munkamegosztáson alapuló társadalmakról van szó, melyek bizonyos dinamikát mindig felmutatnak, akkor elvileg is csak két eset lehetséges: vagy meghatározott szociális csoportok sajátítják ki a maguk számára az össztársadalmi döntések, azaz a hatalom privilégiumait, vagy a társadalom kialakít egy intézményrendszert, melynek célja-feladata az össztársadalmi döntések meghozatala. Ilyen intézményrendszer híján – azaz, ha megszüntetjük az elkülönült politikai államot – elvileg, szinte azt mondhatnám, hogy logikailag sincs más lehetőség a társadalmi működés szabályozására, mint az elsőként említett. A marxista szocializmusnak az a törekvése, hogy megszüntesse társadalom és állam hasadását, hogy visszavegye az államot a társadalomba, igen furcsa következményekkel jár. Minthogy a forradalom pillanatától fogva homogenizálni akarja a társadalmat, lehetetlenné kívánja tenni, hogy a különféle partikuláris csoportok befolyást – nyomást – gyakoroljanak a politikai hatalomra a maguk önző érdekében, s a politikai hatalmat a maga közvetlenségében mint a társadalmi egész (vagy legalábbis a túlnyomó többség) képviselőjét fogja fel, elnyomja a partikuláris csoportérdekeket. A politikai hatalom – a döntési mechanizmus szerve – azonban létezik. A benne szerephez jutó egyedek eredetileg nem alkotnak elkülönülő szociális csoportot (egy kizárólag politikailag kiválasztott avantgárd tagjai), csak hogy a szociális csoportérdekek nyomásának erőszakkal történő kiiktatása ahhoz vezet, hogy a politikai hatalmat alkotó csoport szociálisan is elkülönül, partikuláris



csoportérdekeket alakít ki, s végső soron azután egyedül ez a csoport-
érdek érvényesül mint osztársadalmi érdek. Ha a modern, többnyire
marxista ideológiájú totalitárius társadalmakban a politikai hatalom és
a szűkebb értelemben vett társadalom viszonyát tekintjük, akkor valami
a rendi társadalomhoz hasonló jellegű képződmény áll előttünk, azzal
a különbséggel persze, hogy a társadalmat alkotó egyedek – szemben
a rendi társadalommal – elvileg egyenlő politikai jogokkal rendelke-
nek, s „csupán” a gyakorlatban képtelenek érvényre juttatni akarataikat,
beleszólni a társadalmi döntések meghozatalába. Az egyedeknek mint
a legkülönbébb, dinamikusan alakuló szociális csoportok tagjainak
semmiféle módjuk nincsen arra, hogy partikuláris érdekeiket artiku-
lálják és megkíséreljék érvényesíteni egy fiktív társadalmi összérdek
képviselésében fellépő, egyedül legálisnak tekintett hatalmi csoporttal
szemben, hiszen az formálisan nem egy szociálisan elkülönülő társadal-
mi partikularitás, hanem pusztán a társadalmi döntési mechanizmusok
realizálásának eszköze.

Mindez bizonyos értelemben szükségszerű következménye a mar-
xizmus redukcionizmusának; annak, hogy nem a társadalmi döntési
mechanizmusokat általában, hanem kizárólag a szó szűkebb értelmében
vett termelésre vonatkozó döntések mechanizmusait vizsgálja és kívánja
átalakítani. (Arról, hogy éppen ezért csak ott volt képes megvalósulni,
ahol a döntési mechanizmusok demokratikus formái még egyáltalában
nem vagy éppen csak sporadikusan léteztek, szó volt *A létező szocia-
lizmus a hagyományok fényében* című tanulmányban.) Abból indul ki,
hogy a döntési privilégiumok felszámolása a termelésben mindenfajta
döntési privilégium megszüntetéséhez kell hogy vezessen, lévén a társa-
dalom nem más, mint a szó szélesebb értelmében vett termelés. Szoros
összefüggésben ezzel a polgári társadalom egészét mint kapitalizmust
jellemzi, a szociális kapcsolatok egész hálóját a tőkeviszonyra redukálja,
hogy azután a tőkés-bérmunkás viszonyban rejlő alá- és fölérendeltség
megszüntetésétől mindenfajta alá- és fölérendeltség, sőt mi több, min-
denfajta partikularizmus megszűnését várja. Amikor a kapitalizmust kí-
vánja a szocializmussal felváltani (kizárólag azon az alapon osztályozván
a modern társadalmakat, hogy miként történik a munkaerő és a meg-
termelt értékek elosztása, azonosítván egymással az összes olyan társa-



dalmakat, ahol egyrésztől fennáll, másrésztől nem áll fenn a termelési eszközök magántulajdona, a társadalom összes többi, a közvetlen termelési szférához nem tartozó szociális viszonyait mintegy mellékesként, az előbbi függvényeként kezelvén), tulajdonképpen mint evidenciát kezeli a polgári társadalomnak önmagáról alkotott ideologikus képét: szemben a tradicionális társadalmakkal, a polgári társadalom a politikai-jogi egyenlőség megteremtésével teljesen demokratikussá, „egyenlővé” tette a társadalmi döntési mechanizmusokat; hogy az egyenlőség „tartalmilag” mégsem realitás, az csak a tulajdonegyenlőtlenség, a magántulajdon következménye. Ha ezt felszámoljuk, egy csapásra megszületik a valóban demokratikus társadalom, a szocializmus. A marxizmus készpénznek vette, hogy a politikai demokrácia nem más, mint a társadalom valamennyi tagjának politikai és jogi egyenlősége, amelyet még a tulajdonegyenlőséggel (valamennyi egyed kollektív tulajdona csak egyik formája a tulajdoni egyenlőségnek) kell kiegészíteni, s akkor megszűnik a világban minden privilégium és minden hátrányos helyzet. Holott a demokrácia lényege messze nem pusztán az elszigetelt egyedek politikai-jogi egyenlősége (ez a plebiszciter „demokráciákra”, azaz a totalitárius diktatúrákra is áll), hanem az össztársadalmi döntési mechanizmusoknak olyan komplexuma, amely a maga szervezeti kereteivel megteremti a lehetőségét annak, hogy a társadalom minden egyes egyede artikulálhassa és az összes többi egyed érdekeinek tekintetbevételével (azok által korlátozottan) érvényesíthesse a maga érdekeit. Ha a társadalmat mint egyedek összességét fogjuk fel, akkor ez az elvi lehetőség szükségképpen illuzórikus kell hogy maradjon, a döntési mechanizmus szervezete (a hatalmi apparátus) minden egyes egyénnel szemben hivatkozhat az összes többi – átláthatatlan – érdekeire. Az érdekek artikulációja és érvényesítése csak az egy vagy több meghatározott szempontból azonos helyzetű egyed – a társadalom partikuláris csoportjai – közös, szervezett formájú, nyilvános konfrontációjában valósulhat meg, ami egyben arra is lehetőséget kínál, hogy a társadalom korlátozza a döntési mechanizmus szerveiben tevékenykedő egyedek érdekérvényesítési lehetőségeit, hogy azok is csak annyiban érvényesíthessék a maguk partikuláris csoportérdekeit, mint az összes többi csoportok is, ne élhessenek vissza hatalmi pozíciójukkal, hogy tehát a hatalom valóban a döntési mecha-

nizmus szerve – a társadalom eszköze – legyen. Egy igazságos, egyede-
inek egyenlő lehetőségeit és szabadságát megvalósító társadalom tehát
egymást keresztező (minden egyes többféle, igen heterogén csoporthoz
tartozik) partikuláris csoportjainak konfrontációjára, nem pedig a par-
tikularitások felszámolására, a társadalom teljes homogenizálására kell
épülnön. A demokrácia természetesen éppúgy nem társadalmi állapot,
hanem mozgás, ahogyan a marxi kommunizmus lenni szeretett volna:
nincsen tökéletes demokrácia, már egyszerűen azon oknál fogva sem,
mert van történelem, van dinamizmus, ezért állandóan új és új társadal-
mi partikularitások alakulnak, melyeknek fel kell fedezniük önmagukat,
majd ki kell küzdeniük elismertetésüket. A szervezeti formák sem evi-
densen adóttak; egy azonban bizonyos: az ún. „polgári szabadságjogok”
(mindenekelőtt a szervezkedés szabadsága) nélkül semmiféle társadalmi
demokrácia nem lehet működésképes.

Ha a társadalmat illető elképzeléseim középpontjában ma a politi-
kai kérdések (az össztársadalmi döntési mechanizmus, azaz a politikai
hatalom) problémái állnak, nem pedig a termelési viszonyok, ha tehát
ma nem társadalmi formációkban gondolkodom – s így elérendő tár-
sadalmi célként nem a szocializmus lebeg a szemem előtt –, hanem tár-
sadalmi döntési mechanizmusokban (melyek az egyes társadalmakban
nagyon is különbözhetnek egymástól az alapvető tulajdoni formáktól
persze nem függetlenül, de azokkal távolról sem egyértelmű megfele-
lésben), azaz a cél, az elérendő eszmény minden egyes társadalomban
az adott feltételek mellett lehetséges demokrácia maximuma, az eviden-
sen *nem* jelenti, hogy a termelési viszonyok demokratizálása (azaz a szó
közvetlen értelmében vett tulajdon demokratizálása) többé ne érde-
kelne. Csakhogy a szocializmus a szó közkeletű értelmében számomra
nem a demokrácia problémái fölé, vagy akár mellé rendelt mozzanat.
A szocializmus kérdése a demokrácia részmozzanata. A kisajátítók ki-
sajátítása önmagában nem cél, annál is kevésbé az, minthogy eleddig
a közvetlen termelőknek nem több, hanem kevesebb döntési lehetősé-
get adott magát a termelőfolyamatot illetően is, nem is beszélve az össz-
társadalmi döntésekbe való beleszólás lehetőségeiről. Meggyőződésem,
hogy több szocializmus is csak azért lehetséges, ha több a demokrácia,
hiszen a tulajdon sem más, mint döntésszféra.

Több demokráciát, végre demokratikus – emberi arcú – szocializmust – ez a követelmény természetesen nem új, jelen volt a „reneszánsz” korszakából származó írásaiban is, ahogyan általában a marxizmus reneszánszában, melyet éppen a létező szocializmus antidemokratikus volta szült meg mint mozgalmat. Jelen volt – egyre inkább – a demokratikus politikai formák követelése is, abból kiindulva, hogy demokrácia nélkül nincs és nem is lehet szocializmus. De a demokrácia megmaradt a „szocialista tartalom” „formájának”, feltételnek, amely nélkül nincs szocializmus, amelynek azonban a szocializmus tartalmához semmi köze nincsen. Pontosabban csak annyi köze van hozzá, hogy az objektíve már megvalósult szocializmus szubjektívvé csak azáltal lehet, ha demokratikus formát ölt. (A fogalmazás ebben a formában Lukácstól származik, amellyel így én már akkor nem értettem egyet, de mégis – ma úgy látom – ő volt a konzekvens; a marxizmus reneszánszának egész gondolati struktúrájából ez következik, s következik az is, ami akkor már bennünket, engem elborzasztott, ti., hogy a legrosszabb szocializmus is jobb a legjobb kapitalizmusnál, amelyet semmiképpen sem szabad a sztálini iszonyat apologetikájának értelmezni.) Egyszerűen arról van szó, hogy a koncepción belül a kisajátítók kisajátítása olyan objektív előrelépés, amely – demokratikus forma híján –, társuljon vele bármi elfogadhatatlan is, a társadalmat közelebb hozta a „végcélhoz a világszellemben”. E szerint a felfogás szerint a szocializmus „objektív tartalma” a kisajátítók kisajátítása, ami által a homogén, antagonizmusok nem szabdalta társadalom tulajdonképpen már megszületett, bár még hátravan az a nagy kulturális-antropológiai fordulat, amely addig semmiképpen nem következhetett be, hiszen az emberek – mert a társadalom érdekcsoportokra volt szabdalva – szükségképpen önző érdekeiket követték. A marxizmus reneszánsza nem foglalkozott persze többé a szocializmus objektív feltételeivel. Azt meglevő, illetve a kapitalizmusban megvalósítandó adottságként kezelte, melynek eredményeképpen a társadalomban létrejön az egyedek objektív érdekazonossága, s amennyiben az embereket az objektív érdekstruktúrák felszámolása után is önző érdekeik (az érdek nem más, mint bírásvágygyá redukált szükséglet) mozgatják, nem pedig ugyan különböző, de nem szociális különbségek, hanem egyéni választás megszabta humánus szükségle-

teik, az valamiképpen kulturális torzulásként értelmezett. A marxizmus reneszánsza félreérthetetlenül vállalta az úgynevezett romantikus antikapitalista kultúrkritika örökségét. Középponti, egymással szorosan összefüggő kategóriái az elidegenülés és a nembeliség, társadalomelméletének ezekre épülő lényege: a polgári világban végsőkéig fokozódó elidegenülés eredményeképpen az egyed kiüresedik, nem realizálja önmagában a nembeliséget, nem részesedik a nembeliségből. A szocializmus nem más, mint az elidegenülés felszámolása, a nembeli képességek, szükségletek stb. elsajátítása – tendenciájában – a társadalom valamennyi egyede által. Ha másképpen is, más kategóriákban kifejezve – s ennyiben tagadhatatlan a reneszánsz hűsége a marxista tradíciókhoz –, a cél a homogén társadalom, nem annyiban, hogy minden egyes egyén azonossá lenne a másikkal, de hogy egyikük sem hordozza magán szociális státusának korlátozottságait.

Nos, nem célok itt ennek az elképzelésnek a kritikája, az olvasó e kötetben megtalálhatja azt *A marxizmus és Kelet-Európa. Levélfele barátainknak* című írásban. A kultúrkritika kritikája számomra ma sem vezethet annak teljes elutasításához. Amennyiben jelen van a modern világban a teljes privatizálódás tendenciája – s nem tagadható, hogy tendenciaképpen létezik –, annyiban jogosult a közösségi értékek nevében gyakorolt kritikája is. De ez a tendencia nem abszolút – mindig jelen voltak és jelen vannak ellentendenciák is. Nem igaz az, hogy a modern világ a közösségek teljes felbomlásának irányába haladt volna vagy haladna. Igaz, a közösségek többnyire érdekcsoportokként lépnek fel, illetve megfordítva is, sok esetben az érdekezésség vezet csoportalakuláshoz. A kultúrkritika ott válik azután problematikusá, ahol érdekcsoportot és közösséget mereven szembeállít egymással, ezáltal ideológiailag még fel is fokozva a privatizálódás tendenciáját: közösségeket pusztá érdekcsoporttá redukálván nem is keresi bennük az „igazi” közösség lehetőségeit, hanem velük szemben igazi közösségekért kiált. Nem veszi észre, hogy a tradicionális, születéssel adott, nem választható közösségek világát mindenestül elutasítani, minthogy benne a demokrácia csak a „szabadságnélküliség demokráciája” lehet, s ugyanakkor a nem a személyiség totalítására, hanem meghatározott – egy bizonyos szempontból adott – érdekezésségre épülő partikuláris csoportala-

kulásokat nem elfogadni feloldhatatlan ellentmondást jelent. A választott, egy meghatározott szempontból, egy meghatározott életaspektus, attitűd stb. alapján választott csoportokról persze állíthatjuk, hogy csak akkor értékteremtők, ha a szükségletek közösségére, nem pedig érdekazonosságra épülnek. Csakhogy ez játék a szavakkal. A közös szükségletek önmagukban nem teremtenek csoportot. Az összetartozás tudatát az hozza létre, hogy a közös szükségletekkel rendelkezők (ezek lehetnek éppen tradíciók, kultúra stb. megszabta szükségletek is, pl. egy nemzet vagy nemzeti kisebbségi csoport szükséglete saját, specifikus kultúrájának fenntartására és továbbépítésére, vagy akár épp természeti adottságokból – nem, életkor – eredők) felismerik azt a *közös érdeküket*, hogy adott szükségletüket érvényesítsék. Az érdek talán tényleg vonatkozik a bírásvágyra, hiszen bírni, birtokolni valamit nem jelent mást, mint rendelkezni az adott valami felett. Minthogy az ember nem pusztán szellem, hanem tárgyi-materiális lény, szükségleteit csak a tárgyi világ meghatározott szegmentumai feletti rendelkezés útján elégítheti ki. Hogy az előbbi példánál maradjak: egy nemzet kultúrájának fenntartása nem lehetséges anélkül, hogy ne birtokolna tárgyi feltételeket: iskolák, nyomdák stb., nem szükséges sorolnom. S lévén a tárgyi feltételek soha nem korlátlanok, bizonyos szükségletek kielégítése szükségképpen korlátozza más szükségletek kielégítésének lehetőségeit. Igen: az érdek a szükséglet érvényesítésének igénybejelentése. Meghatározott érdekek kétségtelenül kereszteznek tehát más érdekeket. Ebből azonban nem az következik, hogy egy humánus világban ki kellene iktatni az érdekstruktúrát. Csak a bornírt közösségek világa – ha volt ilyen – nem ismerte ezt: eleve adott volt, mely csoport milyen szükségletekkel rendelkezik (rendelkezhet), s egyben konstans módon adva voltak azok kielégítésének feltételei. Nem létezett igénybejelentés, mert nem merültek, nem merülhettek fel új szükségletek. Az új szükségleteket szülő dinamikus világban ez nem lehetséges. Az új szükségleteknek érvényt kell szerezni, s persze az is lehetséges, hogy régi szükségleteknek kell megvédeniük érvényességüket új dinamikus feltörekvőkkel szemben. Ergo: nem iktathatjuk ki az érdekkonfrontációt. Ami lényeges, az ennek az érdekkonfrontációnak, az érdekérvényesítéseknek a megoldási formája. S a demokrácia, nos, a demokrácia folyamata nem más, mint az az egy-

re általánosabbá váló lehetőség, hogy minden egyes partikuláris, közös szükségletekkel rendelkező csoport – legyen kicsi vagy nagy – artikulálhassa a maga szükségleteit, érvényesíthesse a maga érdekeit, tekintetbe véve a társadalomban fennálló, jelentkező egyéb érdekeket.

A polgári világ nem rontotta el, nem rontotta meg az embert. Csúpan egyéniséggé tette, akinek szükségletei nincsenek adva, körülhatárolva születése által. Az ember termeli és választja a maga szükségleteit, s – természetes módon – arra törekszik, hogy kielégíthesse őket. S ha egyszer tradíciók nem szabályozzák többé egyértelműen a szükségleteket és kielégítésük módját, ha egyszer a szükségletek levetik a maguk korlátait, az embernek hosszú történelmi tapasztalatokra, tanulási folyamatra van szüksége ahhoz, hogy az így szükségképpen adódó érdekütközések humanizált formát öltsenek.

A nyugat-európai civilizáció története nem más, mint ez a tanulási folyamat. Folyamat, melynek során természetessé válik, hogy egyrészről jogom van a magam érdekeit képviselni – s hogy ez sikerülhessen, összefognom azokkal, akiknek azonosak vagy hasonlóak az érdekei –, másrészről tudomásul kellennem, hogy másoknak, más csoportoknak is joguk van ehhez, s ennél fogva meg kell kísérelnünk kialakítani azokat a társadalmi mechanizmusokat, melyeken keresztül megszülethetnek az ütköző érdekek közötti kompromisszumok. Nem az érdekkülönbségeket kell felszámolni – tartalmában konkretizálhatatlan utópia, az érdekkülönbségek megszüntét csak hatalmi szóval deklarálni lehet, megvalósítani nem –, nem a társadalmi hatalmat kell megszüntetni – mert az állítólag szükségképpen előnyben részesít bizonyos érdekeket másokkal szemben –, hanem olyan hatalmi struktúrát kell létrehozni, amely lehetővé teszi valamennyi társadalmi csoport – köztük természetesen a minoritások – szükségletartikulációját, s minden lehető eszközzel megpróbál közöttük igazságos kompromisszumot létrehozni. Hogy ilyen – demokratikus, egyre demokratikusabbá váló – hatalmi struktúra létezessen, ahhoz természetesen elengedhetetlen, hogy az egyedek többsége megtanulja saját érdekeit kifejezésre juttatni, mások érdekeit tekintetbe venni. Ez azonban nem csoda, nem antropológiai fordulat, nem az „önző polgári individuum” önzetlenné operálása. Történelmi processzus inkább, melyet nem kibontakozni segít, hanem éppen meg-

akadályoz egy olyan forradalmi fordulat, melynek eredményeképpen a „tartalmi” igazság és igazságosság birtokosai minden lehető eszközzel ki akarják erőszakolni, hogy a maguk – valahol ugyancsak partikuláris gyökerekkel rendelkező – igazsága testet öltön.

Persze e mögött a demokraciaelképzelés mögött is rejlik egy meghatározott érték és igazság. Ez azonban nem több – de nem is kevesebb –, mint az a követelmény, hogy a társadalom minden egyes egyede és minden egyes partikuláris csoportja egyenlő lehetőségekkel kell rendelkezzen szükségleteit artikulálni, érdekeit érvényesíteni. Ha tetszik, nem tartalmi, hanem formális igazság: tartalmát egy demokratikus hatalom közvetítette demokratikus konszenzusnak kell mindig újból és újból konstituálnia.

A marxizmus mint megváltástan nem váltotta, de nem is válthatja be ígéreteit. Egyetlen megváltástan sem képes erre, mert a radikális elutasításban nem rejlik benne a lehetőség létező és élő tendenciák preferálására. Nem az „előtörténetből” kell átlépnünk az „igazi történelembe” – miért ne lett volna igazi az eddigi történelem? –, nem a kapitalizmus bűnös világkorszakát kell felváltanunk a szocializmus édenkertjével. A tradicionális társadalmakból született polgári világ demokratikus lehetőségeit kell – közösséget romboló tendenciáival szemben – további kibontakozáshoz segítenünk, s ha ez sikerül, lépésről lépésre egyre korlátozottabbá válhat – s ha úgy adódik, meg is szűnhet – a tőkét képviselő érdekcsoportnak a polgári világ társadalmainak többségében fennálló túlnyomó, más érdekeket háttérbe szorító hatalma is.

A demokrácia perspektívái szempontjából századunk képe – mi tagadás – nem túl vigasztaló. De lássuk be: annak a ténynek, hogy a demokraciának az európai újkor kezdeteitől e század elejéig itt-ott visszaesésekkel, de alapjában előrehaladó processzusa századunkban megtorpanni látszik, alighanem alapvető oka a demokrácia formáit valamifajta tartalmi igazságok nevében tagadó totalitárius tendenciák érvényre jutása. A demokrácia igazi ellenlábasa a modern világban nem a partikularitások megléte és „önzése”, hanem azok létjogosultságának kétségbevonása.

A MARXIZMUS ÉS KELET EURÓPA LEVÉLFÉLE BARÁTAIMNAK

1

A marxista szocializmusnak rossz hagyománya, hogy a polgári társadalom és a 19. századi kapitalizmus mindig keveredik benne. Magánál Marxnál a kiindulópont a polgári társadalom kritikája volt – az elidegenedés három alapformájának a kritikája –, ettől jutott el a kapitalizmus kritikájához, még hozzá úgy, hogy a tőkés termelés szerkezetében vélte felfedezni a polgári társadalomban a végsőig fokozódó elidegenedés okait. Ettől kezdve fő törekvésévé a tőke–munka viszony és az ennek megfelelő osztálytagozódás elemzése és abban az értelemben „tudományos” kritikája vált, hogy ki akarta mutatni: a tőkés termelési viszonyok ellentmondásai szükségképpen vezetnek az e viszonyok által meghatározott polgári társadalom permanens és megoldhatatlan válságához. A kiút egy új, kommunista társadalom, amely a termelési viszonyok gyökeres megváltoztatásával egyben a polgári társadalom ellentmondásainak megoldását, a polgári társadalom megszüntetését is jelenti.

Maga a szocialista mozgalom, amelyet a marxi elmélet kezdeményezett, kezdetben nem is igen fogott fel belőle mást, mint a kapitalizmus bírálását. Ezen belül is természetesen az osztályviszonyokra összpontosított: egy meghatározott társadalmi helyzetű csoport mozgalma volt, vagy legalábbis annak tartotta magát, és feladata nem is lehetett más, mint e csoport társadalmi helyzetének a megjavítása. Az öntudatos reformizmus elképzeléseinek és cselekvési formáinak éppen az adta meg a maga – jogosult – pátoszát, hogy be *kellett* látni: a feladatot nemcsak a polgári társadalom alapvonásainak érintetlenül hagyásával, hanem még a tőkés termelési és tulajdonviszonyok fenntartásával is meg lehet valósítani. Sőt, a reformizmus a maga elméletileg kiérlelt formájában (Bernstein) azt az álláspontot fogalmazta meg, hogy a munkásosztály társadalmi helyzetének alapvető megjavításához ép-

pen hogy nem a polgári társadalom megszüntetésére, hanem annak *tényleges megvalósítására* van szükség. Magyarán: a munkásosztály a gazdasági és szociális követeléseinek kielégítéséért folytatott harcát csak akkor viheti győzelemre, ha politikai tevékenységével kivívja a teljes politikai demokráciát. 1914-ig a reformizmus munkásmozgalmon belüli ellenfelei nem ezeket a célokat kérdőjelezték meg, hanem azt állították, hogy ezek csak a tőkés társadalmi rend kereteinek megsemmisítésével érhetők el.

Az „igazi” Marxból valóban édeskevés maradt. Hiszen akárhogy is alakult is Marx gondolkodása, elméletének *kiindulópontját* nem a kapitalisztikus viszonyok *szociológiai*, hanem a polgári világrend *filozófiai* bírálata képezte, szemben a proletármozgalom gyakorlatával, amely az előbbiből indult ki. Marx azt mondta, hogy „miként a filozófia a proletariátusban találja meg az *anyagi*, úgy a proletariátus a filozófiában találja meg a *szellemi* fegyvereit”.²⁷⁷ Mi volt Marx számára ez a proletariátus? „...egy radikális láncokat hordó osztály, a polgári társadalom egy olyan osztálya, amely nem a polgári társadalom osztálya.”²⁷⁸ Attól a pillanattól fogva azonban, hogy a proletariátus számára megcsillant annak a lehetősége, hogy a polgári társadalom osztályává váljék, ő maga nem lehetett többé a filozófia anyagi fegyvere, az ő szellemi fegyvere pedig nem lehetett többé a filozófia. A proletárszocialista mozgalom céljává a tőkés viszonyok humanizálása, nem pedig a polgári társadalom radikális tagadása vált.

A polgári világrend filozófiai bírálata néhány évtizedre lekerült a napirendről. Pontosabban: ismét a filozófia belügyévé lett. Egy új értelmiségi „mozgalom” vállalta a képviselést, amelyet romantikus antikapitalizmusnak nevezünk. Hogy ennek – illetve különböző képviselőinek más- és másképpen – a világháború után ismét sikerült újfajta tömegmozgalmak részévé válnia, annak a reformista szociáldemokrácia 1914-es csődje volt az oka. A későbbiekben meg kell kísérelnem, hogy valamilyen magyarázatot adjak erre a csödre. Most vissza szeretnék kanyarodni a polgári társadalom marxi filozófiai bírálatához, majd

²⁷⁷ Karl Marx: *A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés. Marx–Engels művei, 1.* Kosuth, Bp., 1957. 390.

²⁷⁸ Uo. 389.

ennek fényében az említett ún. romantikus antikapitalizmust is szemügyre kívánom venni. Tisztázni szeretném, hogy ezt a bírálatot milyen értelemben tekintem jogosultnak, miben látom a funkcióját, és miben a veszélyeit.

2

Sokszor mondtam – és e helyütt elsősorban ezt szeretném bizonyítani –, hogy a polgári társadalom transzcendálhatatlan. Ebben a transzcendálhatatlanságban nem valamifajta történelmi szükségszerűséget látok, és még kevésbé hiszem azt, hogy *ezt* az állítást bármiféle logika alapján igazolni lehetne. A transzcendálhatatlanság korunk gyakorlati ténye, és abban nyilvánul meg, hogy századunk minden többé-kevésbé sikeres tömegmozgalma, amely létjogosultságát nemcsak a kapitalizmus által teremtett vagy az általa ki nem küszöbölt társadalmi ellentmondások szociológiai bírálatára kívánta alapozni, hanem az emberi érintkezési viszonyok filozófiai bírálatára is, a gyakorlatban nem a polgári társadalom – a szó filozófiai, nem pedig szociológiai értelmében – embertelen vonásait semmisítette meg, hanem annak pozitív vívmányait. A jelen „európai” feltételek közepette – hogy ezen pontosan mit értek, ezt később igyekszem megmagyarázni – a polgári társadalom filozófiai bírálatára épülő politikai mozgalmak nem is vezethetnek más-hová. Hogy ebből számomra sem a polgári társadalom filozófiai bírálatának „káros” volta, sem a „szocialista” tömegmozgalmak elutasítása nem következik, azt már most hangsúlyozom.

A fentiek értelmezéséhez tisztáznom kell, mit is értek polgári társadalmon. Nos, azt hiszem, ha ezt ennek a levélnek a keretei között egyáltalán meg tudom tenni, akkor csak azon a kerülő úton át, hogy megvizsgálom a polgári társadalom filozófiai bírálatát. Nem tudom, kell-e bizonyítanom, hogy ez a filozófiai bírálat nem más, mint a polgári társadalom által teremtett, illetve az általa tendenciájában kiteljesített elidegenedés bírálat. Az elidegenedésnek, pontosabban az *elidegenedés* bírálatának három aspektusát különböztetném meg, nevezetesen a szociológiai-antropológiai, a politikai és az ideológiai aspektust.

Az elidegenedéskritika szociológiai-antropológiai aspektusán azokat a megfontolásokat értem, amelyek az egyed és a nem, illetve az egyedet az emberi nem felé közvetítő közösségek polgári társadalombeli viszonyára vonatkoznak.

Az emberi nem képességeinek gyors fejlődését kétségtelenül az tette lehetővé, hogy miután felbomlottak azok a hagyományos, autarchikus zárt közösségek, amelyek helytel-közzel az összes többi társadalmat jellemezték, lehetővé vált a munkamegosztás soha nem ismert mértékű kibontakozása. Ez egyszerre és együtt jelentette a nem lehetőségeinek állandó, dinamikus bővülését és az egyednek a munkamegosztás egyre szűkülő szegmentumaiba való besorolását. A munkamegosztás ilyen rohamos növekedése természetesen nem képzelhető el kis közösségekben belül, tehát tovább fokozta a mindenoldalú közösségek bomlását; az emberek közötti „termelő érintkezés” szükségképpen túllépett a helyi, területi, etnikai stb. stb. korlátokon, kinőtte azokat a kereteket, amelyekben belül az emberi érintkezés még valamilyen értelemben személyes jellegű lehetett, és egyre inkább az összes emberi egyed funkcionális – és kizárólag funkcionális – egymásrataltságának a kialakulásához vezetett. A közösségi társadalmak termelési szerkezete csak az emberi egyedek egy viszonylag zárt, szűk körén belül feltételezte az érintkezést, de ezáltal lehetővé tette, hogy a funkcionális érintkezés egyben személyes is legyen. A polgári társadalom viszont tendenciájában egyetemes-sé, de egyben szükségképpen funkcionálissá is teszi az emberek közötti érintkezési viszonyokat. (Nagyon is tisztában vagyok azzal, hogy a vázolt kép mennyire sematikus, de csak tendenciákról beszélek, és mint majd látni fogjátok, mindezt elsősorban nem is egy tényleges történelmi állapot, illetve folyamat leírásának, mint inkább egy meghatározott állapot, illetve folyamat igenlő vagy tagadó tudati képének tekintem, amely természetesen része és meghatározó tényezője magának az állapotnak, illetve folyamatnak.)

Ezzel már el is jutottunk az elidegenedéskritika második aspektusához, a politikához. Ez civil society, bürgerliche Gesellschaft és politikai állam hasadásának, és ezzel összefüggésben – az egyed szintjén – bourgeois és citoyen, ember és polgár, magánember és közéleti lény skizofréniájá-

nak kritikája. Ennek a kritika tárgyává tett ténynek a fenti tendenciákkal való összefüggése nem szorul magyarázatra. Bármilyen legyen is egy kisebb, zárt közösség szerveződése, bármilyen ellentmondást nem tűrő legyen is az a hatalom, amely felette áll, ez egyrészről mindig személyes, másrészről pedig mindig totális abban az értelemben, hogy valamennyi életszféra egységes szabályozását valósítja meg. Ahhoz, hogy ezt a totális jelleget el lehessen fogadni, az is szükséges, hogy a hatalom mozgásterét erőteljesen befolyásolják a hagyományok, hogy rendelkezései alapján véve ne új eszméken és ötleteken, hanem az egységesen és megkérdőjelezhetetlenül (Istentől adott módon) létező magatartási szabályokon alapuljanak. Mindenbe „beleszólhat”, semmi nincsen, ami ne tartoznék rá, de mindent úgy kell megítélnie, hogy ez megfeleljen a közösség hagyományainak. A polgári állam kialakulási folyamata – amelynek az ún. polgári, azaz politikai forradalmak sem a kezdetét, sem a lezárulását nem jelentik, pusztán tudatosulását és ezáltal felgyorsulását – nem más, mint a hatalom személyes és totális jellegének egyidejű megszűnése. Az érintkezési viszonyok kiszélesedése és specializálódása megköveteli a hatalom totális jellegének a megszűnését, ami viszont elősegíti a folyamat erőteljesebbé válását. A hatalmi – jogi-politikai – szféra elkülönülése, idegenné válása teremti meg azután „végképp” a magánélet szabadságát. Pontosabban: magát a magánéletet, mint a közhatalom előírásai által csak kereteiben szabályozott önálló életszférát.

A hatalmi szférának ez az elkülönülése, idegenné, külsővé válása mindig együtt jár a hatalom személyes jellegének háttérbe szorulásával. A személyes hatalomnak ahhoz, hogy elviselhető legyen, mindig hagyományokon kell alapulnia. A kis közösségek felbomlása, az egymástól sokszor gyökeresen eltérő hagyományokkal rendelkező közösségek érintkezése és egymásrautaltsága és az ezáltal létrehozott dinamizmus hagyományokat bomlasztó ereje szükségképpen megszünteti a hatalom tradicionális jellegét, ami legalább annyira hozzájárul a modern értelemben vett politikai szféra kialakulásához, mint a hatalmi szféra elkülönülése – hiszen korábban mindig a hagyományoknak megfelelő döntéseket kellett hozni az éppen kialakult helyzetekben, most pedig magukat a követendő elveket is ki kell alakítani. Ugyanakkor ahhoz,

hogy a hatalom elviselhetővé váljék, a személynek a hagyományhoz való hűsége helyére az egyénnek a hatalomba való beleszólási lehetősége kell – illetve kellene – hogy lépjen. A politikai szféra elkülönülése a politikai demokrácia igényét hozza magával. Ennek a fokozatos megvalósulása azonban csak fokozza a hatalom idegenségét: a megvalósuló „közakarat” senkinek sem akarata.

Az életszférának ez az elkülönülése, s ennyiben a hatalmi szféra idegenné válása már magától értetődően teremti meg az egyes egyedek személyes megkettőzöttségét, amennyiben az egyik vagy a másik minőségükben, szerepükben való fellépésüket a dolog lényegénél fogva az egymással összeütközésbe kerülő érdekeik szabják meg. A magánember érdeke önmaga minden korláton túli kiterjesztése. Ez a specializálódás fokozódásával minőségi formában nem valósulhat meg, és ezért egyre inkább a mennyiségi felhalmozás, a bírás szükségletévé válik, amiben az egyed és a nem azonosulásának igénye ölt torz formát. Ezzel szemben a közéleti ember érdeke az összes többi egyed az övéhez hasonló igényeinek korlátozása.

Végül a polgári társadalom bírálata az embernek a világhoz való intellektuális viszonyában veszi célba az elidegenedést, mondván: a polgári társadalom elszigetelt egyede, akinek kiindulópontja világának elméleti feltérképezésénél nem is lehet más, mint a maga individuális tudata, a világot szükségképpen idegennek, adottnak fogja fel, és ezért nem veheti észre, hogy a maga világa emberi termék. Ahhoz, hogy ezt észrevehesse, partikuláris énjének álláspontjáról „az emberiség” álláspontjára kellene helyezkednie, amire azonban a polgári tudat – amely éppen ezért polgári – eleve képtelen.

Elnézést kell kérnem Tőletek, hogy ezt a néhány oldal közhelyet leírtam; de ahhoz, hogy a felvetendő problémát felvethessem, a magam számára össze kellett foglaltatnom azt, amit a szocializmus, a szocialista gondolkodás filozófiai alapjának tekintek. Ami itt számomra valóban lényeges, az az ehhez az elidegenedéskritikához, a polgári társadalom filozófiai kritikájához való viszonyom. Igyekeztem a dolgokat úgy összefoglalni, hogy most azt mondhassam; ezt az elidegenedéskritikát elfogadom, igaznak tartom. Igaznak tartom abban az értelemben, hogy az „elfogulatlan tudat”, amelynek számára a polgári világ nem eleve a le-

hető világok legjobbika, meg kell hogy lássa ezeket a tendenciákat, tudomásul kell hogy vegye a polgári világ e mélyen problematikus vonásait, méghozzá úgy – mert ezen fordul meg minden –, hogy akármilyen magyarázatot fogad is el a polgári társadalom kialakulását illetően, meg van győződve arról, hogy ez a társadalom nem következik az „ember természetéből”, mert eleve adott emberi természet nincsen. Lehet rezignáltan azt állítani, hogy a mai „európai” történelmi feltételek mellett a polgári világ minden árnyoldalával egyetemben is választott értékeink megvalósulásának lehetséges maximumát biztosítja, lehet azt állítani, hogy a polgári világ választott értékeink megvalósulását egyáltalában nem teszi lehetővé, és történelmi tendenciájában azok totális megsemmisítésével fenyeget. Ha azonban elutasítjuk azt, hogy összefüggés állna fenn az emberi természet és a polgári világ berendezkedése között, akkor radikálisan tagadjuk azt, amit polgári beállítottságnak neveznek. A polgári beállítottság lényege semmi mást nem jelent a számomra, mint az emberi természet azonosítását azzal a magatartással, gondolkodással és érzéssel, ami „empirikus adataink” szerint a polgári világ átlagos egyedét átlagos helyzetekben jellemzi.

3

Nem tagadom – ebből indultam ki –, hogy én magam azt a bizonyos rezignált nézetet vallom ma, és ennek eredményeként – vagy éppen ez vezetett a rezignációhoz? – az elidegenedéskritikát két vonatkozásban is másképpen ítélem meg, mint néhány évvel ezelőtt.

A kettő összefügg egymással. Az egyik általános jellegű és magát az elidegenedéskritikát illeti, a másik specifikusan a marxizmusra vonatkozik és a marxi elidegenedéskonceptiót illeti. Az elidegenedéskritikát illető általános jellegű megállapítás a következő: az elidegenedés világa, a polgári „világállapot” semmiféle értelemben nem „condition humaine”. Szükségképpen fennmaradása mellett semmiféle érvet felhozni nem lehet: ahogy kialakult, éppúgy meg is szűnhet, de totális megszüntetése egyben mindazoknak az értékeknek a megsemmisülését is jelentené, amelyek vele együtt születtek. Sorra-rendre:

1. A modern, dinamikusan bővülő termelés, amely egyedüli biztosítéka az ember nembeli képességei állandó növekedésének, elképzelhetetlen a munkamegosztás megszüntetése mellett, amin nem csupán egy tisztán technikai jellegű munkamegosztást értek, hanem olyasmit, ami kétségtelenül kihat az emberek társadalmi státusára, még akkor is, ha ez nem osztályhovatartozás vagy valami ehhez hasonló. A dinamikus termelés társadalma tendenciájában „meritokratikus” társadalom kell hogy legyen. (Engedjete meg zárójelben egy megjegyzést: tudjátok jól, hogy sokat kísérleteztem azzal a gondolattal, hogy az emberiség nem mondhatna-e le a termelés dinamizmusáról. A praktikus érvek – az alapvető szükségletek kielégíthetlensége a világban – soha nem győztek meg ennek az ellenkezőjéről, és ma sem hiszem, hogy egy nagyjából belátható jövőben ezek a megfontolások feltétlenül a dinamizmus fenntartását követelnék meg. Ugyanakkor azonban belátom: az az elgondolás, amely a képesség tisztán öncélú fejlesztését tekinti egy emberibb jövő zálogának, nemcsak utópikus, hanem abszurd is abban az értelemben, hogy megfelelkezik minden emberi képesség alapvetően társadalmi, másokra vonatkoztatott jellegéről.)

2. Az egymásra nem – vagy csak csekély mértékben, bizonyos aspektusokban – vonatkoztatott zárt közösségek felbomlása, az emberi érintkezés egyetemessé válása, illetve ennek tendenciája szükségképpen kizárja azt, hogy az ember érintkezési viszonyainak többsége személyek, és nem funkciók közötti érintkezési viszony legyen, és, ami még nagyobb „baj”, azt is, hogy az egyes személyek legalapvetőbb, személyes érintkezési viszonyai totálisak legyenek.

3. Nem kell túl sok szót vesztegetni arra, hogy a modern termelés feltételei, a „világérintkezés” minden olyan elképzelést illuzórikussá tesz, amely ki szeretné küszöbölni az elidegenedett társadalomirányítást és intézményrendszert. Az elidegenedett szabályozás – a jog és a tőle elválaszthatatlan állam – a többségben funkcionális viszonyokat felmutató modern társadalomban elvileg nem helyettesíthető az erkölccsel.

4. Végül az elidegenedés tudati aspektusának felszámolása mindenképpen illúzió. A létező tudat a maga interszubjektivitása, társadalmi meghatározottsága ellenére mindig individuális. Ezzel szemben az ember világformáló aktivitása semmiképpen sem az. Az egyednek,

minthogy nem azonosulhat a nemmel (a szélsőséges romantikának ez a követelése, ha tökéletesen érthető is, abszurd), a nembeli értékeket, az emberi nem teremtette világot bizonyos alapvető aspektusaiban idegekként kell tudomásul vennie. Az egyed tudata számára létezik – és szükségképpen létezik – a transzcendencia, bármilyennek tételezze is annak természetét. A filozófia és a „nembeliséget” képviselő összes többi tudatformák – szükségképpen csupán egy aspektusát képezhetik a létező tudatnak (hogy jó lenne, ha minden egyes emberi egyed tudatának aspektusát képeznék, az más kérdés); annak az igénynek a kielégülése, hogy minden létező tudat nembeli, mégpedig teljes egészében nembeli tudattá váljék, végső soron az individualitás megsemmisítését jelentené (lásd ehhez Fichte-tanulmányomat²⁷⁹). Nagyon lényeges kérdés, hogy a létező tudat miként birkózik meg a maga skizofréniájával, hogy el tudja-e ezt viselni, vagy valóban őrült tudattá lesz, hogy az ember teljesen elnyomja-e magában tudatának nembeli mozzanatait és azonosul partikuláris énjével, vagy tudatilag megsemmisíti a maga partikularitását, stb. stb. stb. A normális individuális egyensúly megteremtéséhez, úgy hiszem, szükség van a tudatstruktúra elidegenedett aspektusainak átlátására, de nincs szükség a megszüntetésükre: ez megvalósíthatatlan és embertelen követelmény.

Mit akartam mindezzel mondani? Távolról sem azt, hogy az elidegenedés kritikája illuzórikus vagy káros lenne. Csupán azt, hogy feladata nem lehet egy olyan mozgalmat kezdeményezni, amely az elidegenedés megszüntetésére törekedne. Feladata a polgári világrendhez tartozó negatív – de totálissá soha nem váló – tendencia *tudatának az ébrentartása* azzal a céllal, hogy ezek korlátozásában elmenjünk addig a maximumig, amely még nem veszélyezteti a polgári társadalom alapvető vívmányának – az egyed szabadságának – a fennmaradását. Persze: a romantika, majd a romantikus antikapitalizmus tudatosan reakciós válfajaitól a romantikus szocializmus mindig is megkülönböztette magát éppen azáltal, hogy az elidegenedés megszüntetését az egyed szabadságával együtt tételezte. De vagy-vagy: vagy meg akarod szüntetni az elidege-

²⁷⁹ *A szabadság és az erkölcs antinómiái (Fichte morálfilozófiájának alapproblémái)*. In: Johann Gottlieb Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. Gondolat, Bp., 1976. 721–765. E kötetben: 300–334.

nedést, s ezzel – ha nem is látod át vagy nem is valod be magadnak – az egyed szabadságát is meg akarod szüntetni; vagy nem mondasz le erről a szabadságról, és akkor a szocializmus sokkal bonyolultabb dolog lesz: „a demokrácia vállalásának lassú, szemre nem heroikus, de mélyen felelősségteljes, lelket megőrlő, hosszadalmas és tanító küzdelme” (Lukács)²⁸⁰. Vagyis olyan mozgalom, amelynek végcélja nem semmi, hanem nincsen. A szocializmus feladata nem egy új társadalom megteremtése, hanem egy pozitív egyensúly kimunkálása és fenntartása – ami a szükségképpen állandóan változó körülmények között állandó új kimunkálás – a dinamikus, tehát súlyos belső ellentmondásokkal terhelt polgári világrend keretein belül.

És ide kapcsolódik a második, a marxi elidegenedéskonceptiót illető mozzanat. Ha a polgári társadalom azonos a kapitalizmussal, ha a polgári társadalom alapvonásait kölcsönösen egyértelmű megfelelésbe *kell* hoznunk a kapitalizmus Marx által vázolt alapvonásaival, akkor nagy baj van; ez ugyanis azt jelenti, hogy az előbb említett egyensúly nem hozható létre, hogy az egyed szabadsága szép álom csupán, mert túlnyomó többségük elvileg nem élhet vele, és ezért az elenyésző kisebbség személyes szabadságát érdemes feláldozni – sőt, fel kell áldozni – a „szabadságnélküliség demokráciájának”. Marx így látta – ha azt nem láthatta is, hogy az általa vázolt utópia a gyakorlatban nem lehet más, mint a szabadságnélküliség demokráciája –, így kellett látnia sok oknál fogva.

Mindenekelőtt: Marx a polgári társadalmat szükségképpen azonosította a megvalósulásában gyönyörködő ideológusainak tudatában élő torzképével, azzal a társadalomképpel, amelyet Polányi az eddigi világtörténelem legmegvalósíthatatlanabb utópiájának nevezett. A polgári individuum első szabadságmámorában azt hitte, hogy szabadsága korlátlan lehet, és korlátlan szabadsága valóban a szabadság birodalmát valósítja meg. A szabadsága korlátozására irányuló minden törekvést a maga világát megsemmisítéssel fenyegető erőként értékelte. Marx át-

²⁸⁰ Lukács György: *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*. In: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Bp., 1971. 17.

vette a polgári tudatnak ezt a beállítottságát. Át kellett vennie: a polgári öntudat még töretlen erejével csak teljes tagadása szállhatott szembe.

Másodszor: történelmi tény, hogy a polgári társadalmat valóban a kapitalisztikus tendenciák segítették a világra, vagyis geneziséét tekintve a kettő elválaszthatatlan egymástól. Hogy a kettő mégsem azonos, az csak akkor vált egyáltalán beláthatóvá, amikor kiderült, hogy a polgári társadalom fennmaradásának éppen a kapitalisztikus tendenciák ilyen vagy olyan korlátozása a feltétele.

Harmadszor: Marxnak nem kellett felfedeznie, hogy a polgári tudat individuális szabadságon mindenekelőtt a tulajdon szabadságát érti: a polgári gondolkodás így határozta meg a szabadságot. És joggal: a szabadság egyenlő az önrendelkezéssel. Az önrendelkezés pedig egy tárgyi-természeti lény esetében a tárgyi természet feletti szabad rendelkezés, tehát a tulajdon. A magántulajdon szabadsága nélkül nincsen személyes szabadság. Az ebből következő antinómiákat sem Marx vette először észre. Az egyenlő magántulajdon, vagyis az egyenlőség polgári követelménye egyszerre született a szabadság követelményével. A tulajdonegyenlőség gondolata azonban életképtelennek bizonyult, természetesen mindenekelőtt azért, mert a tulajdonjog középkori kötöttségeinek megszűnését kivívó osztály éppen az érte folyó küzdelmek során a társadalom vezető ideológiai csoportjává vált, és a tulajdon bármifajta korlátozásában kivívott jogainak megsértését, egy régebbi állapot visszaállítását látta.

A tulajdonjog szabadságának gondolata, ahhoz, hogy megvalósulhasson, a korlátlanság igényét kellett hogy támassza. Az ellenerők azonban kezdettől fogva jelen voltak, fokozatosan izmosodtak: amikor azután a tulajdon „korlátlan” szabadsága ténylegesen a társadalmi egyensúly felborulásával fenyegetett, tényleges hatalmat is nyertek. De ez csak akkor következhetett be, amikor a magángazdaság – most már viszonylag önálló – szférájának az önmozgása ezt lehetővé tette. A polgári ideológia egyoldalú szabadság gondolatát ugyanis az ipari forradalom (az ipari forradalmak sorozata) előtt nagyon is megfontolandó gazdasági érvek támogatták. Az állam valamennyi polgárának egyenlő kistulajdona, a „kispolgári egyenlősítő kommunizmus”, éppúgy, mint a magántulajdonból eredő jövedelmek bármifajta korlátozása, „szét-

osztása” a termelés adott szintje és a népesség nagymértékű növekedése mellett csak csekély mértékben enyhítette volna az elborzasztó szociális állapotokat, és ugyanakkor megakadályozta volna a termelőerőknek azt a fejlődését, amit a kapitalista verseny kikényszerített. A nemzetgazdaságtan valóban a nemzet gazdagodásának a tudománya volt: leírta – mégpedig az ehhez szükséges cinizmussal – azokat a feltételeket, amelyek mellett a jelen szegénysége megteremtheti a jövő gazdagságát. Hogy erre képes, azt Marx talán inkább hitte, mint maguk a polgári nemzetgazdászok. Ezzel a hittel együtt azonban Marx a nemzetgazdaságtan antropológiáját is magáévá tette – legalábbis, ami a burzsoáziát illeti. Mintha a „tulajdonos” más emberfajta lenne, mint a „tulajdon nélküli”, vagy legalábbis mintha az öldöklő kapitalista verseny csak a tulajdonosok pszichológiáját torzítaná el. Csak így magyarázható különben misztikusnak tűnő hite a kisajátítók kisajátításának eredményességében. Egy „szegény” társadalomban, amely nem tud mindenkinek biztosítani egy – történelmileg persze sok tekintetben változó, de azért meghatározható – minimumszintet, elvileg is elképzelhetetlen egy olyan intézményrendszer, amely guillotine nélkül is biztosítani tudná a szegénység egyenlőségét – amelyet persze ezzel egyetemben is csak azokra fognak rákényszeríteni, akik „nem kezelik a guillotine-t”. Abban a társadalomban viszont, amely már nem szegény, nincs szükségük a kisajátítóknak erőszakos, a politikai állam történelmi folytonosságát megszakító, újfajta, „el nem idegenedett”, forradalmi „törvényességet” bevezető, a „közösséget” reprezentáló állam által végrehajtott kisajátítására. A politikai hatalom demokratizálása lehetővé teszi a klasszikus kapitalizmus ideáltípusát képviselő dichotómiának, a kizsákmányoló tőkés és a kisemmizett, kizsájtott proletár kettősségének az összes alapvető vonatkozásokban való – de valószínűleg állandóan megismétlendő – felszámolását a polgári társadalom alapvető szerkezetének érintetlenül hagyása, sőt – tetszik vagy nem tetszik – bizonyos értelemben a „kapitalizmus” meghatározott törvényszerűségeinek felszámolása nélkül.

Nem a magántulajdonnal mint olyannal van a baj. Hiszen először is teljes képtelenségnek tűnik a számomra, hogy – akár minőségi, akár mennyiségi formában – elvi határt vonjunk a magánszemély tőkésít-

hető és nem tőkésíthető tulajdona között. Másodszor pedig mindenfajta tulajdon – vagyis a kisebb-nagyobb csoportok kollektív tulajdona is – szükségképpen „magántulajdon” marad, amennyiben az emberi egyedek többségét kizárja a felette való rendelkezésből. A tulajdon magán jellege megmaradhat, és a tőke–munka viszony bizonyos alapvető jellegzetességei is fennmaradhatnak. Amit mindig újból és újból ki kell küszöbölni, le kell törni, az a magántulajdonosi viszonyokból eredő merrev társadalmi rétegződés, amely egyeseket – méghozzá örökletes módon – a hatalom birtokosaivá tesz, míg másokat – ugyancsak örökletes módon – kizár belőle.

Ennek a dolognak két aspektusa van. Egy ilyen típusú átalakulás a termelőegységek tőkés jellegét egészében nem érinti. Ezek meg kell hogy maradjanak személyek csoportjának „magántulajdonában”. Továbbá a termelőegységek egymáshoz való viszonyának alapvető szabályozója sem lehet más, mint a tőkés árutermelés alapelve, a piaci értékesíthetőség. A két említett aspektus a „magáncégek” által megtermelt értéktöbblet elosztási módját érinti. Az egyik az állam által adó formájában elvont értéktöbblet mennyisége és elosztási módja, s ez nyilván nemcsak a társadalmi igazságosság követelménye, hanem a meghatározott árukkal szembeni társadalmi preferenciának is függvénye. Ennek minél tökéletesebb megvalósulása a politikai demokrácia tökéletesedésének a függvénye. A másik aspektus a megmaradó értéktöbblet üzemen belüli elosztása, amely az üzemi demokrácia alapvetően fontos, ezt azonban távolról sem kimerítő mozzanata. Az üzemi demokrácia másik mozzanata, a munkás-önigazgatás teszi a termelőegységet ténylegesen a termelői kollektíva csoporttulajdonává. De ez sem érinti az alapvető tőke–munka viszonyt: a termelő kollektíva mint csoporttulajdonos kollektív tőkésként lép fel magának a kollektívának minden egyes tagjával mint bér munkással szemben. „Tőkésnek lenni” és „bér munkásnak lenni” – ezek szerepek, amelyeket egyazon személy egyszerre is játszhat, s amelyek ennél fogva nem szükségképpen osztják fel a társadalmat különböző szerepeket játszó egyedek egymással szemben álló, meghatározott szerepükkel azonosuló csoportjaira, azaz osztályokra.

Nagyon elkalandoztam, s eleresztettem a fantáziámat. Nem állt szándékomban a modern társadalom lehetséges pozitív fejlődéstenden-

ciáinak vázolósa. Amit erről mégis elmondottam, az az Überhaupt²⁸¹ és az Egyenlőség-tanulmány²⁸² gondolatának vonalán halad, azokhoz tárgyilag a magam részéről hozzátenni semmit sem tudok. De talán – s itt visszakanyarodom az eredeti kérdésemhez – bizonyos vonatkozásokban másképpen fogalmazok, és ez egyvalamit világossá és kimondandóvá tesz a számomra: a szocializmus nem más, mint az „egyenlőség” és „testvériség” (értsd kollektívizmus) ugyancsak „polgári” gondolatának védelme a „polgári” szabadság gondolat egyoldalú képviselésével szemben. S ahogyan a szabadság mint érték abszolutizálása nemhogy nem valószínű, hanem éppen a megsemmisítésükkel fenyeget (ez az, amit a polgári világrend kritikusai mind a mai napig hangsúlyoznak), úgy az egyenlőség, illetőleg a kollektívizmus gondolatának az abszolutizálása nemhogy valamifajta „igazi” szabadságot valószínűsítena meg a látszatszabadság helyett, hanem megsemmisüléssel fenyegeti az egyén szabadságát. A szocializmust mint ellentendenciát életben kell tartani a kapitalizmus alaptendenciájával szemben; de „megvalósítani” nem szabad. Hogy abban a világban, amelyben az individuum szabadsága mint érték kiirthatatlanul gyökeret vert, ténylegesen nem is valósulhat meg – azt történelmi tapasztalataink igazolják.

4

S most hadd térjek vissza a történelemhez. A szocializmus mint mozgalom – mint hatékony ellentendencia a polgári világ alaptendenciájával szemben – 1914-ben csődöt mondott. Engedjétek meg, hogy ezt egy tökéletesen légből kapott konstrukció segítségével megpróbáljam magyarázni: érzésem szerint jó helyen kapiskálok. Mit jelentett de facto, hogyan nyilvánult meg a gyakorlatban a szocialista mozgalom csődje? Ha egy mondatban akarom összefoglalni, azt kell mondanom,

²⁸¹ Bence György – Kis János – Márkus György: *Lehetséges-e egyáltalában kritikai gazdaságtan?* (Kézirat, 1971.) Könyv alakban: *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* T-Twins–Lukács Archívum, Bp., 1992.

²⁸² Ferenc Fehér – Ágnes Heller: *Forms of Equality*. Telos, 1977/4.

hogy a nemzeti tudat egy csapásra fölébe kerekedett a szocialista proletártudatnak. Bosszút állt egy isten, mert tagadták a létezését. Lukács 1918-ban írta a következőket: „És akkor el kell válnia, hogy a szocializmus eme világmegváltó szerepe csakugyan a világ megváltásának vállalt és akart hordozója-e – vagy pedig ideologikus burka-e csupán reális osztályérdekeknek, amelyek a többi osztályérdekektől csak tartalmilag, de nem minőségben, nem erkölcsi jogosultságban különböznek.”²⁸³ Ez bizonyos értelemben már 1914-ben elvált. A szocialista mozgalom valóságos osztályérdeket képviselt, nem mást. Ez minőségében, és ha úgy tetszik, még erkölcsi jogosultságában is nagyon különbözött a többi osztályérdektől. De nem annyiban, hogy a világ megváltásának a szerepét töltötte volna be, hogy megvalósítása végképp kiküszöbölt volna a világból minden „rosszat”, hanem annyiban, hogy úton volt afelé, hogy az általa képviselt partikuláris csoportérdekeket is a polgári társadalom konstituens mozzanatává tegye, hogy *megvalósítsa* a polgári társadalmat, egyetemessé tegye a *formális* egyenlőséget, melynek hiánya a polgári társadalom még-meg-nem-valósult-voltát jelezte. Egy minőségében és erkölcsi jogosultságában újszerű, de nem totális, hanem partikuláris mozgalom volt. Csak nem volt világos tudata önmaga funkciójáról. Annak ellenére, hogy – amint ezt már elemezni próbáltam – kiindulópontját a kapitalisztikus viszonyok szociológiai és nem a polgári társadalom filozófiai kritikája képezte, előfeltételeinek tisztázatlansága folytán végső soron a totalitás képviseléseként fogta fel önmagát – ezért nem fogadta el elméletben a „revizionizmust”.

A proletármozgalom valósága és tudata között feszülő ellentmondás elvileg is tisztázhatatlanná tette a mozgalom viszonyát ahhoz a partikuláris csoportérdekhez, amelynek képviselétét nem tudta elméletileg vállalni: mivel ezt a maga elméleti konstrukciójának a segítségével nem tehette totálissá, nem tudta tisztázni viszonyát a nemzeti érdekhez. Szocializmus és nemzet viszonyának teljes tisztázatlansága, a marxista szocializmusnak a nemzetproblémával szembeni teljes közönye abból fakadt, hogy a proletármozgalom által képviselt partikularitás a maga totalitásigényét nem tarthatta volna fenn akkor, ha egy nyilvánvalóan

²⁸³ Uo. 14.

partikuláris csoportérdek képviselését nyíltan magára vállalja. Ugyanakkor az a partikuláris csoportérdek, amelyet a totalitás igényének a fenntartásával képviselt, a valóságban mégis kapcsolódott nemzeti érdekekhez, vagy legalábbis a maga konkrétságában nemzeti keretek között létezett. Ez nem is lehetett másként. A tőke nemzetek felettisé-
gének kétségtelenül létező tendenciája ellenére a kapitalista termelés nemzeti keretek között alakul ki. Az állami szabályozás, amely nélkül az osztársadalmi reprodukciós folyamat a gyakorlatban elképzelhetetlen, a nemzetállam keretei között megy végbe, ami szociológiailag jelentős különbségeket teremt az egyes nemzeti proletariátusok helyzetében és a mozgalom ebből fakadó feladataiban. Ha a szocialista mozgalom egyik alapvető feladata éppen az, hogy a polgári társadalom egy olyan osztályát, amely nem a polgári társadalom osztálya, valóban annak osztályává tegye, ezt csak azokon a kereteken belül valósíthatja meg, amelyeken belül a feladat egyáltalában értelmezhető, azaz a nemzetállam keretein belül. A proletároosztálynak mint sajátos partikuláris érdekekkel rendelkező csoportnak feladatait meghatározó épp-így-létezése a nemzethez kötött. Mint kitaszítottság és kitagadottság – amin totalitásigénye alapult – hazátlan. Mint partikuláris csoport – elszakíthatatlanul kötődik nemzetéhez. A nemzet tényleges – vagy vélt – fenyegetettségének pillanatában ez a feladatait alapvetően meghatározó, de a tudatban elnyomott mozzanat éppen elnyomottsága folytán elemi erővel tört felszínre, és minden mást háttérbe szorított.

A csőd, az összeomlás három különböző szocialista mozgalmat szült. Az egyik, az eredeti közvetlen örököse, a szociáldemokrata, mint-hogy nem tudott önmaga csődjével szembenézni, a szó legszűkebb értelmében vett „reálpolitikába” menekült, s ha valamennyire is határozott arculatát sikerült megőriznie, azt kizárólag annak köszönhetette, hogy a másik két mozgalom bírálata igen könnyű feladatnak bizonyult. A másik kettő jogos elutasítása, tehát egy puszta negatívum teremtette meg az első háború utáni szociáldemokrácia „teoretikus” egységét. Odáig minden egyszerű, hogy nem lehet szó szocializmusról ott, ahol nincs szó demokráciáról. És ehhez a negatívumhoz képest tökéletesen háttérbe szorult a nehéz kérdés: hogyan lehet szó szocializmusról ott, ahol szó van demokráciáról? A szocialista mozgalom (a még egységes

szociáldemokrácia) összeomlásából született totalitárius típusú szocializmuskonceptiók, ezek jó néhány évtizeden át tartó tömegsikere (és sikere a polgári világot elutasító, többnyire gyűlölettel elutasító értelmiségiek körében) azt eredményezték, hogy a polgári világ alapkérdésévé mintegy öt évtizeden át a „demokrácia kontra szocializmus” kérdése vált, méghozzá abban a formában, hogy a szociáldemokrácia a demokrácia kiteljesedését ab ovo azonosította a szocializmussal – az igazi szocializmussal –, miközben a kommunizmust nem-szocializmusnak nyilvánította, a kommunizmus pedig a szocializmus egy meghatározott elképzelését ab ovo azonosította a demokráciával – az igazi demokráciával –, és a polgári demokráciát – amelynek kiteljesítésében a szociáldemokráciának továbbra is oroszlánrésze volt – nem-demokráciának nyilvánította.

De kétfajta totalitárius szocializmusról beszéltem. Ugyanis a „nemzeti szocializmus”-t is kénytelen vagyok szocializmusnak tekinteni. Már könyvemben²⁸⁴ is beláttam, hogy a fasiszmus szocializmusa nem volt pusztán szemfényvesztés és demagógia, mert olyan tömeges szükségletek kielégítését ígérte – és ezt egy átmeneti időre meg is valósította –, amelyek kielégítését a többi szocialista mozgalom is alapvető feladatának tekintette, még akkor is, ha nem igaz – és a későbbiekben semmiképpen sem bizonyult igaznak –, hogy ezek a szükségletek a kapitalizmuson belül kielégíthetetlenek. Ennél azonban többről és másról van szó. Szó van mindenekelőtt a fasiszmus határozott antikapitalizmusáról (az, hogy a romantikus antikapitalista gondolkodás bizonyos, nem jelentéktelen áramlatai fasiszta koncepciókba torkollottak, akkor is igaz, ha a *Zerstörung*²⁸⁵ egész koncepciója elfogadhatatlan), arról, hogy a fasiszmus éppen a polgári társadalom legalapvetőbb értékeivel szemben lázadt fel, méghozzá egy közösségmítosz alapján. És éppen a fasiszmus közösséggondolata a legfontosabb mozzanat. A fasiszta mozgalom a maga kihangsúlyozott közösségelvével a szocializmus gon-

²⁸⁴ *Tömegmozgalom és diktatúra.* (Kézirat, 1970.) A könyvből két rész jelent meg magyarul: *A fasiszta diktatúra funkciója.* Magyar Filozófia Szemle, 1970/3–4. 525–574. és *a kispolgár adekvát osztályszervezete. Fasiszta diktatúra: a hatalomra jutott fasiszta mozgalom.* Történelmi Szemle, 1972/3–4.

²⁸⁵ Lukács György: *Az ész trónfosztása.*

dolatának olyan mozzanatát állította előtérbe, amely a hagyományos szocialista mozgalomban – amely végső soron a proletárt is polgárrá, nem közösségi lényvé akarta tenni – teljesen háttérbe szorult. Hogy az a közösség, amelyre a fasizmus építeni kívánt, valamifajta partikularitást képviselt az emberiséggel szemben, az nem is lehetett vita tárgya. Minthogy azonban – és ez 1914-ben világossá lett – a hagyományos szocializmus is partikuláris csoportérdekek képviselőjének bizonyult, sőt, a cselekvés pillanatában azt a csoportérdeket is elfogadta, amelynek képviselőjére eredetileg nem vállalkozott, s amelyet nem tekintett „lényegesnek”, a fasizmus csupán nyíltan vállalta azt, amit a szocializmus nem tudott, nem mert nyíltan vállalni. Azt hiszem, felesleges hosszan beszélnem arról, hogy a fasizmusnak ez kifejezett negatívuma volt. Hiszen egy partikularitással való nyílt azonosulás teszi csak lehetővé más partikuláris érdekek érvényességének teljes kizárását, más partikularitások létjogosultságának teljes tagadását. S ha ráadásul ezt a választott partikularitást valami „természetivé”, „organikusá” fetisizálják (nemzet helyett faj), akkor képviselője elvileg sem jelenthet mást, mint az összes többi partikularitásnak, az összes többi partikuláris csoporthoz tartozó egyedeknek a létében való fenyegetését. Az organikusnak tekintett partikularitás csak úgy teheti magát általánossá, ha az összes többi partikularitást fizikailag megsemmisíti.

Mindez azonban nem változtat azon, hogy a „nemzeti szocializmus” a szocializmus egyik változata volt, amelynek megszületését és rövid virágzását éppen az tette lehetővé, hogy a többi változat képtelen volt nemhogy megbirkózni, de bármit kezdeni is a nemzeti partikularitás problémájával. Azt, hogy ennek a szocializmusfajtának miért éppen Németországban és Olaszországban volt tényleges sikere, úgy hiszem, kellőképpen magyarázza az a tény, hogy azok közül a nemzetek közül, amelyeknél a polgári érintkezési viszonyok többé-kevésbé kifejlődtek, ez a kettő nem tudta a maga nemzeti érdekeit érvényre juttatni (a nemzetállam késleltetett kialakulása stb.).

A kommunista mozgalom, ha úgy tetszik, éppen az ellenkező következtetést vonta le a szociáldemokrácia bukásából, mint a fasizmus. Míg a fasiszta antikapitalizmus a szociáldemokrácia által végül is elvállalt, de nyíltan soha nem képviselt partikularitás nyílt képviselőjét

vállalta magára, addig a kommunizmus éppen azt vetette a szociáldemokrácia szemére, hogy csak partikuláris érdekek képviseletévé vált, és lemondott igazi feladatának, a polgári társadalom totális átalakításának a megvalósításáról. Ma is teljes képtelenségnek tűnik azt állítani, hogy a szociáldemokráciának ez a bírálata ne lett volna száz százalékig jogosult és megalapozott. Azt az állítást is meg merem kockáztatni, hogy a marxi szocializmusgondolatnak a kommunista mozgalom volt az igazi örököse, hogy a szocializmust annak marxi változatában Lukács és nem Bernstein képviselte. Hogyan lehetséges akkor az, hogy megszületése után hatvan évvel a kommunizmus a fejlett világban csak akkor tud híveket szerezni magának, ha elhatárolja magát mindattól, amit de facto végbevitt? Ha végképp le akarunk számolni a „sztálinizmussal” mint magyarázattal, akkor nincsen más út, minthogy magát az elméleti koncepciót tegyük bírálat tárgyává, méghozzá nem pusztán annak lenini változatában, amelyet csupán mint politikai elméletet lehet – és kell – komolyan venni, hanem magát a praxisfilozófiát is (mindenekelőtt Lukácsot), amelynek a kommunista mozgalom meggyőződése szerint adekvát megvalósítása volt, és amely a kommunista mozgalom adekvát elméleti kifejeződése. Az osztálytudat koncepciója és a bolsevik pártkoncepció egy és ugyanaz a dolog.

Hogy félreértés ne essék; a létező európai szocializmust nem tekintem a kommunista elmélet és gyakorlat adekvát megvalósulásának. Csupán azt állítom, hogy Európában – s ezen nem értek mást, mint olyan társadalmakat, amelyekben a polgári individualitás és az ennek megfelelő érintkezési viszonyok kialakultak – egyáltalában nem valósulhatott meg; ahhoz, hogy önmagát megvalósítottnak tudja, a koncepciónak olyan társadalmakkal kellett találkoznia, amelyekben európai értelemben kifejlődött individualitás, fejlett *civil society* nem volt jelen. Nem vállalkozom az orosz szocializmus elemzésére. Csupán azt szeretném kimondani, hogy minden olyan elemzési kísérlet, amelynek az az alapállása, hogy az oroszországi viszonyok – vagy bármely más tényező – következtében az eredetileg megvalósult kommunista forradalom Oroszországban „eltorzult”, már a kiindulópontjában hibás. Nem az orosz viszonyok elmaradottsága akadályozta meg a megvalósult szocializmust abban, hogy beváltsa a hozzá fűzött reményeket –

és ez még erőteljes understatement –, hanem éppen az „elmaradott” orosz viszonyok tették lehetővé, hogy ilyen szocializmuskoncepcióval egyáltalában kísérletezni lehessen. (Az elmaradottat azért tettem idézőjelbe, mert Oroszország vonatkozásában használhatónak tekintem ugyan – Oroszország sok tekintetben „európai” ország volt, és ezért feltehető az a kérdés, hogy itt mennyire bontakoztak ki a polgári érintkezési viszonyok –, de a fejlettséget nem tekintem olyan, meghatározott társadalmi képződményeken túlnyúló, össztörténelmi kategóriának, amelynek alapján a különböző társadalmak hierarchikus sorba rendezhetőek lennének.)

6

A kommunista szocializmus, amelynek – mint mondtam – a praxisfilozófia a maga lukácsi megfogalmazásában adekvát elméleti kifejeződése, alapvetően ellentmondásos. Ellentmondásai a romantikus antikapitalizmus ellentmondásaira nyúlnak vissza. Minden romantikus gondolkodásra az jellemző, hogy a polgári viszonyok elidegenedett voltát teszi meg bírálatának céltáblájává, méghozzá rendszerint úgy, hogy 1. kifejezett realitásként fog fel bizonyos, tendenciájukban valóban létező jelenségeket, azaz túloz és kiélez (amit persze természetesnek tekintek); 2. bár a polgári társadalom bizonyos *vívmányait* – sokszor csak hallgatólagosan, sokszor pedig kimondva is – értékekként tételezi, magát a polgári társadalmat mégis minden vonatkozásban elutasítja. A polgári világot a „vollendete Sündhaftigkeiten” világának tekinti, mit sem törődve azzal, hogy a polgári individualitás és az egyén szabadsága mint önérték a polgári világ termékei. A polgári világot minden vonatkozásában – minden strukturális mozzanatával együtt – meg kell semmisíteni, a helyén pedig meg kell teremteni egy másik világot, amelyben minden egyed alárendeli magát az „egésznek” mint közösségnek, de hogy, hogy nem, megmarad ugyanannak a szabad egyednek, mint ami a polgári társadalom embere volt, pontosabban lenni szeretett volna. Egyed és nem megvalósítja a maga szerves egységét anélkül, hogy megszűnne az egyed különállása.

Ez a teljesen képtelen konstrukció, amelyet Hegel koherenssé tett azáltal, hogy az egyed szabadságát azonosította azzal a *felismeréssel*, hogy részese az egész, a nem „szabadságának”, hogy maga is részt vesz a nem önteremtő, szabad tevékenységében, vált – az utóbbi hegeli változatában – a marxista szocializmus gondolati bázisává. Ennek a konstrukciónak a szociológiai megalapozása lehetővé tette, hogy le lehessen mondani az abszolút szellem hegeli mítoszáról anélkül, hogy a logikai ellentmondás ismét nyilvánvalóvá válna. A kivívott egyéni szabadságot a proletár, a burzsoá antipódusa fogja úgy megvalósítani, hogy ez ne kerüljön szembe a totalitás követelményeivel. A proletárban, a kifejlett polgári társadalomnak abban az egyedében, aki nem polgár, találta meg a marxizmus annak a biztosítékát, hogy az egyén ne akarjon visszaélni a maga szabadságával, hanem abban lássa szabadságát, hogy részt vesz az emberi közösség önmegvalósító tevékenységében. Ez a „proletár” azonban éppúgy nem valóságos ember, mint ahogyan nem az az öntudatos polgári gondolkodás burzsoája. Ahogy ez a burzsoá nem más, mint a *civil society* emberének az az oldala, amely a maga semmi által nem korlátozott személyes szabadságát mindennek fölébe helyezi, úgy a marxizmus proletárja ugyanennek az embernek a másik oldala, az az ember, aki egyéni szabadságát teljes egészében alárendeli az ember ember mivoltát reprezentáló társadalmiságának. A marxi filozófia proletárja az *elkülönült társadalmi létre talált* citoyen.

Miért volt fontos az embernek erre az oldalára elkülönült társadalmi lényként, társadalmi osztályként rátalálni? Miért volt fontos Marx számára az a dialektika, amely szerint az emberi nem szabadságát nem az emberi nem, hanem egy elkülönült, partikuláris embercsoport vívhatja csak ki? Azt hiszem, azért, mert a polgári világot ő is a „vollendete Sündhaftigkeit” világának tekintette. A „vollendete Sündhaftigkeit” világát a burzsoá teremtette meg, ennek a világnak a burzsoá a nyertese. Ilyen körülmények között egy olyan tendenciának a tételezése, hogy ez a világ a saját képére gyúrja „az embert”, csakis arra a következtetésre vezethet, hogy az adott világ, a „vollendete Sündhaftigkeit” világa meghaladhatatlan, hacsak nem tételezünk valamiféle transzcendenciát, amely eleve úgy „tervezte el” a történelmi folyamatot, hogy a legmélyebb bűnbeesés pillanata egyben a megváltásé is legyen (a keresztény

mítosz). A proletármítosz lényegileg ugyanezt a szerkezetet mutatja: a kitaszítottság, az emberi létezésnek még a látszatától is megfosztott létezés, fel kell hogy lázadjon, s a lázadás eredménye nem lehet más, mint az emberiség egésze számára kivívott igazán emberi létezés.

A szocialista mozgalom gyakorlata természetesen egészen más képet mutatott. Amiért harcolt, s amiben elég gyorsan ért is el eredményeket, az éppen az emberi létezés „látszatának” a kivívása volt azok számára, akik még ezzel sem rendelkeztek. Ezzel a mozgalommal, ennek gyakorlatával szemben természetesen jogosult volt számtalan szocialista bíráló a legkülönbébb alapokról. Azt azonban, hogy teljesen „elárulta” volna a proletárügyet, csak akkor lehetett kimondani, amikor valóban bűnrészesévé vált a „bűnös” világekorszak addigi legbűnösebb tettének, az első világháborúnak. A szocialista mozgalom része volt a polgári világnak, annak kiteljesülését igyekezett megvalósítani. Amikor ez a világ egy minden addiginál szörnyűbb tömegmészárlás előidézőjévé vált, kétségbevonhatatlanul jogosultnak bizonyult az a bíráló, amely elvetette a szocialista mozgalomnak a polgári világ kiteljesítésére irányuló törekvését, s újból előtérbe állítva Marx eredeti meggyőződését a „vollendete Sündhaftigkeiten” világáról, a polgári világot újból, minden addiginál nagyobb meggyőző erővel minden vonatkozásában megsemmisítendőnek ítélte.

A bolsevizmus következetesen vitte tovább Marxot: kiirtotta belőle mindazt, ami nála meg nem szűnő ragaszkodás volt bizonyos alapvető, a polgári világ által kitermelt értékekhez. (Az egyedüli mozzanat, amelyet Marx evolucionizmusából megőrzött, a „termelőerők fejlődéséhez” való ragaszkodás volt, de, azt hiszem, ez is csak az orosz bolsevik politikusoknál volt jelen, a romantikus antikapitalista filozófiából jövő európai értelmiségiek számára ez sem jelentett semmit.) Elvetette mindenekelőtt a szabadság marxi gondolatát úgy, hogy a szabadságjogok, a konkrét ember konkrét szabadságai helyére a „szabadságot”, az emberiség szabadságát állította, amelynek egyedüli – misztikus – megnyilvánulási formája a „szabadság” letéteményeseinek diktatúrája a „szabadság” ellenségei felett, azok felett, akik az igazi, „tartalmi” szabadságot egyedi, formális szabadságjogokkal kívánnák felcserélni. Győztessé egy ilyen mozgalom csak ott lehetett, ahol a polgári világ

szülte konkrét szabadságok *soha nem is léteztek*. Bírálatának ördögi igazságával azonban ott is híveket szerezhetett magának, ahol a polgári világ már mély gyökereket eresztett: mindenekelőtt azoknak az értelmiségieknek a körében – nem véletlen talán, hogy a kommunista mozgalom értelmiségibb jellegű volt a szociáldemokráciánál –, akik számára a polgári világ pokla nem személyes szükségleteik kielégítlenségeiben, hanem annak tökéletes bűnösségeiben, végletes elidegenedtségében rejlett. Természetesen tömegeket is megnyert magának, ha nem is mindig és mindenütt a munkások legjavát. Talán legfőbb vonzóereje abban állott, ami legszörnyűbb bűneinek vált forrásává: szervezetének fegyelmében.

Itt olyan problémáról van szó, amellyel mindeddig nagyon kevésbé törődtünk: a *fear from freedom* problémájáról. Fasizmustanulmányomban szembe kellett néznem a kérdéssel, tőlem telhetőleg meg is próbáltam elemezni, majd mint tulajdonságot a „középrétegek” nyakába varrtam. Az az érzésem, hogy a jelen pillanatban nem tudok mit kezdeni a dologgal. Tény, hogy létezik a konformitásigény, a felelősségtől való szabadulás igénye. Hogy ez hol, melyik társadalomban mennyire általános, hogy lehet-e rá tényleges szociológiai magyarázatot adni stb., ezt itt hál’ istennek nem kell tisztáznom. Ez az igény alapjává válhat és válik is – megint nem tudom, mikor, milyen körülmények között inkább, mikor kevésbé – a katonai fegyelmet követelő, az önálló gondolkodás szükségletét elutasító mozgalmakhoz való vonzódásnak. Sejtésem szerint minél fejlettebbek az ún. polgári viszonyok, annál kevésbé lehetnek az ilyen típusú mozgalmaknak tömegsíkerei. A polgári társadalomban kétségtelenül igen általános konformitásigény lehetővé tesz bizonyos nagyon alapvető manipulációs technikákat, de önmagában nem teszi elfogadhatóvá a totalitárius mozgalmak azonosuláskövetelményét, azt a követelményt, hogy az egyed a mozgalmba való belépésével teljes egészében feladja önállóságát. A polgári társadalom bizonyos típusú egyedei számára a totalitárius mozgalmak pártfegyelme lehet vonzó, de minden valószerűség szerint csak akkor, ha ebben – elvben – mégis benne rejlik a nap-napi újrálasztás mozzanata, ha másképp nem, hát abban a formában, hogy az egyed tudja: bármikor *választhatna* másképpen. Egy pluralista társadalomban tevékenykedő kommunista

számára a pártfegyelem, a demokratikus centralizmus egyrészről, és a demokrácia, az emberi szabadságjogok másrészről nem mondanak ellent egymásnak, mert neki mindennap módjában áll önként választani a pártfegyelmet, illetve szembehelyezkedni vele.

Ahhoz, hogy a totalitárius szocializmus vonzereje radikálisan megcsappanjon a fejlett európai polgári államokban – az „eurokommunizmus” mint jelenség mögött kétségtelenül ez a tendencia húzódik meg –, arra volt szükség, hogy a mozgalom szervezeti jellege és az általa megalapozott hatalom totális antidemokratizmusa közötti összefüggés világossá váljék. Ez pedig csak akkor történhetett meg, amikor a kommunizmus olyan országokban is hatalomra jutott, amelyekben többé-kevésbé kifejlődtek az érintkezési viszonyok polgári formái, kialakult az „európai” típusú individualitásigény és ezzel összefüggésben a polgári szabadságjogok „természetessége”. Oroszországban a polgárháború után hosszú évtizedeken át semmiféle formában nem létezett a maga szavát hallató ellenzék. A megsemmisítendő hallgatása pedig mintegy „igazolása” volt a rendszer „ellenség”-ideológiájának. Ebből a szempontból a csehszlovák 68 *világtörténelmi* jelentőségű. A magyar 56 sok tekintetben nemzeti szabadságharc volt – a világ még sokkal inkább így értelmezte, mint maga a nemzet –, a sztálinizmus elleni lázadás ennek volt alárendelve, még akkor is, ha a kibontakozásához hozzájáruló szocialista meggyőződésű értelmiség tudatában fordított volt is a viszony. A lengyel mozgások is elsősorban vagy nemzeti, vagy egyszerű éhséglázadások; hosszú ideig egyik formájuk sem a szocializmus hogyanját érintette elsődlegesen. A magyar 56-tal a Szovjetunió mint elnyomó nagyhatalom lelepleződött ugyan, de csak azoknak a szemében – és ez éppen nem a kommunisták vagy a radikális szocializmus-hoz vonzódók többsége volt –, akik számára a nemzeti szempont „a szocializmus világtörténelmi érdekeivel” szemben egyáltalában szóba jöhetett fontos szempontként. A kommunisták tömegeinek jelentős része nem kényszerült szembenézni bizonyos realitásokkal: egy nemzet lázadása a Szovjetunióval szemben „reakciós”, szocializmusellenes lázadás, amelyet holmi kispolgári szükségletek és világnézet táplálnak.

A csehszlovák 68 radikálisan más volt: nem egy nemzet követelte a szabadságot egy másiktól: egy nemzet *polgárai* követeltek egy újfaj-

ta, emberi arculatú szocializmust; követelték a demokratikus szabadságjogokat a *szocializmustól*, követelték a másképpen gondolkodás, a szervezkedés jogát, a legkülönbözőbb típusú partikularitások – az egyén, a különböző csoportok, a különféle társadalmi „alegységek” – jogait a „totalitás” látszaterdekével szemben, magyarán azzal a vezető csoporttal szemben, amely a totalitás egyedüli képviselőjeként fogta fel önmagát, és minden partikuláris igényt és követelményt figyelmen kívül hagyott. A létező szocializmus történetében ez volt az első olyan mozgalom, amely nem utasította el a szocializmust (és nem is volt közömbös vele szemben), hanem gyökeresen mást értett rajta. Ezzel a mozgalommal természetszerűen szembehelyezkedett a létező szocializmus hatalmi elitje, de többé-kevésbé az is természetes, hogy a nyugati radikális baloldal jelentős része is elutasította.

A szocialista hatalmi elit ideológiájában a szocializmusnak két alapvető és megszüntethetetlen vonása van: a termelési eszközök jogi értelemben vett magántulajdonának megszüntetése és a politikai pluralizmus felszámolása. Nem tagadhatjuk, hogy ez a teljesen zavarossá, inkohereenssé vált, mindenfajta érvelésre képtelen ideológia összefügg a kommunista szocializmus eredeti, még koherens, a polgári társadalommal szemben még megalapozottan érvelő ideológiájával. Ha a kapitalizmust a termelési eszközök magántulajdona, az ezen alapuló érdekluralitás, a politikai szférában pedig az ennek megfelelő, a pártok politikai harcaiból kialakuló hatalmi egyensúly-képzés jellemzi – és a marxi elképzelések szerint ez jellemzi –, akkor a szocializmus mint a kapitalizmus tagadása a termelési eszközök magántulajdonának megszüntetésével együtt valóban fel kell hogy számolja a politikai pluralitást. Ha a politikai akaratok divergenciája nem más, mint a különböző gazdasági érdekekkel rendelkező csoportok érdekkülönbségeinek a tükre, akkor a magántulajdon megszüntetésével, amelynek éppen az osztályképző faktor, a gazdasági érdekkülönbségek megszüntetése a célja, a szocializmusban meg kell hogy szűnjenek a politikai harcok, egyáltalában a politikai szféra. Az „egésznek”, a „társadalomnak mint olyannak” a beszámítási tudatát képviselő és kifejező párt – amely nem párt a szó polgári értelmében, mert nem egy meghatározott partikularitás politikailag szervezett formája, hanem az „egésznek” tárgyi-

lag megtestesült öntudata – akaratával szemben fellépő minden erő, ha nem is tudatosan, de „objektíve” nem fejezhet ki mást, mint valamilyen partikularitást. Ennek a partikuláris politikai akaratnak pedig kell hogy legyen gazdasági alapja, és mivel ez a szocializmusban de facto „nincsen jelen”, minden opposzió csak egy, a jövőben kialakítandó nem-szocialista gazdasági alap megteremtésére törő akaratot fejezhet ki.

Ha a szocializmusnak egy olyan társadalom a célja, ahol a termelésben elfoglalt hely semmiféle társadalmi különbséget s ennél fogva semmifajta érdekkülönbséget nem teremt az egyesek között, akkor a szocializmusban valóban meg kell hogy szűnjék a politikai pluralitás. A kommunizmus szemében persze megfordul a dolog, és a politikai pluralitás látszatmegszüntetése mint a társadalmi különbségek és érdeellentétek megszűnésének indikátora jelenik meg. A politikai pluralizmus létjogosultságának az elismerése a szocializmusban azt jelenti, hogy elismerjük: a szocializmusban nem szűnt meg a termelésben elfoglalt hely által meghatározott társadalmi differenciáltság; ha pedig azt állítjuk, hogy a politikai pluralizmus nem csupán a társadalmi differenciáltság miatt szükségképpen jelen levő és tudomásul veendő „realitás”, hanem a modern termelési feltételek között létező társadalom *pozitív kívánalma*, akkor ezzel az e termelési feltételek megszabta társadalmi differenciáltság szükségességét is tudomásul vesszük. Egy racionálisan működő szocializmusban léteznie kell a politikai pluralizmusnak, mert a termelés dinamizmusa állandóan újra és újra társadalmi különbségeket, szociális feszültségeket teremt, amelyeket a társadalom csak úgy egyensúlyozhat ki, ha engedi artikulálódni őket. A racionális és a szabadságérdeket megvalósítani törekvő szocializmus nem más, mint a polgári társadalom értékrendjében újra és újra kialakuló egyensúlyzavarok állandó kiküszöbölési folyamata, nem pedig ezeknek az egyensúlyzavaroknak az egyszer s mindenkorra való kiküszöbölése. Az, hogy az egyensúlyzavarok kiküszöböléséhez valamifajta közösségi struktúra is hozzátartozik, nyilvánvaló, de ez egyáltalában nem a Gesellschaftnak mint olyannak a Gemeinschafttal, egy egységes közösséggel való felváltását jelenti.

Sejtésem szerint éppen ezek a gondolatok fogalmazódtak meg *gyakorlati formában* először a prágai tavasz idején, s éppen ez az, amit a radikális baloldal jelentős része nem tudott elfogadni. A polgári társadalom bizonyos alapvonásainak restaurálása: ha ezt vélték felfedezni, nem tévedtek. Tévedni csak azok tévedtek, akik ezt képtelenek más formában elképzelni, mint a hagyományos kapitalizmus formájában, amelyben az alapvető és állítólag mindig osztályképző társadalmi differenciáció a burzsoázia és proletariátus kettőssége. A szocialisták többsége pedig – Marx ortodoxiájának következtében – képtelen erre. Marx elméletének ugyanis valóban sarkköve a polgári társadalom osztálytagozódására vonatkozó felfogása, amelyet soha nem dolgozott ki elméletileg. Az elméleti kidolgozatlanság minden valószínűség szerint éppen annak a következménye, hogy a nála intuitíve egymástól *elválaszthatatlannak* tételezett mozzanatok a gyakorlatban nem tartoznak szükségképpen össze. A marxi gondolatok többé-kevésbé koherens elméleti egységét az egyes marxizmusok csak úgy tudják megteremteni, ha bizonyos mozzanatokot elhagynak Marxból. Megalkotható Marx, a „tudományos” szocialista: ki kell iktatni filozófiai gondolkodásának egészét. Megalkotható Marx, a filozófus: ki kell iktatni a közgazdasági elméletében benne rejlő társadalmi-gazdasági fejlődéstörvényeket. És minden valószínűség szerint megalkotható az a Marx is, amelyből a polgári társadalom osztálytagozódására vonatkozó elgondolások vannak kiiktatva, az a felfogás, hogy ennek a társadalomnak a mozgását két alapvető osztályának – a burzsoáziának és a proletariátusnak – a harca határozza meg, és az új társadalom azáltal jön létre, hogy a polgári világ elnyomott osztálya felszabadítja önmagát, így vagy úgy megsemmisítve a burzsoáziát.

Ez a Marx azonban már *hamisítás*. Itt filozófiájának és társadalomelméletének egyaránt kiiktathatatlan mozzanatairól van szó. A marxi felfogás alapján megalkotott praxisfilozófia azáltal más, mint Hegel, hogy az előbbi szerint az elidegenedés megszüntetése nem a filozófia,

hanem a társadalmi gyakorlat aktusa, a szubjektum–objektum azonos-sága nem az abszolút szellem önmagára találása, hanem a proletariátus gyakorlati tette. Ha ezt a mozzanatot elhagyjuk a praxisfilozófiából, Marx filozófiai alapgondolatát iktatjuk ki. De ugyanígy hamisítás a burzsoá-proletár dichotómiájának a kiiktatása. Meggyőződésem ugyan, hogy ez a dichotómia nemcsak a polgári társadalomra nem jellemző tényszerűen, de a marxi közgazdasági elméletből sem vezethető le semmiképpen. Ennek ellenére egy olyan polgári társadalomnak, illetve kapitalizmusnak a képe, amelynek szociológiai struktúráját nem ennek az osztálydichotómiának az egyetemes érvényessége jellemzi, nem lehet marxista. Marx számára gazdasági elméletének *értelme* veszett volna el egy másfajta szociológiai struktúra tételezésével. Márpedig az új szocializmusnak, annak a szocializmusnak, amelyet a prágai tavasz rövid életű törekvései kezdtek kialakítani a kelet-európai fejekben, azt hiszem, az az *alapgondolata*, hogy a szocializmus nem a kisajátítók kisajátításának egyszerű forradalmi aktusa – már csak azon egyszerű oknál fogva sem, hogy a polgári társadalom nem osztható fel kisajátítókra és kizsákmányoltakra –, hanem a polgári társadalom keretei között megvalósuló egyensúlyteremtés a korlátlan szabadság ideológiája (= kapitalizmus) és a teljes egyenlőség ideológiája (= szocializmus) között. Az egyensúly megteremtésének feltétele: közösségi jellegű struktúrák kialakítása az emberi érintkezés legkülönbébb viszonylataiban. Csak ez lehet ugyanis a biztosítéka – a relatív biztosítéka – annak, hogy a modern individuumban rejlő burzsoá ne kerekedjék felül a citoyenen, és megfordítva. Hogy az individuum önmegvalósításra irányuló törekvése határokat szabjon önmagának, ne vezessen a másik megsemmisítéséhez, ugyanakkor pedig a másik önmegvalósításra törő akaratának ésszerű és szükséges korlátozása szintén ne jelentse az individualitás megszüntetését.

Az alapgondolat megfogalmazása szükségképpen ilyen ködös absztrakciókban mozog. Mindaz, ami ennél konkrétabb, csak egy adott társadalom adott szükségleteinek artikulációjaképpen mondható ki. Egy, a fentieknél konkrétabb, és mégis „általános érvényű” elképzelés már olyan recept lenne, amelynek megvalósítására törekedni ismét csak az emberek megerőszakolásához vezethetne. Az állandóan újra és újra kialakítandó társadalmi egyensúly mint célkitűzés nem jár ezzel a ve-

széllyel, mert nem fogalmaz meg többet, mint ami a polgári individuum alapvető – de mindeddig soha meg nem valósult – beállítottságában benne rejlik. Azt a törekvését, hogy szabadon valósítsa meg önmagát úgy, hogy ezt az önmegvalósítást, azaz őt magát a Másik is elismerje. Az, hogy e lehetőség feltételeinek a megvalósulására csak relatív biztosítékok adódhatnak, természetes. Ha a szocializmus nem egy új társadalom, amely megsemmisíti a burzsoát (a burzsoá általánosságának reprezentánsává megtett csoport megsemmisítése által), hanem a burzsoá és citoyen békés egymás mellett élésének a megteremtése a polgári társadalomban, akkor mindig megmarad a lehetősége annak, hogy az egyik vagy a másik tendencia (a tiszta kapitalizmus = individualizmus, illetve a tiszta szocializmus = mindenfajta individualitást kiiktatni igyekvő kollektivizmus) túlnyomóvá váljék. Ez az a gondolat, amelyet Kelet-Európa szocialistái ma már minden további nélkül elviselnek. A citoyen zsarnoksága olyannyira elviselhetetlen történelmi tapasztalat, hogy vele szemben a burzsoá ideiglenes fölénybe kerülésének veszélyét is vállalni tudjuk. (Hogy konkrétan is beszéljek: tudjuk például, milyen veszélyek rejlenek a piaci mechanizmus viszonylagos szabadabb *tételében*, ez azonban nem riaszt vissza bennünket attól, hogy a leghatározottabban igeneljük.)

Nem ilyen egyszerű a helyzetük a burzsoá világ szocialistáinak. Az ő konkrét, személyes történelmi tapasztalatuk továbbra is az önzés világának a negatívumaival kapcsolatos. Az ő ellenfelük a burzsoá kapitalizmusa. Ellenszenvvel nézik tehát azokat a kelet-európai törekvéseket, amelyek a polgári társadalom kapitalisztikus elemeinek restaurálását (piaci mechanizmus, partikuláris érdekelletének politikai manifestálódása, artikulálódása, egyszóval pluralizmus) célozzák. Úgy vélem, hogy Nyugaton ennek az újfajta szocializmusnak az öntudata még nincs kidolgozva. Mert eltekintve azoktól, akik nem is hajlandók tudomásul venni a kelet-európai szocializmus abszurditását (azt ugyanis, hogy a szabadságnak az egyenlőség nevében való elnyomása, ha a „gazdasági”-ban talán nem is, a politikai-hatalmi szférában a polgári társadalom világában soha nem ismert egyenlőtlenséget is szült), a szocializmus kelet-európai formáját elutasító szocialisták vagy a történelmi tapasztalatokat figyelmen kívül hagyva ugyanúgy közelítik meg a vilá-



got, mint ahogyan valaha a kommunisták tették (nagyon reprezentatív formája ennek a *bisogno del comunismo* elmélete, amely ebben a ködös, minden konkrét szükséglet mögött álló „absztrakt” szükségletben a szocialista politikai akaratképzés bázisát véli felfedezni), vagy fogalmuk sincsen arról, hogy a politikai demokrácia kiterjesztésén túl tulajdonképpen mit is akarnak. Politikai demokráciára szükség van, mert a nélküle bevezetett szocializmus nem fogadható el. De vajon mire van még szükség? És itt marad az az ugyancsak ködös általánosság, hogy meg kell szüntetni, fel kell számolni a burzsoázia uralmát, és a helyén megteremteni a „dolgozó tömegeket”. Szükségük van, ha nem is az „ellességre”, de a megszemélyesített „ellenfélre”, melynek megsemmisítése az ő igazságuk győzelmét jelenti; magyarán nem hajlandók magukat egy meghatározott típusú partikularitás képviselőinek tekinteni. Pontosan ennek a gondolatnak a latens, de sokszor ki is mondott jelenléte teszi gyanússá az eurokommunizmus koncepcióját is, amelyben minden, a pluralizmusnak tett engedmény pusztán taktikai megfontolásnak tűnik. A „szocializmus mint a burzsoázia uralmának megdöntése” koncepció felszámolása természetesen nem éppen a burzsoázia mint különös osztály uralmi igényének elismerését jelentené. A politikai demokrácia kiteljesítésének igénye – amelynek a modern polgári társadalomban egyre kevésbé képesek ellenállni a jelenlegi társadalmi helyzetükből nagyobb hasznot húzó csoportok – éppen azt célozza, hogy a konkrét partikularitások felszámolása nélkül is lehetetlenné váljék, hogy az egyik vagy a másik partikuláris csoport a többi rovására érvényesíthesse az érdekeit, folyamatosan birtokolja a hatalmi pozíciókat.

A modern polgári társadalomban a burzsoá egyre kevésbé konkrét személy. Így vagy úgy minden partikuláris csoport egyedeiben jelen van, egyszerűen az egyednek abban a törekvésen, hogy önmagát a másikkal *szemben* érvényesítse. De többé nem, illetve távolról sem kizárólagosan a burzsoázia a társadalomnak az a partikuláris csoportja, amelynek egyedei így vagy úgy érvényesíteni tudják a maguk magánérdekét a társadalom egyedeinek a *többségével szemben*, akiknek ez nem sikerül. Nem egy *meghatározott* különérdekkel rendelkező csoport felszámolásáról van tehát szó, hanem annak a lehetőségnek a felszámolásáról vagy legalábbis az alapvető korlátozásáról, hogy meghatározott



különérdekkel rendelkező csoportok úgy érvényesíthessék érdekeiket, hogy ezáltal más különérdekkel rendelkező csoportok érdekérvényesítését lehetetlenné teszik. A politikai demokrácia kiteljesítésére irányuló tevékenység az egyetlen olyan *politikai* aktivitás, amely elengedhetetlen feltétele a szocialista törekvések tényleges sikerének. Mindaz, amit a szocializmus egyébként jelenthet, már nem politikai kérdés, vagyis nem intézhető el állami szabályozások segítségével. Az emberi érintkezési viszonyok átalakításáról van szó, ami a tényleges emberi szükségleteknek megfelelően a legkülönfélebb típusú közösségek keretei között, a legkülönfélebb utakon-módokon mehet végbe. Erről a szocializmus elméletének mint politikai elméletnek nem lehet mondanivalója.

A filozófiának azonban annál több. Mert itt – és csakis itt – kell keresnünk annak az „antropológiai fordulatnak” a lehetőségeit, amely a modern individuumot gyógyítja a maga „betegségeiből”, amely abban a mértékben, amelyben ez egyáltalán lehetséges, megoldást nyújt egyén és közösség a modern világban megoldatlan viszonyára. Nem egyetemes megoldást, amely biztosítéka lenne annak, hogy az individuum mint olyan „otthonra találjon”, hanem lehetőséget az egyes konkrét individuumok számára, hogy sikeres és sikertelen kísérletek során át egy-egy időre kilépjenek a maguk „transzcendentális otthontalanságából”. A politikai demokrácia kiteljesítése megteremtheti a lehetőséget egy közösségekből álló világ kialakításának a számára, egy közösségekből álló világ pedig biztosíthatja annak feltételét, hogy a politikai demokrácia ne váljék tisztán formálissá azáltal, hogy az emberek többségének közönye kizárja őket magukat a nagyvilág dolgaiból.

A szocializmus tehát egyrészt valóban politikai feladat, de ez a feladat nem más, mint a polgári társadalom adekvát politikai struktúrájának a megvalósítása. Másrészt viszont „emberi” feladat. Ez a feladat azonban nem az emberi problémák „megoldása”, hanem mindig megújuló törekvés a mindig, hol „rég”, hol „új” formákban újjászülető, az egyed és a Másik, az egyén és a közösség viszonyában jelentkező problémákra. Hogy pontosan melyek ezek a problémák – melyek *ma* ezek a problémák –, arról most nem akarok írni.

A szocializmusról írtam és mindig a polgári társadalomról beszéltem, egészen tudatosan. Ha a szocializmust nem új, eddig nem volt

társadalmi-gazdasági alakulatként értelmezzük, hanem olyan ideológiai-politikai és emberi mozgalomként, amely a polgári társadalomban szembeszegül a polgári, a kapitalista ideológia és a belőle fakadó törekvések egyoldalúságaival, akkor nincs is értelme szocializmusról beszélni ott, ahol a polgári ideológia és az annak megfelelő emberi magatartásformák soha nem is léteztek. Azt, hogy ezek bármely társadalomban kialakulhatnak, nem vitatom. Addig azonban, amíg ki nem alakultak, ezeknek a társadalmaknak a szocializmusai (akárcsak a kapitalizmusai), valami gyökeresen mást jelentenek, bármilyen tudattal kívánják is bevezetni őket azok, akik kívánják. A mi szocializmusunk egy európai típusú tudat terméke. Nem létezik az európai hagyományokon kívül és ezektől függetlenül. Szervesen hozzátartozik egy meghatározott típusú racionalizmus, amely zsidó és görög örökség, egyfajta humanizmus, amely a kereszténység szülötte, egyfajta jogtudat, amely nem létezne Róma nélkül, ideológia és hatalom függetlenségének gondolata, amely a nyugati kereszténységben született meg stb. stb. A modern világerintkezés eredményeképpen egy értelmiségi vezető réteg magáévá teheti mindezt mint gondolati egységet. De ha ezt bevizdik egy olyan társadalomba, amelynek a történelmi hagyományaiból mindez hiányzik, ez szinte szükségképpen eredményez olyan állapotot, amelynek kevés köze van ehhez a gondolati egységhez. Ez az igazság nagyon kevésbé vigasztaló. Mindenekelőtt azért, mert szocialisták számára – akik az európai humanizmus hagyományain nevelkedtek – elfogadhatatlan, tűrhetetlen érzés, hogy mások problémáival tehetetlenül álljanak szemben. Másrészt azért, mert annak a politikai demokráciának a kiteljesülését, amely nélkül a szocialista tendenciák kibontakozása reménytelen marad, akadályozza, majdnem lehetetlenné teszi a világ jelen állapota, az a pokoli feszültség, amelyet a különböző társadalmak érintkezése teremtet. – De minderről nem tudok többet mondani, mint amit már egyszer megírtam.²⁸⁶

²⁸⁶ *Lehet-e a filozófus az emberiség funkcionáriusa?* (Kézirat.) Lásd ebben a kötetben: 386–437.

HOZZÁRENDELTE TUDAT ÉS OSZTÁLYELEMZÉS: ELMÉLET VERSUS EMPÍRIA

Közismert, hogy Marx a „magánvaló osztály” fogalmát megkülönböztette a „magáértvaló osztályétól”. Felfogása szerint ezek a fogalmak egy osztály fejlődésének különböző történelmi stádiumait jelölik: a „magánvaló osztály” létezése mindig megelőzi a „magáértvaló osztályét”. Az utóbbi valóban az osztály létezésének fejlettebb, érettebb formája. Módszertanilag azonban – mint látni fogjuk – az egymásra következés rendje éppen fordított. A „magánvaló osztály” olyan elméleti konstrukció, amelyet csak akkor lehet megalkotni, ha létezik „magáértvaló osztály”, vagyis ha van egy azonos – vagy legalábbis hasonló – érdekű emberek-ből álló csoport, amely önmagát mint osztályt ismeri fel. Az elméleti építményben tehát éppen hogy a „magáértvaló osztály” a kiindulópont, amelyből azután Marx – a tőkével kapcsolatos elméleti fejtegetései során – levezette a „magánvaló osztály” létezését.

Más szavakkal: a „magánvaló osztály” csupán a teória elméleti konstrukciója; létezését abból a képből vezették le, amelyet Marx a modern polgári társadalomról festett. A *tőke* az áru elemzésével kezdődik; ebből kiindulva próbálta Marx megragadni a polgári társadalom meghatározó társadalmi viszonyát, nevezetesen a tőkét mint emberek közti viszonyt. Csakhogy e befejezetlen mű logikája nem követi Marx heurisztikus gondolkodásmódját. A valódi kiindulópont nem maga a tőke volt, és nem is lehetett az. A kiindulópontot egy teljesen konkrét szituáció jelentette, az a társadalmi helyzet, amely – az ipari forradalom eredményeként – először Angliában alakult ki: nevezetesen az, hogy létrejött egy magáértvaló osztály – az angol munkásosztály –, amelynek életfeltételei az iparosítás következtében elviselhetetlenné váltak.

Természetesen igaz az, hogy a marxi elmélet mint egész nem jöhetett volna létre 1. A német filozófia, mindenekelőtt a hegeli filozófia nélkül, amely – noha osztálymeghatározottságról még nem beszélt – elvont szinten vizsgálta a modern világban kialakult emberi viszonyokat; 2.

A francia történetírás nélkül, amely fölismerte, hogy a harmadik rendből két különböző osztály lett; és 3. az angol közgazdaságtan nélkül. Az elmélet tényleges megalkotásakor azonban Marx számára az angol munkásosztály helyzete volt a döntő tényező: erre keresett magyarázatot és ezt akarta megváltoztatni.

Marx egy történelmileg *véletlen* mozzanatra, a kapitalizmus egyik pillanatnyi tendenciájára alapozta egész kapitalizmusképét; olyan mozzanatokból következtetett a tőkés fejlődés történeti tendenciájára, amely nem vált és nem is válhatott általánossá. A munkásosztály elnyomorodása legalábbis az osztály egy részénél a „magáértvaló osztály” kialakulásához vezetett. Az a csoport ugyanis, amelynek életfeltételei elviselhetetlenek, úgyszólván elkerülhetetlenül tudatára ébred saját helyzetének, s ennek következtében a csoport tagjai fölismerik közös érdekeiket. Sőt mi több: szinte szükségszerű, hogy az ilyen csoport meg akarja változtatni az elviselhetetlen feltételeket, ami nemi jelenti azt, hogy a társadalom *alapvető struktúráját* akarja átalakítani.

Marx egyfelől fontolóra vette az angol munkásosztály helyzetét és tudatosodását, másfelől elfogadta, hogy a liberális teoretikusok által felfedezett gazdasági törvények a burzsoá társadalom törvényei, és így kialakított egy elméletet, amely megjósolta, hogy

1. A burzsoázia-proletariátus dichotómia egyik oldala, a munkásosztály szükségképpen többségbe kerül a burzsoá társadalmon belül;
2. A munkásosztály életfeltételei egyre elviselhetlenebbekké válnak; és

3. ennek eredményeként ez az osztály – ha egyáltalán fenn akar maradni – kénytelen átalakítani az alapvető társadalmi viszonyokat.

A „magánvaló” proletár osztály tehát, amely Marx gazdasági elméletében a *tőkének* nevezett termelési viszony(ok) egyik oldalát testesíti meg, a valóságban csak akkor létezhet, és *mint egész* csak akkor fejlődhet „magáértvaló osztállyá”, ha az önszabályozó piacnak a politikai gazdaságtan által föltárt törvényei maradéktalanul érvényesülnek. Csakhogy a valóságban ezek a törvények nem érvényesültek, és nem is érvényesülhettek maradéktalanul. Polányi Károly ragyogó (és érdemtelenül mellőzött) könyvében, *A nagy átalakulásban* bebizonyította, hogy az ipari forradalom alatt és után Angliában kialakult helyzet – amely felfedte az

önszabályozó piac uralkodó törvényeit, s ugyanakkor látni engedte e törvények működésének katasztrofális következményeit – csupán rövid és átmeneti időszak volt a kapitalizmus történetében. A liberális elmélet tehát az egyik legkevésbé megvalósítható – negatív – utópia az emberiség történelmében. Ha Polányi tételei megállják a helyüket – és minden bizonnyal megállják –, akkor a kapitalista fejlődés történelmi tendenciája nem felel meg és nem is felelhet meg annak, amit Marx megjósolt.

Ebből azonban nem következik, hogy Marx elméleti vállalkozása is – nevezetesen a „dologi” viszonyként megjelenő tőke *mögött* rejtőző emberi viszonyok felfedése, az emberi viszonyoknak a „dologi” burkukból való kibontása – elhibázott volna. Inkább arról van szó, hogy a tőke marxi elméletéből nem következik szükségképpen, hogy a társadalom két alapvető, antagonisztikus osztályra tagolódik, amelyek közül az egyiknek az a történelmi küldetése, hogy megsemmisítse a másikat és – ebből adódóan – az egész burzsoá társadalmat.

A tőke mint viszony, az emberi viszonyok meghatározó tényezője a kapitalizmusban egy dolog; más dolog a társadalom osztálytagolódása. Egyfelől adva van a marxi elmélet mint egész; másfelől ettől függetlenül empirikus tény, hogy a harmadik rend két különböző osztályra tagolódik, és hogy a kettő közül az egyik egy meghatározott történelmi korszakban elnyomorodik: de – noha e két utóbbi Marx világnézetének nélkülözhetetlen alkotóelemeit képezi – nem arról van szó, hogy az elmélet bizonyítja, hogy az osztályokra tagolódás és az elnyomorodás szükségszerű, és szükségszerűen előre halad. Feltehetőleg nem véletlen, hogy a tőke éppen azon a ponton szakad meg, ahol Marxnak ki kellett volna fejtenie osztályelméletét.

Ebben az összefüggésben – azt hiszem – két fontos mozzanatot kell hangsúlyoznunk:

1. A tőkéből mint a burzsoá társadalom alapvető viszonyából kiindulva nem lehet a társadalom egészének működését megmagyarázni. A marxizmust gyakran utasították el azon az alapon, hogy valójában ökonomista elmélet, mely szerint végső soron az emberiség egész történetét a termelési viszonyok határozzák meg (a kapitalizmusban tehát maga a tőkemozgás). És ha kifejezetten *A tőke* szerkezetét vizsgáljuk, az ilyen kritika egyáltalán nem jogosulatlan. Marx életművében természe-

tesen számos más mozzanatot is találhatunk, sok olyan helyre bukkanhatunk, ahol az emberi dolgok nem ökonomista magyarázatot kapnak. A tőkében kifejezett gazdasági elméletet és előre jelzett gazdasági tendenciát azonban bajosan lehetne nem ökonomista szemléletnek fölfogni. Egyrészt ez a társadalomkép figyelmen kívül hagyja az emberi viszonyok minden fajtáját, kivéve azt az egyet, amely nélkül tőkeviszony sem létezhetne; másképpen kifejezve: a tőkében az összes többi viszony úgy jelenik meg, mint az alapnak, a tőkeviszonynak a pusztá *felépítménye*. Másfelől – és részben ennek következményeként – A tőke egyszerűen nem veszi számításba a társadalomnak azokat az osztályait és rétegeit, amelyek nem a „tőkeviszony” valamelyik oldalát testesítik meg. Pontosabban szólva úgy kezeli őket, mint a kibontakozó társadalmi fejlődés által pusztulásra ítélt osztályokat és rétegeket.

2. A tőkének mint emberi viszohnak semmi köze sincs ahhoz a tényhez – és még akkor sem lenne köze hozzá, ha a burzsoá társadalomban a „tőkeviszony” volna az egyetlen emberi viszony –, hogy a társadalom két alapvető osztályra tagolódik, melyek a „tőkéhez” fűződő viszony elmentés oldalait testesítik meg. A tőke mint emberi viszony elméletileg tőkésosztály nélkül is létezhet – teszem azt egy ideáltipikus technokrata rendszerben (lényegében ilyen a modern manager-típusú kapitalizmus) – vagy egy bürokratikus rezsimben, például a szovjet típusú szocialista rendszerben. Valóban az a helyzet, hogy a tőke hatalmi elit nélkül is létezhet: például abban az esetben, ha minden egyes kapitalista vállalkozás „alkalmazottainak” kollektív tulajdonát képezi. Ez az utolsó társadalomtípus azonban csupán ideál, mely éppen azért megvalósíthatatlan, mert a kapitalista társadalom – mint az előző (1.) pontban kimutattuk – szükségképpen más típusú alapvető viszonyokat is tartalmaz.

A „magánvaló osztály” fogalma tehát Marx *elméletében* a „magáértvaló osztály” fogalmából van levezetve. Az egész elméleti építmény empirikus kiindulópontja ilyenformán végül is az elmélet céljává válik – mégpedig nem mint egy fölöttébb bonyolult társadalmon belül létező partikuláris, tudatos csoport, hanem mint mitológikus entitás, melynek tudatossága nem a tényleges helyzet folyamánya, hanem azt tükrözi, amit az *elmélet* tulajdonít ennek az osztálynak. Ez a *hozzárendelt osztálytudat* Lukács *Történelem és osztálytudat* című

művében nyerte el legkiteljesedettebb formáját; egy olyan műben tehát, amelynek első pillantásra semmi köze sincs a kapitalista világ ökonomista értelmezéséhez. De csak első pillantásra. Nem véletlen, hogy ebben a műben Lukács Rosa Luxemburg gazdasági elméletéből indul ki, melynek középpontjában a kapitalizmus automatikus összeomlásának eszméje áll. Valójában Lukács történelemfelfogása általában minden, csak nem ökonomista és determinista. A polgári világ történelmével kapcsolatban azonban a gazdasági meghatározottságra korlátozott determinizmus álláspontjára helyezkedik, még akkor is, ha ez a gazdasági meghatározottság csupán a hozzárendelt osztálytudat kiteljesülése útján érvényesül. E kiteljesülés – ami nem más, mint maga a forradalom – ugyanis szükségszerű. A proletariátus nem menekülhet küldetése elől.

Az elmélet felépítése tehát végeredményben a következőképpen néz ki:

1. Implicit előfeltevés: a harmadik rend két különböző osztályra való tagolódásának és egy meghatározott proletárcsoport tudatos mozgalmának történelmi ténye.

2. E két osztály társadalomban elfoglalt helyének magyarázata egy sajátos viszony, a tőkeviszony segítségével.

3. A társadalom egészének erre a sajátos viszonyra való leszűkítése, és törekvés mindazon elemek kiiktatására, amelyek nem illenek az elméleti konstrukcióba, vagyis

a) az elméleti konstrukcióba nem illeszkedő társadalmi elemek osztályként való létezésének tagadása;

b) egy olyan történelmi tendencia feltételezése, amely a nem osztályjellegű csoportok megszűnéséhez vezet.

4. Egy sajátos „adekvát” osztálytudat megkonstruálása és hozzárendelése a „magánvaló osztály”-hoz. A hozzárendelt osztálytudat kibontakozása azután azt jelenti, hogy az osztály „magáértvaló osztály”-já válik.

Nyilvánvaló, hogy ennek az elméleti konstrukciónak vajmi kevés köze van bármiféle *osztályelemzés*hez. Az osztályok konkrét, empirikus létezése, a valóságos osztálymozgalmak és a valóságos osztálytudat az *elmélet* számára efemer tényezők. Aki számol velük, az a „tények” foglya, belül marad a fennálló világrendben.

Nyilvánvaló az is, hogy a marxi *elméletnek* az osztályelemzéssel kapcsolatos álláspontja – az empirikus osztályelemzésnek az ezzel a hozzárendeléssel való helyettesítésével – összefonódott és összefonódik egyfajta radikalizmussal, olyan mozgalmakkal, amelyek mindenáron meg akarják valósítani a szocialista forradalmat. Az ilyen mozgalmak általában nem veszik figyelembe, hogy maga a „forradalmi osztály” akar-e forradalmat vagy sem. A forradalmi osztály pszichológiai beállítottsága szerintük másodlagos, a lényeg az, hogy az osztálynak mi a „valóságos” érdeke – ez pedig nem más, mint az, amit az *elmélet vezetett le* az osztálynak a társadalomban elfoglalt helyéből.

Az *empíria* számára viszont – és az empirista álláspont mindig is az egyik lehetőséget jelentette a marxizmuson belül, még akkor is, ha képviselői egyre kevesebbet hivatkoznak Marxra – csakis a különböző osztályok és rétegek konkrét, empirikus helyzete és attitűdje szolgálhat bármiféle racionális társadalmelemzés kiindulópontjául. Az *empíria* szempontjából tehát nincs értelme a „magánvaló osztály” és a „magáértvaló osztály” közti megkülönböztetésnek, a tudatosság és a materiális feltételek mindig egy osztály vagy réteg tényleges helyzetéhez tartoznak. Az osztály valójában empirikus entitás, a társadalomban azonos vagy hasonló helyet elfoglaló emberek csoportját jelenti. Az osztály tudatát azonban nem az osztály „objektív” helyzete – értsd: az a hely, amelyet az *elmélet* jelöl ki az osztály számára a termelési viszonyokban – határozza meg. Az osztálytudat inkább különféle konkrét körülmények – mint az életszínvonal, a történelmileg kialakult szükségletek, hagyományok és így tovább – együttesének a függvénye.

Ráadásul ezek a konkrét körülmények még az egyazon osztályon belüli, de eltérő életformájú, képzettségű, nemzetiségű, foglalkozású, fajú stb. rétegek esetében is különbözőek lehetnek. Következésképpen az osztálytudat is sokféle. És feltétlenül sokféle a proletariátus osztálytudata, mivel a kapitalista verseny – ellentétben Marx elképzelésével – legalább annyira differenciálja, mint amennyire homogenizálja a proletariátust. Az *osztálytudat* – ha egyáltalán beszélhetünk ilyesmiről – voltaképpen nem más, mint a munkásosztályon belül megtalálható különféle csoporttudatok átlaga vagy egyszerű összegződése. Az „osztályérdek” követése a munkásosztály esetében sem jelent mást, mint a burzsoázia



esetében, ti. azoknak a feltételeknek a megteremtését, amelyek lehetővé teszik a különféle magán- és csoportérdekek érvényesítését.

Empirista álláspontról tehát reális leírás adható a társadalom osztálystruktúrájáról, mégpedig pontosan azért, mert az empirista figyelembe veszi a különféle rétegek „pszichológiai” tudatát. És ekkor már az osztálytudat sem deduktív konstrukció, hanem a társadalom valódi képéről adott empirikus elemzés eredménye.

Továbbmenve: ha azt mondtuk, hogy az *elmélet* virtuálisan mindig egyfajta radikalizmushoz kötődik, az *empíriáról* elmondhatjuk, hogy szintúgy kötődik a reformizmus különböző válfajaihoz. Vagyis az *elmélet* és az *empíria*, a *hozzárendelés* és az *osztályelemzés* közti választás végző soron gyakorlati választást, radikalizmus és reformizmus közti választást jelent. Az egyik oldalon egy kisebbségi (többnyire értelmiségi) csoport mozgalma áll, amely az általa elméletileg megkonstruált osztály érdekében és nevében föllépve radikálisan át akarja alakítani a világot. A másik oldalon álló mozgalom számára viszont a társadalmi haladás az osztályon belüli rétegek szükségleteinek fokozatosan megvalósuló kielégítését, és a különböző érdekek kölcsönös elismerését jelenti.

Ha visszatekintünk a marxista munkásmozgalom eddig eltelt száz évére, meg kell állapítanunk, hogy mind a két típusú mozgalom maximálisan hozzájárult a világ átalakításához. Legfőlőbb azt kell hozzátennünk, hogy a radikalizmus talaján megvalósult átalakulásnak semmi köze sincs saját eredeti céljaihoz: nem vetett véget az elit uralmának, még ha a szocialista bürokrácia uralma eltér is a burzsoá bürokrácia uralmától; nem bővítette, hanem inkább csökkentette a szabadságot; nem tette emberibbé a munkát és nem adott teret a kreativitás kibontakozásának; nem tette lehetővé az egyének számára, hogy maguk döntsenek sorsuk felől, és így tovább. Ezzel szemben a reformizmusnak többé-kevésbé sikerült elérnie a maga korlátozott céljait. A radikalizmus minden tekintetben zsákutcának bizonyult. A reformizmus eredményeinek viszont a szocializmus eszméjéhez nincs közük: a reformizmus jó gyógyszer a társadalom bizonyos betegségeire, de nem teszi egészségesé a társadalmat. Marx nagy felfedezése a reformizmusban is veszendőbe megy.

De vajon biztos-e, hogy *tertium non datur*? Vajon nincs-e lehetőség azoknak a társadalmi körülményeknek a meghaladására, amelyeknek



lényegét Marx föltárta? Egy biztos: ha van, akkor nem annak az elképzelésnek az alapján, amelyet Marx alakított ki egy sajátos osztály társadalmi szerepéről – függetlenül attól, hogy a marxi elképzelés *elméleti* vagy *empirikus* változatát vesszük-e. Sem a hozzárendelt osztálytudat, sem a konkrét empirikus osztályelemzés nem lehet a burzsoá társadalom meghaladásának alapja. Végső soron mindkét osztályfogalom a burzsoá társadalmon belüli feszültségek és „igazságtalanságok” kifejeződése. Feszültségek és igazságtalanságok azonban önmagukban soha nem jelenthetnek kiindulópontot a társadalom meghaladásához. Ilyesmihez csak az jelenthet kiindulópontot, ami a társadalom egészének működését teszi lehetetlenné. Ráadásul Marx soha nem is állította, hogy a burzsoá–proletár antagonizmus, vagy a proletariátus kizsákmányolása önmagában forradalomhoz és a burzsoá társadalom megszüntetéséhez vezetne. Az volt az elképzelése, hogy a burzsoá társadalmon belül kialakult egy homogén, létszámát tekintve minden más réteget felülmúló osztály, amelynek helyzete a szó szoros értelmében elviselhetetlen. Csakhogy éppen ez a prognózis bizonyult elhibázottnak.

A proletariátus mint egész, mint olyan osztály, amely nem tagolódik szét partikuláris csoportokra, soha nem létezett a kapitalizmusban, és semmilyen nyilvánvaló fejlődési tendencia nem mutatott arra, hogy egy ilyen osztály kialakulóban van. Lukács György 1918-ban mondott szavai azóta beigazolódtak: „Marx történetfilozófiáját ritkán választották el kellő tudatossággal szociológiájától, minek következtében sokaknak figyelmét elkerülte, hogy a rendszer két kardinális része, az osztályharc és az osztálytagozódás és vele minden elnyomatást megszüntető szocialista államrend, bármilyen szoros összefüggésben legyenek is egymással, nem egynemű fogalomalkotás termékei. Az első a marxi szociológia korszakalkotó *ténymegállapítása*. (...) A másik a marxi történetfilozófia utópikus posztulátuma: *erkölcsi célkitűzés* egy eljövendő világrend számára.”²⁸⁷

Mármost erkölcsi intenció ugyancsak nem lehet egy adott társadalom meghaladásának hatóereje. Ugyanakkor jelenlegi világunkban föl-

²⁸⁷ Lukács György: *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*. In: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Bp., 1971. 12–13.

fedezhetünk olyan – magából a tőkeviszonyból, s nem a tőkeviszonyok osztálykonzekvenciáiból fakadó – tendenciákat, amelyek valóban katasztrófával fenyegetnek. Gondolok például az ökológiai problémákra. A katasztrófa csak akkor kerülhető el biztosan, ha az emberiség megváltoztatja a társadalmat. Ezek a kérdések azonban már nem tartoznak témánkhoz.

SZOCIALIZMUS ÉS ÁLLAM ELMÉLET ÉS GYAKORLAT

Az ún. létező szocializmus világában élek. Ez a tény óhatatlanul befolyásolja álláspontomat. Olyan világban élek ugyanis, ahol a magát szocialistának nevező állam az egyetlen valóságos hatalom. Rudolf Bahro – többször fogok még rá hivatkozni, nem csupán azért, mert kitűnő könyvet írt erről a világról, hanem azért is, mert gondolatai több tekintetben egybehangzanak a saját gondolkodásommal – a helyzet lényegi vonását a következőképpen jellemzi: „Ahol szándék szerint a társadalomnak kellett volna a különvált államot újra birtokába vennie, ott most azzal találjuk szemben magunkat, hogy kétségbeesett erőfeszítéseket tesznek arra, hogy az egész eleven társadalmat beleszorítsák az állam merev kristályszerkezetébe. Társadalmasítás helyett elállamiasítás, azaz *társadalmasítás totálisan elidegenedett formában*.²⁸⁸ Ha ez az állítás igaz – márpedig kétségbevonhatatlanul az –, akkor a mai szocialista elméleteknek az az egyik legfőbb feladatuk, hogy tisztázzák az állam problematikáját. Nem mintha a szocializmus csupán a létező szocializmus ügye volna, hanem mert a szocializmusnak mint eszmének és mozgalomnak a sorsa egyáltalán nem független a létező szocializmustól. Ha a szocializmus az eddigi történelemben a szabad munkások szabad tár-

²⁸⁸ Rudolf Bahro: *Die Alternative. Zur Kritik des real existierenden Sozialismus*. Bund-Verlag – Europäische Verlagsanstalt, Köln–Frankfurt am Main, 1977. 44.



sulása helyett csak a totalitárius állam formájában tudott megvalósulni, akkor minden szocialistának kötelessége, hogy szembenézzen az állam-problémával. A következőkben ehhez szeretnék hozzájárulni néhány gondolattal. Inkább az elméletről fogok beszélni, semmint a gyakorlatról (azaz a létező szocializmus államáról), s nem is csupán azért, mert filozófus vagyok és nem szociológus vagy történész.

Noha a szocialista állam szociológiai elmélete és a hozzá kapcsolódó empirikus leírás még gyerekcipőben jár, mindenki, aki hajlandó tudomásul venni, tudja, hogy a létező szocializmusnak meghatározott, kifejezett hatalomszerkezete van, s ez a hatalom az államé, nem pedig a „dolgozó tömegeké”. Arról alkalmasint lehetne vitatkozni, hogy az államhatalom a tömegeket, a munkásosztályt képviseli-e vagy sem. De tegyük föl, hogy tényleg őket képviseli: még ekkor is kérdéses, hogy van-e egyáltalán köze a szocializmus eredeti eszméjéhez egy olyan helyzetnek, amelyben a tömegeket „képviselek” ugyan, saját kezükben azonban semmilyen hatalom nincs.

A szocialista államelméletekről fogok beszélni. Elöljáróban azonban mindjárt hangsúlyoznom kell, hogy bár véleményem szerint Marx az állam, és általában véve a politikum elméletét nem oldotta meg, illetve téves megoldást adott rá, eszem ágában sincs Marxot vagy elméletét tenni felelőssé azért, hogy szocializmus gyanánt nem szabad közösségeket, hanem totalitárius államokat látunk magunk előtt. Azon az állásponton vagyok, hogy a szocializmus politikai elmélete végső soron, objektíve, eleve azt az irányt jelezte, amely a történelemben megvalósult, ám ez számomra nem bizonyít többet, mint azt, hogy a marxi szocializmus valós, bár sok tekintetben hamis történelemtudat volt. Továbbá azt is szeretném leszögezni, hogy azok a mai szocialisták, akik a létező szocializmus tapasztalatait hajlandók voltak tudomásul venni, s nem akarják a látóterükből kiiktatva tudni, képesek egy jobb politikai elmélet kidolgozására. Teszem ezt abban a reményben, hogy ez az új elmélet nem bizonyul majd megint hamis tudatnak, és objektíve nem az emberi függőség egy újabb formáját fogja megint csak kifejezni és támogatni. Mert ez a veszély csak azt nem fenyegeti, aki néma marad.

Minden eddigi felfedezés osztozott Kopernikusz felfedezésének a sorsában: mind részlegesnek bizonyult. Kopernikusz felfedezése igaz



Ptolemaiosz rendszerével szemben, de a relativitáselmélet fényében mindkettő korlátozottnak bizonyul. Marx felfedezése igaz a liberalizmussal szemben, de szintén korlátozottnak bizonyul. Itt azonban meg kell állnunk. Nincs a kezünkben olyan elmélet, amelynek fényében – empirikus tapasztalatunk tanúsága szerint – mindkettő korlátozottnak mutatkoznék. Marx vitathatatlan érdeme, hogy megmagyarázta a modern tőkés társadalom kizsákmányolási formáját. Felfedezte azt a tényt, hogy az egyenértékű áruk cseréje – amelyen a tőkés piacgazdaság alapul – valójában a munkás kizsákmányolását leplezi. A Marx által felfedezett kizsákmányolási forma magyarázatot ad arra az akkoriban egyre nyilvánvalóbb tapasztalati tényre, amelyre az egyenlő jogú termelési tényezőkkel számoló liberális elmélet nem tudott magyarázatot adni, hogy a munkások a tőkés társadalomban elnyomottaknak érzik magukat. A kizsákmányolás nem azonos az elnyomással, de az elnyomás a kizsákmányolás következménye. A tőkés kizsákmányolási forma lehetőségét biztosító társadalmi rend fenntartására a tőkésosztálynak – folytatja Marx a gondolatmenetet – létre kellett hoznia egy elnyomó apparátust. Ez az apparátus volna a polgári állam: az uralkodó osztály erőszakszerve az elnyomottakkal szemben. A politikai hatalom tehát végső soron csak segédeszköz, azoknak a valóságos társadalmi viszonyoknak a *felépítménye*, amelyek lényegét a kizsákmányoláson alapuló termelési viszonyok képezik. A politikai hatalmi viszonyokat Marx a gazdaságikból vezeti le; a modern polgári társadalomban szerinte mindennemű hatalom a tőkés magántulajdonon alapul. S még akkor is, amikor valamely konkrét politikai helyzetről azt mutatja ki, hogy az adott politikai hatalom nem fogható fel közvetlen burzsoá uralomként, ezt a hatalmat valamely osztály, azaz egy gazdaságilag, tulajdonviszonyokkal definiált csoport képviselteként igyekezik leírni.

„De az abszolút monarchia alatt, az első forradalom idején, Napóleon alatt a bürokrácia csak eszköz volt a burzsoázia osztályuralmának előkészítésére. A restauráció alatt, Lajos Fülöp alatt, a parlamentáris köztársaság alatt a bürokrácia az uralkodó osztálynak az eszköze volt, bármennyire törekedett is önkényuralomra. Csupán a második Bonaparte alatt tűnik úgy, mintha az állam teljesen önállósult volna.” „S mégis, az államhatalom nem lóg a levegőben. Bonaparte egy osztályt

képvisel, mégpedig a francia társadalom legnépesebb osztályát, a *parcellás parasztokat*.²⁸⁹ (Marx)

Az államnak és mindennemű politikumnak a gazdaság alá való rendelése, a polgári társadalom minden egyes politikai erőtenyezőjének ilyen eszközszerű felfogása súlyos következményekkel terhelte meg Marx szocializmuselméletét. Ha a hatalom, az állam, a politikum nem egyéb, mint a termelési, azaz tulajdonviszonyok felépítménye, ha a politikai hatalomnak csupáncsak instrumentális realitása van, ha a politikai hatalom egyáltalán nem határozhatja meg a tulajdonviszonyokat, hanem éppen hogy a tulajdonviszonyok határozzák meg egyértelműen a politikai hatalmat, akkor csupán a magántulajdont kell felszámolni, s minden politikai hatalom, alapját veszítve, összeomlik. S ha a forradalomnak mindazonáltal szét kell zúznia az államgépezetet, úgy ennek csupán az az értelme, hogy az államhatalom, mint a gazdaságilag uralkodó osztály eszköze, gátolhatja a magántulajdon felszámolását. A magántulajdon megszüntét, kisajátítók kisajátítását követően nincs többé veszély: új politikai hatalmat létrehozni, újabb elnyomási viszonyokat kialakítani csak a magántulajdon restaurálása volna képes. Tökéletesen kizárt tehát, hogy a magántulajdon felszámolása után új politikai-hatalmi viszonyok jöjjenek létre. Hiszen így az államhatalom mintegy „a levegőben lógna”. Marx gondolatmenetében a proletariátus diktatúrája csupán rövid átmeneti jelenség, amely már a tényleges demokráciát, azaz a hatalom nélküli társadalmi viszonyokat készíti elő. Csupán a régi világ utóvédjeit kell megsemmisítenie, azután automatikusan elveszíti minden hatalmi jellegét.

A polgári államot tőkésállamként fölfogni – ez annyit jelent, hogy Marx nem érzékelte a politikai specifikumát. Valamely társadalmi forma magyarázatához a marxi modellben mindig elegendő a tulajdonviszonyokat elemezni. Hogy bármely társadalom magyarázatához és megértéséhez elemeznünk kell a tulajdonviszonyokat – ez Marx kopernikuszi felfedezése. Az viszont már több mint kétséges, hogy a tulajdonviszonyok elemzése kezünkbe adja a társadalmi jelenségek

²⁸⁹ Karl Marx: *Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája*. In: *Marx–Engels művei*, 8. Kossuth, Bp., 1962. 186.

megértéséhez szükséges egyedüli kulcsot. Ez a marxi módszertani beállítottság még a modern kapitalizmus elemzésénél is nagy nehézségeket okoz.

Minthogy azonban a kapitalizmus a Marx óta végbement strukturális változás ellenére is kapitalizmus maradt, s továbbra is a tőke játszik benne uralkodó szerepet, végső soron magyarázhatjuk Marx módszerével, noha ehhez olykor szörnyen bonyolult segédkonstrukciókra van szükség. A legsúlyosabb ismeretelméleti-tudományelméleti nehézségek elkerülése végett itt most hadd hivatkozzam magára Marxra: „Az ember anatómiája kulcs a majom anatómiájához”²⁹⁰, s tegyük hozzá, még akkor is, ha adott esetben az ember nem is a legfejlettebb majmoktól származik. Marx társadalmelemzési módszerének egyoldalúsága akkor derül ki a leginkább, ha a létező szocializmust akarjuk megérteni. Itt a tulajdonviszonyok nem világítják meg a struktúrát, pontosabban itt kénytelenek vagyunk tudomásul venni, hogy olyan társadalommal van dolgunk, melynek tulajdonviszonyait – nem a jogilag szankcionáltakat, hanem a valóságosakat – a politikai-hatalmi viszonyok konstituálják.

E felismerés fényében már jogosultnak látszik egy sor olyan kérdés, amely a marxisták számára – akik csakis a kapitalizmust tartják szem előtt – alkalmasint túlhaladottnak és a polgári apologetika által kiagyalt-nak tűnik. Marx elképzelése szerint a szocializmus szabad munkások szabad egyesülése; Marx olyan társadalomról beszélt, amelyet a benne dolgozók – mint egyetlen nagy gyárat – demokratikusan irányítanak. De a demokratikus irányítás nem valami magától értetődő dolog, a demokrácia nem gondolható el totálisan homogén – belső szerkezet nélküli – társadalmi formaként! Hiszen „dolgokat igazgatni” nem lehetséges úgy, hogy az ne jelentene emberek fölötti hatalmat. Ezek a gondolatok újabban olyan teoretikusoknál is megjelennek, akik éppenséggel nem a létező szocializmust, hanem a primitív társadalmakat próbálják megérteni. Ők is hangsúlyozottan a marxizmus revíziójának szándékával vetik föl ezeket a gondolatokat. A revízió célja az, hogy a politikumnak

²⁹⁰ Karl Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*. In: *Marx–Engels művei*, 11. Kossuth, Bp., 1972. 31.

függetlenséget, olykor egyenest primátust biztosítsanak. Nem kétséges, hogy ennek elismerése szükségképpen a marxizmus mélyreható revíziójához vezet. Pierre Clastres-t szeretném idézni: „A politikai hatalom semmi esetre sem immanens szükségszerűsége az emberi természetnek, azaz az embernek mint természeti lénynek – ebben Nietzsche téved. A társadalmi életnek viszont immanens szükségszerűsége. Politikát elgondolhatunk erőszak nélkül, társadalom azonban nem gondolható el politikum nélkül, más szavakkal: nincs társadalom hatalom nélkül.”²⁹¹

Marx – mint a 19. század minden gondolkodója, és csaknem az összes 20. századi gondolkodó is – a rossz, Európa-centrikus hagyományt követve minden hatalmat, minden politikai struktúrát a kényszerrel azonosított, s minthogy egy kényszerítésmentes állapotra törekedett, és ennek elérését elképzelhetőnek tartotta, úgy gondolta, hogy a kényszerrel egyetemben a hatalom, a politika és az emberek fölötti hatalomra alapozott politikai irányítás mindennemű formája is felszámolható. Nem kevésbé fontos – bár nem azonos ezzel – az a kérdés, hogy Marx soha nem volt képes megmagyarázni, miként volna felszámolható a munka kényszerjellege a modern termelési folyamatban. Még a híres Párizsi Kommün-elemzésben, ahol a demokratikus munkástársadalom „hatalommentes irányítást” taglalja, sem érinti azt a sorsdöntő kérdést, hogy mi történik abban az esetben, ha ez a „hatalommentes” irányítási forma nem lép minden további nélkül, automatikusan működésbe. Lukácsnak, a magyar Tanácsköztársaság aktív politikusának már fel kellett tennie a kérdést: „...ha a proletariátus maga teremti meg a munkafegyelmet, ha a proletárállam munkarendje *erkölcsi* alapokon épül fel, akkor az osztálytagozódás megszűntével automatikusan szűnik meg a jog külső kényszere, hal el az állam; akkor az osztálytagozódás megszűnte magától hozza létre az emberiség igazi történetének kezdetét, amint ezt Marx jósolta és remélte. Míg ellenben, ha a proletariátus a másik útra kényszerül, akkor olyan jogrendet kell megteremtenie, amelynek magától való megszűntét a fejlődés nem képes automatikusan létrehozni. (...)

²⁹¹ Pierre Clastres: *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*. Frankfurt am Main, 1976. 23.

Mert azt a jogrendet, amelynek megteremtésére ily módon kényszerül a proletariátus, külön kell majd ily módon ismét lerombolni.”²⁹²

Idő híján mármost csak igen röviden említhetem meg azokat a filozófiai-antropológiai kérdéseket, amelyek pedig nyilvánvalóan nem kerülhetők meg a hatalom és a politika magyarázatánál. Lukács idézett gondolatmenetében felbukkan egy „vagy-vagy”: vagy morál, vagy jogrend. Még ha feltesszük is, hogy egy társadalom, akár egy dinamikus társadalom, működőképes maradna az erkölcsösségre, mint egyetlen irányítási formára utalva – ami véleményem szerint szerfölött valószínűtlen –, akkor is be kell látnunk, hogy a munkásdemokráciára való áttérés első pillanatában, a proletariátus diktatúrájának első másodpercében elkerülhetetlenül számolni kellett valamilyen jogrend (azaz egy újabb állam) lehetőségével, mely kénytelen hatalmat gyakorolni a munkásosztály fölött. Ennek rendkívül egyszerű oka van, mégpedig az egészel szembeni felelősségérzés hiánya (és ami ennek csak a viszszája: a megszokás, hogy mindig parancsot kell végrehajtani – ez szükségképpen jellemzi a polgári társadalomban felnőtt egyedek többségét, és nem hagyható figyelmen kívül). És kénytelenek vagyunk még egy lépéssel továbbmenni. Nem nehéz belátni azt sem, hogy egy dinamikus társadalom általában véve sem épülhet szilárd, mozdulatlan hagyományokra, újra és újra régi hagyományokat kell lerombolnia, hogy újakat építhessen fel. E folytonos és állandó hagyományátformálás szükségképp kényszerjelleggel kölcsönöz a hatalomnak. Újra Pierre Clastres-ra szeretnék hivatkozni: a politikai hatalom „kényszer-, illetve erőszakjellege a történelmi társadalmak jegye, vagyis olyan társadalmaké, amelyek magukban hordják az újulás, a változás, a történelmiség okát”.²⁹³

Ha a problémát ebben a formában fogalmazzuk meg, akkor lehetetlen kitérni a következő kérdések elől: az adott társadalomban kik gyakorolják a kényszerítő hatalmat, és milyen biztosítékok vannak vagy lehetnek e hatalommal való visszaélés meggátlására. Ezt a kérdést akkor is föl kell tennünk – sőt talán még nyomatékosabban föl kell tennünk –, ha magántulajdon nélküli, osztály nélküli társadalomról, a munkavég-

²⁹² Lukács György: *Az erkölcs szerepe a kommunista termelésben*. In: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Bp., 1971. 26.

²⁹³ Pierre Clastres: *Staatsfeinde*. 24.

zők szabad egyesüléséről van szó. Milyen biztosítékok vannak beépítve ebbe a szabad, ám ennek ellenére meghatározott hatalmi szerkezettel bíró egyesülésbe, amelyek meg tudják akadályozni, hogy a hatalommal rendelkezők csoportja ezt a saját érdekében használja fel, és minden változásnak ellenálló bürokráciává merevedjék? Ha a hatalmi viszonyokat mindenkor és egyértelműen a tulajdonviszonyok határozzák meg, akkor ezeknek a kérdéseknek nincs értelmük. De ha ez a tétel hibás – és valójában még a polgári társadalomban is csak féligazságot fejez ki –, akkor (a szocializmus nézőpontjából) elkerülhetetlen, hogy új formában közelítsük meg a hatalom és a politika egész kérdéskomplexumát. A szocializmusra vonatkozó fenti kérdésekre csak úgy válaszolhatunk, ha a dogmává vált marxi módszertől függetlenül a polgári társadalom hatalomszerkezetét is ugyanebből a nézőpontból kíséreljük meg elemezni.

Még egy történelmi jelenséget szeretnék megemlíteni, mely a szocialista elméletet arra a felismerésre készítette, pontosabban erre kellett volna készítetnie, hogy amikor Marx – a későbbi ellaposodott marxizmusról nem is beszélve – a politikai hatalomformákat mindközönségesen tulajdonviszonyokra, azaz osztályviszonyokra szűkítette le, túlságosan leegyszerűsítette a valóságos hatalompluralitást, a társadalom tényleges tagolódását. A fasiszta diktatúrára gondolok, illetve ennek klasszikus formáira: Olaszországra és Németországra. E két helyen a burzsoázia úgy vélte, kénytelen megválni saját bürokráciájától és kénytelen eltérni egy számára idegen csoport hatalmától. A burzsoázia gazdasági érdekeit, a kizsákmányolási lehetőségeket ez a semmi esetre sem mellékes vagy jelentéktelen hatalomváltozás azonban nem érintette.

Marx nagy felfedezése – az tudniillik, hogy a termelőeszközök magántulajdona az a tényező, amely lehetővé teszi a csupán saját munkájával rendelkező proletariátus kizsákmányolását, és ennek a kizsákmányolásnak a polgári állam a megfelelő kerete – még saját maga elől is elfedte azt a tényt, hogy a politikai-hatalmi viszonyok, bármennyire és bármily sokrétűen fonódjanak is össze a gazdasági viszonyokkal, még a tőkés társadalomban sem azonosak az utóbbiakkal, nem vezethetők le belőlük, és egyáltalán nem csupán felépítményei az utóbbiaknak. Lukács nem sokkal marxistává válása után a történelmi materializmust „a tőkés társadalom önmegismeréseként” határozta meg, igazságtartalma szerint

egyenest a klasszikus nemzetgazdaságtannal állította egy szintre: „A történelmi materializmus igazságai éppen olyan természetű igazságok, mint amilyeneknek Marx a klasszikus nemzetgazdaságtan igazságait tekintette; igazságok egy meghatározott társadalmi és termelési renden belül.”²⁹⁴

Véleménye szerint a történelmi materializmusnak van ugyan egy lényeges módszertani hiányossága, a tőkés társadalomra azonban korlátozás nélkül érvényes. A szóban forgó módszertani hiányosság – Lukács szerint – csak akkor válik nyilvánvalóvá, ha a történelmi materializmust a kapitalizmus előtti vagy a kapitalizmust követő társadalmakra alkalmazzák.

„De ha a kapitalizmust megelőző időszakra alkalmazzuk a történelmi materializmust, akkor napfényre jut ennek a módszernek egy lényeges, nagyon fontos módszertani hiányossága, amely a kapitalizmus bírálatában nem volt érezhető. Ez a hiányosság, hogy egy szóval fejezzem ki, az, hogy Marx az összes ideologikus képződményeket egyformának, egyformán megítélendőeknek veszi. Őnála az összes ideológiák – tehát jogrendszer, államrendszer, vallás, etika, művészet, tudomány stb. – nagyjából egy síkon vannak, egyformán jönnek létre, mint ideológiák egyformán függvényei a gazdasági, a társadalmi rendnek.”²⁹⁵ Nézetem szerint a 20. század történelme azt bizonyítja, hogy a történelmi materializmusnak ez a módszertani hiányossága a kapitalizmuskritikában is megmutatkozik. Bár a nehézségek a neokapitalizmus elemzésénél is jelentkeznek, a legfontosabb példa mégis az, hogy a történelmi materializmus képtelen magyarázatot adni a fasiszta diktatúrára. Meggyőződésem, hogy a társadalmi tagozódásnak és a hatalmi viszonyoknak a történelmi materialista leírása még a klasszikus tőkés társadalom esetében is egyoldalú. Ha *A tőke* éppen azon a ponton szakadt meg, ahol az osztályok elemzése kezdődött volna, úgy ezt kézenfekvő azzal magyaráznunk, hogy az osztálytagozódás, a társadalom tagozódása (Marx módszere szerint e kettőnek *azonosan egyenlőnek* kell lennie), ahogyan e tagozódást a tőkeviszonyok formaelemzéséből levezette, egyáltalán nem vágott egybe az empirikus tapasztalattal.

²⁹⁴ Lukács György: *A történelmi materializmus funkcióváltozása*. Internacionálé, 1919. július. 8–9. sz. 15.

²⁹⁵ Uo. 16.

Rudolf Bahro joggal állapítja meg, hogy „megengedhetetlenül túlfeszítjük a magántulajdon megszüntetésének eszméjét, ha ebbe olyan viszonyok meghaladását is belefoglaljuk, melyek végül is nem a magántulajdonban gyökereznek, és soha nem is oldódtak fel benne tökéletesen, még Európában sem”.²⁹⁶

Abban is igaza van, hogy a nők kizsákmányolása és elnyomása, azaz a férfiuralom, továbbá a város uralma a vidék fölött, a kétkezi munkát végzők kizsákmányolása a szellemi munkát végzők javára (Bahro joggal ezt tartja a legfontosabb jelenségnek) a marxizmusban folyvást *gazdasági viszonyként* jelenik meg, holott bennük már a társadalmi *munkamegosztás* és az *állam* alapvető jegyei vannak meg, mégpedig történelmi korszakokkal korábban, hogysen a termelési eszközök és a munkafeltételek magántulajdona a történelemben színre lépett volna.²⁹⁷ Marx ellenben soha nem akarta a munkamegosztást mint munkamegosztást, s még kevésbé az államot mint államot a termelőeszközök – szoros értelemben vett – magántulajdonából levezetni. (Amikor *A német ideológiában* arról ír, hogy munkamegosztás és magántulajdon egy és ugyanazon dolog két oldala, magántulajdonon – a szövegösszefüggésből ez nyilvánvaló – a magántulajdon tőkés formájánál sokkal szélesebb jelenséget ért.) E tekintetben Marx kapitalizmuselemzése csupán egyoldalú, amennyiben az említett elnyomási viszonyokat itt is végső soron a tőkeviszony alapján próbálja értelmezni, felfogni. Most már tovább kell lépünk a fogalmi síkon és tisztáznunk kell, hogy miről van szó. Kétség nem férhet hozzá, hogy az államot, vagy – hogy a megfelelő *genus proximumot* használjuk – a politikai hatalmat általánosságban véve a munkamegosztásból lehet és kell értelmeznünk.

Ennyiben azonban a termelőerők és a munkafeltételek magántulajdona is egyfajta munkamegosztás, s a klasszikus nemzetgazdaságtan nyomán Marx is így határozta meg őket. Néhány dolgot azonban Marx egyszerűen nem tudatosított, mégpedig a következőket:

²⁹⁶ Rudolf Bahro: *Die Alternative*. 54.

²⁹⁷ Uo.

a) Lehetetlen felszámolni mindennemű munkamegosztást, mivel ez a társadalom megszüntetését jelentené, azaz – és itt újra Pierre Clastres gondolatára kell visszatérnem –: nincs társadalom hatalom nélkül.

b) a tőkés társadalomban is a társadalmi munkamegosztásnak több típusa létezik egymás mellett, melyek egymással a kölcsönös függés viszonyában állnak, egyiküket sem emelhetjük ki, mint a legátfogóbbat, és nem is kell kiemelnünk.

A kapitalizmusban – s ha ezeket a gondolatokat elfogadjuk, nem beszélhetünk többé általában tőkés társadalomról, hanem csakis a polgári társadalom különböző típusairól – a munkamegosztás sajátosan tőkés, a termelőerők és a munkafeltételek magántulajdonán alapuló és a társadalom osztálytagozódását meghatározó típusa mellett a más szerepek szerinti munkamegosztást is észre kell vennünk. Magától értetődően mindegyikük kihat a többire, ám egyiküket sem vezethetjük le a másiktól.

Nemcsak Rudolf Bahro próbálkozik azzal, hogy az osztálykülönbség mellett további felosztási tényezőkként más szerepkülönbözőségeket is bevezessen a kapitalizmus elemzésébe (ő maga egyébként nem használja ezt az elnevezést). Roberto Mangabeira Unger egyike azoknak a teoretikusoknak, akik nem kizárólag Marxra alapozva akarják kidolgozni a modern társadalmakra vonatkozó szocialista elméletet (rendkívül érdekes könyvei – a *Knowledge and Politics* és a *Law in Modern Society. Toward a Criticism of Social Theory* – sajnos csaknem ismeretlenek). A társadalmi rend több lehetséges – ahogyan ő nevezi – elvével (principles) dolgozik, a tőkés társadalmat illetően az *osztály* és *szerep* fogalmakkal. Mint már említettem, tovább kell lépnünk és az osztályt, mint elvet, be kell sorolnunk az átfogóbb szerepelv alá. Unger a szerepfogalmat a következőképpen határozza meg: szerep az az elv, mely szerint a társadalmi rend munkamegosztásként fogható fel, és akként is jelenik meg.²⁹⁸ Vajon az osztályfogalom nem felel meg e meghatározásnak? Az igenlő válasszal természetesen nem akarom azt állítani, hogy ez a meghatározás kimerítené az osztályfogalom karakterisztikumát. Az

²⁹⁸ Roberto Mangabeira Unger: *Knowledge and Politics*. The Free Press, New York, 1975. 175.

osztály-hovatartozás egyike azoknak a szerepeknek, melyek *differentia specificáját* még meg kell adnunk. (Jól tudom, hogy a fenti állítás alapvető ismeretelméleti és az osztályelmélet egészét érintő következményeket von maga után. Ismeretelméletileg annyit jelent, hogy az osztály mint fogalom éppúgy nem ragadható meg „objektív tudományos” eszközökkel, miként a többi társadalomelméleti kategória, ami egyébként egybehangzik azzal a meggyőződéssel, hogy a társadalom „természet-tudománya” nem létezhet. Ami pedig az osztályelméletet illeti, a fenti állítás szerint – s ez következik az ismeretelméleti jelentésből – nem tartható fenn tovább Marx különbségtevése a magábanvaló osztály és a magáértvaló osztály között. E szerfölött fontos kérdésekre sajnos most nem térhetek ki részletesebben.)²⁹⁹

A modern polgári társadalom marxi elemzésének az a legfőbb hiányossága – amely szorosan összefügg azzal, hogy a valóságot nem hermeneutikailag, hanem az objektív tudomány eszközeivel akarja megragadni –, hogy a polgári társadalomban valóban igen lényeges osztálytagozódást mint egyedül objektívet, a többi szereptagolódástól függetlent, sőt, mint azokat meghatározót próbálja felfogni, s ezáltal kiküszöböli az elméletből a társadalmi tagozódás szubjektív, hagyományokhoz kötött, tudattá vált oldalait. E hiányosság gyökereit kutatva tudomásul kell vennünk, hogy Marx gondolkodása végső soron ösel-lenfele, a liberalizmus befolyása alatt állt. (Felesleges szót vesztegetnünk arra, hogy ez mennyire elkerülhetetlen, valójában azonban soha nem megkerülhetetlen jelenség.) Marx elfogadta a liberalizmus társadalomképét, mely szerint az egyenértékek cseréjére alapozott versenygazdaság egyneműsíti a társadalmat, és fölöslegessé tesz minden más vezérlési formát, és ezután kimutatja, hogy az egyneműsítés csupán látszólagos, és az így kialakuló tagolódás egyáltalán nem felel meg annak, amit a liberalizmus feltételezett. A liberalizmus ugyanis azt akarta bizonyítani, hogy a kapitalista verseny fölöslegessé teszi a társadalom minden egyéb „természetellenes” és „önkényes” irányítási és hatalomformáját. (Elegendő a liberalizmus leglényegéhez hozzátartozó természetjog-elméletre gondolnunk.) Hans Kelsen teljes joggal beszél „a liberalizmus

²⁹⁹ Lásd e kötetben: *Hozzárendelt tudat és osztályelemzés: elmélet versus empiria.* 65–71.

anarchizmust súroló elméletéről”³⁰⁰. Amennyiben a liberalizmus elméletében „bakterállam” formájában egyáltalán helye van az államnak, úgy csakis azért, hogy a társadalom megakadályozza minden „természetbe ütköző jelenség” képviseletét, köztük a „természetellenes” hatalmi formákat is. Ha funkcionálását semmi „természetellenes” nem zavarná, a verseny révén magától megvalósulna a társadalom természetes egyensúlya, amely egyedül egy természet szerinti és jogos tagozódáson, az érdem (jövedelem) szerinti tagozódáson alapul. Bár a lényege szerint hatalomellenes liberális társadalom mégis tagolt, tagolódása természet szerinti: mindenki arra a helyre kerül, amelyet megszolgált.

Marx mármost azt akarta bebizonyítani, hogy a kizárólag tőkés verseny által vezérelt társadalom éppenséggel nem valamilyen természetes egyensúly, soha nem volt harmónia irányába mozog, hanem katasztrófa felé, az egész társadalmi létet fenyegető válság irányába. Marx bizonyításának logikája megdönthetetlen: amennyiben a kapitalizmus valóban megfelel a liberális képének, tényleg csak katasztrófa felé fejlődhet, társadalmi harmóniáról pedig végképp szó sem lehet, s a társadalom a katasztrófát megelőző időben sem a társadalmi igazságosságon alapul, hanem a dolgozó osztály kizsákmányolásán. A társadalmi tagozódásnak nem az érdem, hanem a magántulajdon az elve: senki sem érdeme, mindenki tulajdona szerint nyeri el helyét a társadalomban. Éppen emiatt vezet szükségképpen katasztrófához a társadalom fejlődése. S hogy e katasztrófa ne terjedjen ki az egész társadalomra, az egész emberi civilizációra, a kapitalizmust új, tulajdonmentes társadalommal kell felváltani, amelyben a társadalmi tagolódás teljesen eltűnik. De már az átmeneti korszakban is, amikor még nem számolható fel tökéletesen a társadalmi tagolódás mindennemű formája, a valóságos érdemek szerinti tagolódást kell az osztály szerinti tagolódás helyére állítani. A társadalom minden egyes tagja annyit kap a társadalomtól, amennyit ténylegesen érdemel, azaz amennyit a maga részéről a társadalomnak nyújt. Amennyiben tehát a liberalizmus kapitalizmusképe a tőkés társadalom valóságának pontos ábrázolása, annyiban a marxi kritika cáfolhatatlan. A liberális kép azonban nem pontos, mert nem a társadalom

³⁰⁰ Hans Kelsen: *Sozialismus und Staat*. Leipzig, 1920. 7.

valóságát tükrözi, hanem csupán ennek egy tendenciáját, mégpedig azt, amelyet a burzsoázia mint tudatos osztály meg szeretne valósítani. Sem az a tétel nem igaz, hogy a tőkés verseny az igazságos harmónia állapotát valósítja meg, sem az, hogy a társadalom összeomlásához vezet. A liberális elmélet valójában hamis tudat, mégpedig nemcsak abban az értelemben, hogy abban a társadalomban, amelyet tárgyal, egészen más tendenciák érvényesülnek, mint ahogyan azt az elmélet hívei képzelik, hanem sokkal átfogóbb értelemben is: a liberális elmélet egy osztály érdekeit, és nem egy meghatározott társadalmi állapot valóságát kifejező hamis tudat.

Minden hamis tudat szükségképpen tartalmaz igazat is, különben merő ostobaság volna. A liberális elmélet valóságtartalma kettős:

a) leírja azt, amit a burzsoázia tudatos osztályként (másmilyen osztály pedig nincs) képvisel;

b) közvetetten bár, de bizonyítja, hogy a társadalmi szerepek érdek szerinti elosztása keresztülvihetetlen; ahhoz, hogy ez lehetséges legyen, kellene hogy legyen valamilyen mércénk az érdem mérésére. Az emberiség mind ez idáig csak egyetlen általános értékmérőt fedezett fel, a pénzt. Azt pedig mindnyájan tudjuk, hogy a pénz társadalma minden, csak nem az igazságosság társadalma.

A liberalizmus valódi kritikájának – bár e kritika csak azt követően születhet meg, hogy ezeket az elveket, bevallottan vagy kimondatlanul, a kapitalizmus gyakorlatában is föladták – azt kell kimutatnia, hogy a liberalizmus a gyakorlatban kivihetetlen, és hogy a polgári társadalom sohasem volt és nem is lehetett a liberalizmus elvein alapuló társadalom.

Pontosan ugyanígy áll a helyzet a társadalom és állam viszonyával. Marx végső soron éppúgy elfogadta az állam liberális koncepcióját, mint a liberalizmus alapkoncepcióját. Az állam nála is ugyanúgy a polgári társadalom toldaléka, mint a liberális elméletekben. Az állam helye a rendszerben mindkét koncepcióban azonos: a polgári társadalmon (a civil societyn) belüli viszonyok egyértelműen meghatározzák a politikai hatalmi struktúrát, melynek mindössze az a funkciója, hogy gondoskodjék a társadalom egészének lényegét kitevő privát-polgári viszonyok fenntartásáról. Az a tény, hogy e funkciót a liberalizmus jóformán nul-

lának tekinti, Marx viszont nagy jelentőséget tulajdonít neki, a polgári társadalom eltérő értékelésével s nem az állam funkcionális helyének különbözőségével magyarázható. A politikai hatalmi szerkezetet sem a liberalizmus, sem Marx nem tartja a társadalom lényegéhez tartozónak. Az államnak a két elmélet egyike sem tulajdonít strukturális jelentőséget a társadalom totalitásában. Marxtól és a liberalizmustól egyaránt idegen volt az a gondolat, hogy az állam nemcsak a privát-polgári struktúra fenntartásában közreműködő és ezt az adott esetben módosító tényező lehet, hanem struktúrameghatározó tényező is. (Engels élete utolsó éveiben egyre nyomatékosabban említi a felépítmény elemeinek „visszahatását”).

De arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy Marx korábbi nézeteiben – akkor, amikor olyan nagy nyomatékkal beszélt a polgári társadalom és az állam elválásáról – egy másfajta államfelfogás lehetősége is benne rejtett. Csakhogy amikor eljutott a legnagyobb felismeréséhez, vagyis rájött, hogy a tulajdonviszonyoknak milyen alapvető jelentőségük van a modern polgári társadalomban, elfeledte ezt az elválást, pontosabban: ekkor már mint „látszatot” akarta „leleplezni”. Csakis a társadalmi tagozódás osztálykülönbségekre történő visszavezetése akadályozta meg Marxtot abban, hogy az állam és a polgári társadalom elválásában benne rejlő, az osztálykülönbségektől független más szerepkülönbségeket is tekintetbe vegyen. Az eredeti gondolat háttérbe szorult, és ez vezetett később arra, hogy a marxisták többsége számára a politikai hatalom szerkezete mindig rejtély maradt. Ezt a rejtélyt Paschukanis a következőképpen fogalmazta meg: „Miért nem maradt meg az osztályuralom annak, ami: hogy ti. A népesség egyik része ténytyszerűen alá van vetve a másiknak? Miért ölti magára mindig a hivatalos állami uralom formáját, vagy – ami ugyanazt jelenti – miért nem az uralkodó osztály magánapparátusaként valósul meg az állam kényszerítő apparátusa, miért válik le az uralkodó osztályról, és miért ölti magára a közhatalom személytelen, a társadalomtól elkülönült apparátusának formáját?”³⁰¹

³⁰¹ Eugen Paschukanis: *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus*. Neue Kritik, Frankfurt am Main, 1970. 119.

Mindezeket a kérdéseket megtakaríthatjuk, ha hajlandók vagyunk tudomásul venni, hogy az állam maga nem osztályuralom (vagyis a bürokrácia uralmában nem pusztán a tőkések munkások feletti uralmának funkciója nyilvánul meg), hogy az állam kényszerítő apparátusa nem lehet az uralkodó osztály magánapparátusa, minthogy egyszerűen nem az uralkodó osztálynak az eszköze. Inkább arról van szó, hogy van egy jól meghatározható hatalmi struktúra, amely lehetővé teszi a burzsoá uralmat a proletár felett, ám ez egyáltalán nem azonos ezzel az uralommal, és nem is ez az uralom határozza meg.

Marx egyszerűen megfeledezett róla, hogy a politikai hatalom a maga teljes bürokráciájával már létezett, amikor az állam és a polgári társadalom elválása megtörtént, és hogy a burzsoázia éppen az állami bürokrácia lerombolásáért és szabadságáért (ti. A verseny szabadságáért) vívta nagy politikai harcait. Az államhatalom – amely történelmi kontinuitása folytán még ma is számos lényegbeli különbséget mutat országról országra – a társadalom másfajta tagolódását fejezi ki, mint a polgári társadalom osztálytagozódása. Az államhatalom a társadalmi vezérlés szerve, és képviselőinek, a politikai hatalmi apparátus tagjainak meghatározott, a tőkés kizsákmányolótól eltérő szerepük van a társadalomban mint totalításban. A történelem során a burzsoázia az első olyan uralkodó osztály, pontosabban az első bizonyos szempontokból uralkodó réteg, amelynek olykor egyenest a politikai hatalommal szemben kell kiharcolnia a maga számára saját, speciális uralmának lehetőségeit.

Mindez azonban semmiképpen nem jelenti azt, hogy a politikai hatalom valamiféle „semleges instancia”. Norbert Kostede az állam „klasszikus dilemmáját” a következőképpen fogalmazza meg: „a demokratikus állam vagy osztályoktól független semleges instancia (legalábbis potenciálisan), amelynek segítségével a munkásosztály társadalmi emancipációja végbemehet, és végbe is kell mennie, tehát minden az állam meghódításán múlik; vagy pedig pusztán látszat, a burzsoázia osztályállamának épületét elfedő díszes burkolat, amit ilyenformán szét kell zúzni”.³⁰² Vagy osztályállam, vagy osztályoktól független semleges ins-

³⁰² Norbert Kostede: *Die neue marxistische Diskussion über den bürgerlichen Staat. Einführung-Kritik-Resultate*. In: *Gesellschaft, Beiträge zur Marxistischen Theorie* 8/9. Frankfurt am Main, 1976. 154.

tancia, amely ez esetben a munkásosztály, sőt az emberiség emancipációjának az instanciája is lehet, csak éppen semmi esetre sem *a specifikus osztályoktól független vezérlőapparátus*, amely mint ilyen az osztálytagozódás mellett sajátos, az osztályelnyomástól különböző elnyomásformát testesít meg. Holott éppen ez az utóbbi volna a kézenfekvő megoldás. Ahogyan a termelés kapitalista formája sem a kizsákmányolás, hanem a társadalmi termelés végett létezik, s mégis a munkások elnyomását jelenti, ugyanúgy az állam sem a politikai elnyomás, hanem a társadalom egészének a vezérlése végett van, s mégis a politikai elnyomás szerve. Az állami bürokrácia hatalma, amely a politikai hatalom fennálló formáját megőrizni hivatott – éppen az ő *saját* hatalma lévén –, minden tiltakozó mozgalmat elfojt, amely a hatalom ellen irányul.

Az már magától értetődő, hogy a modern polgári társadalomban a különböző uralkodó funkciók képviselőinek érdekei sokszorosan összefonódnak. Adott esetben a politikai bürokrácia a maga sajátos eszközeivel természetesen a burzsoázia érdekeit védelmezi. De az is előfordulhat, hogy fellép a burzsoáziával szemben, akkor tudniillik, mikor a burzsoá átlagmagatartás veszélyezteti a fennálló viszonyok megőrzését s így az államhatalom sajátos érdekét is (erre a New Deal a legkiválóbb példa).

Mielőtt továbbmennénk, foglaljuk össze röviden az eddig mondottakat. A marxista sémában a polgári társadalom meghatározó tényezője az egyes termelők magánérdeke (egyfelől a tőkéseké, másfelől a proletároké), az egyes termelők magánérdekeiknek igyekeznek érvényt szerezni. A liberális verzió szerint a magánérdek keresztülvitele elősegíti az általános érdek érvényesülését. A sajátosan általános érdekeket képviselő instancia csak egészen kivételes esetben kénytelen beavatkozni az osztálytársadalom reprodukciójának folyamataiba. Jelenléte azonban szükséges, mivel zavaró tényezők bármikor felléphetnek. A magánérdekeiket követő egyéneknek tehát létre kell hozniuk ezt az instanciát, hogy ezt azután adott esetben, akár önmaguk ellen is, mozgósítani tudják. A marxista változat szerint viszont csak a gazdasági hatalmat kezében tartó osztály képes életre hívni egy olyan instanciát, amely magánérdekeiket másokkal, sőt adott esetben létrehozójával szemben is megvédi. Az az általános érdek, amelyet megvédeni a politikai hatalom hivatott, csak

látszólag általános; valójában csak a burzsoázia általános osztályérdeke. Mindkét változatban közös elem, hogy egy olyan instancia meglétét előfeltételezik, amelyet a magánérdekeiket követő egyedek hívtak életre, hogy saját maguktól (vagy – formálisan mindenképpen – saját maguktól is) védje a társadalmat vagy osztályt. Nem misztikus kissé ez a gondolat? Sokkal egyszerűbb, racionálisabb és materialistább az a magyarázat, hogy ez az instancia, mint a kikényszerített, ám hagyományosan elfogadott szereposztás szerve, már akkor jelen volt, mint az uralkodó rendek magánapparátusa (eredetileg sajátos bürokrácia nélkül), mikor a burzsoázia föllépett, érvényre juttatta létezésének sajátos módját és elérte a polgári társadalom különválasztását az államtól. A burzsoáziának éppen az volt a célja – s a liberális ideológia ezt fejezi ki –, hogy a tőle független politikai hatalmi instanciát a lehető legnagyobb mértékben visszaszorítsa, és egyáltalán minden társadalmi tagozódást megsemmisítsen, azon kívül, ami az „övé”, amely a sajátja. Ám kompromisszumra kényszerült, mert

a) életformája és létezés módja a rendtől eltérően privát, és így osztályként nem tud politikai hatalmat gyakorolni;

b) igen hamar kitűnt, hogy ez az instancia, amely tőle különböző hatalom, s ennyiben ellensége, hasznos is lehet számára, ti. szövetségese – de semmi esetre sem eszköze – lehet az egyre inkább osztállyá szerveződő munkássággal szemben.

Sajnos az európai történelmet most nem tekinthetjük át, noha e nélkül nem lehet megérteni a polgári állam helyét és funkcióját.

Hogyan lehetséges például, hogy az államhatalom, amely eredetileg azonos volt a rendekkel (mármint rendszerint; a legfontosabb kivételt, az USA-t külön kellene elemezni), akkor is fennmaradt mint önálló hatalom, amikor gazdasági hatalmát elvesztette (számos esetben azért, hogy kiaknázza a polgári társadalom két osztálya között folyó osztályharcot), hogyan tudta számos kompromisszum révén megvédelmezni saját bürokratikus érdekeit stb.? Összefoglalóan csak annyit állapíthatunk meg, hogy az a társadalmi totalitás, amelyet polgári (burzsoá) társadalomnak nevezünk, lényegileg az állam és a szorosabb értelemben vett polgári társadalom (civil society) különválása, amelyet hatalmi pluralizmusként kell fölfognunk, úgy mint a történelemben első ízben és egyedülálló módon egymástól különvált politika és gazdaság hatalmi

szerepeinek erőjátékát. A politikai hatalom azzal igazolja magát, hogy ő és csakis ő tudja féken tartani a tőkés gazdaság önmombóló tendenciáit.³⁰³ Eközben persze ahhoz is hozzájárul, hogy a fennálló viszonyok fennmaradjanak, csakhogy ezzel nem a tőkések különérdekeit, hanem saját érdekeit képviseli, olykor egyenest bizonyos partikuláris munkásérdekek védelmének keresztül. A termelőeszközök és termelési feltételek magántulajdonának felszámolása tehát nem jelenti minden elnyomás felszámolását. S ha a magántulajdon felszámolása együtt jár is az államapparátus szétrombolásával, attól a hirtelen létrejövő új helyzet még nem egy elnyomásmentes közösség, hanem olyan légüres tér, amelyben minden valószínűség szerint automatikusan újra felépülnek a régi, a hagyományokban gyökerező politikai hatalmi formák. Nemcsak a szocializmus marxi változatáról – mely a modern társadalomban meglévő különmemű szerepkülönbségek közül csakis az osztálykülönbséget veszi figyelembe, és előfeltételezi, hogy az osztálykülönbségek felszámolásával minden társadalmi különbség automatikusan megszűnik –, hanem a politikai elnyomásformákra külön hangsúlyt helyező anarchizmusról is elmondható, hogy nem értette meg, miszerint a) a szerepkülönbségek nem számolhatók fel egyetlen politikai aktussal, azaz a tagozódásmentes társadalom – ha egyáltalán lehetséges – csakis egy hosszú folyamat eredménye lehet, és ezért b) egy olyan mozgalomnak, amely arra készül, hogy a burzsoá társadalmat egy másikkal váltsa fel, tudatosan fel kell építenie az új társadalom vezérlési, azaz politikai-hatalmi formáit, nehogy a hagyományokban gyökerező régi forma újuljon meg. Nem véletlen, hogy a 20. században megvalósult két közösségi gondolat – a fasizmus, melynek a nemzet vagy a faj közösségmítosza az alapgondolata, és a szocializmus, amelynek középponti gondolata a proletariátus közösségmítosza – csakis totalitárius uralmat tudott létrehozni.

Mármost a kapitalista kizsákmányolás nemcsak morálisan elfogadhatatlan, hanem gyakorlati ellenállást is kiváltó termelészervezési forma, s ezért valóban felszámolandó: ilyenformán minden, e célra törekvő szocialistának kötelessége szembenéznie azokkal a veszélyekkel, amelyekkel a kizsákmányolás felszámolása járhat. A kizsákmányolás

³⁰³ Erre vonatkozóan lásd Polányi Károly: *A nagy átalakulás*. Napvilág Kiadó, Bp., 2004.

megszüntetése, azaz a kapitalizmust jellemző osztálykülönbségek felszámolása után is fennmarad a modern társadalmat jellemző másik – s éppen mert nem termelőegységek, hanem a társadalmi egész vezérlését végzi –, sokkal makacsabb megosztási elv: a politikai hatalom szerinti megosztás. A társadalom hatalompluralitás nélkül maradván egyértelműen két részre oszlik. Az egyik oldalon a vezetők, a politikai (és ezzel együtt minden más, többek között gazdasági) hatalom birtokosai állnak, a másikon pedig az alárendeltek, a feladatteljesítők. Számolnunk kell vele, hogy ez a totalitarizmus irányába mutató tendencia a kapitalista fejlődésben is jelen van, tehát ott is, ahol a kapitalizmust semmiféle forradalommal meg nem döntötték. És nem a kapitalistaelv erősödésének a következtében van jelen, hanem éppen ennek ellenére. A politikai bürokrácia hatalmának növekedése nem független e bürokrácia szerepétől, ti. attól, hogy ő közvetíti a polgári társadalom osztályai között.

Már igen korán és igen sokan észrevették, milyen végzetesen leegyszerűsített társadalomképet eredményezett az, hogy Marx minden társadalmi ellentmondást és szerepkülönbséget besorolt a szigorúan gazdaságilag meghatározott ellentmondások és osztálytagolódások alá. Rudolf Bahro Bakunyin intelmeit idézi,³⁰⁴ de Max Weberre, Hans Kelsenre, Eduard Bernsteinre és másokra is hivatkozhatunk. Csupán Max Webert idézem: „Ha kiiktatnánk a magántőkét, az állami bürokrácia egymagában uralkodna. Ez esetben a ma egymás mellett és – legalábbis lehetőség szerint – egymás ellen dolgozó, egymást tehát valamennyire kölcsönösen sakkban tartó állami és magánbürokrácia egyetlen hierarchiává olvadna össze.”

Marx bírálói a marxi szocializmust negatív utópiának ábrázolták, amelyet az emberiségnek nem szabad megvalósítania. Bennünket, szocialistákat új feladatok elé állít az a tény, hogy a marxi utópia valóban a kritikusok által megrajzolt negatív formában valósult meg. Az egyik legfontosabb feladat az, hogy kidolgozzuk egy új állam elméletét, mégpedig olyant, amely már nem a leegyszerűsített társadalomképen alapul. Talán ezzel is hozzájárulhatunk a totalitárius tendenciák kibontakozásának megakadályozásához.

³⁰⁴ Rudolf Bahro: *Die Alternative*. 47–48.

AZ ÉRTELMIÉGI OSZTÁLY ÉS A TÁRSADALMI ÖNMEGISMÉRÉS LEHETŐSÉGE

Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz című könyvében Konrád György és Szelényi Iván kísérletet tesz arra, hogy megvilágítsa a „létező szocializmus” társadalmi struktúráját és hatalmi viszonyait. A szocialista társadalmat a szerzők úgy fogják fel, mint olyan integrációs modellt, amelyet a „racionális redisztribúcióval” lehet jellemezni, azaz mint olyan társadalmi integrációt, amelyben a társadalmi össztermék újraelosztása hatalmi döntések útján megy végbe, és nem – mint korábban, az önszabályozó piacgazdaság modelljében – automatikusan érvényesülő gazdasági törvények útján. A hatalom egy olyan társadalmi réteg kezében van, amely ezt a saját szakismereteivel legitimálja. Az uralkodó osztály legitimációs ideológiája szerint a társadalmi össztermék újraelosztására vonatkozó döntések ésszerűségét az biztosítja, hogy ezeket olyan emberek hozzák, akik birtokában vannak a társadalom termelőerőire és szükségleteire vonatkozó megfelelő szaktudásnak. A hatalom tehát az értelmiségi osztály hatalma.

A polgári társadalomban az értelmiség elveszítette korábbi kiváltságos helyzetét. „A polgárság nem tud mit kezdeni sem a teológia, sem a történetfilozófia ideológiájával. Hiszen az önszabályozó piacgazdaság célrendszere nem *a priori* kitűzhető, csupán a kompetitív gazdaság latens logikájának eredményeképpen *a posteriori* konstatálható. Nincsen szükség tehát értelmiségiek kiváltságos és tekintélyelvű rendjére, hogy az a társadalmi cselekvésnek értelmet adjon és irányt szabjon.”³⁰⁵ Az értelmiségnek, hogy egyáltalán létezhesék, munkaerőként el kell adnia a maga szak-, illetve technikai tudását, illetve kedvező esetben tőkeként értékesítheti ezt. Teleologikus tudása viszont feleslegessé vált. Ezért kezdte az értelmiség, vagy legalábbis ennek egy része, egy magasabb *telosz* nevében bírálni az önszabályozó piacgazdaságot. A szocializmus

³⁰⁵ Konrád György – Szelényi Iván: *Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz*. Bécs, 1978. 24.



eszméje (de nemcsak a szocializmus eszméje, hanem minden olyan eszme, amely a *teloszt* és a *technét* szembeállítja egymással) tehát pusztán az értelmiség hatalmi törekvéseit fejezi ki, egy olyan társadalmi rétegét, amelynek, hogy elvesztett hatalmát visszanyerje, osztályá kellett szerveznie magát, és a társadalom valamennyi elnyomottjának a nevében harcot kellett kezdenie a kapitalizmus ellen. Azt, hogy a szocializmus nem a legfejlettebb kapitalista országokban győzedelmeskedett, hanem éppen a kapitalista szempontból fejletlenebbekben, azzal magyarázhatjuk, hogy az utóbbiak a maguk iparosítását már részben a racionális redisztribúció eszközeivel oldották meg. A kelet- és a közép-kelet-európai monarchiákban (Oroszország, Németország és Ausztria–Magyarország) az állam, az állami szabályozás és – állami bürokráciaként – az értelmiség sokkal nagyobb szerepet játszottak az ipari fejlődésben, mint a kapitalizmus mintaaországainak az esetében. Kelet-Európában már létezett – ahogy a szerzők mondják – a racionális redisztribúciónak egy korai szakasza, amely sokban elősegítette a fejlettebb szakaszra való átterést.

Minthogy e helyütt nem kívánok a könyv társadalmelemzésével foglalkozni, hanem kizárólag ideológiakritikai módszerét szeretném szemügyre venni, a mondottak már elegendőek is a könyv alapkoncepciójának a jellemzéséhez. Ugyanakkor nemcsak ez a rövid összefoglalás, de a könyv teljes szövege sem lenne elegendő ahhoz, hogy meggyőzze az olvasót: a létező szocializmus az értelmiségi osztály uralma lenne. Már csak azért sem, mert a szerzők ennek az osztálynak a fogalmát még nagy vonalakban sem képesek tisztázni. Az, hogy a kulturális monopólium az elit monopóliumainak egyike, talán legfontosabbika, még nem bizonyítja tételüket. Az viszont már egészen más kérdés, mennyiben fogadható el az az állításuk, hogy a pusztán technikai racionalitásnak egy teleologikus racionalitás nevében történő bírálata az értelmiségiek hatalmi törekvéseit tükrözné. Feltéve, hogy – a mannheimi értelemben vett – utópikus gondolkodás, amely a pozitivista gondolkodás részigazságaival szemben az „emberiség igazi érdekeit”, az „emberi létezés értelmét”, az „emberiség *telosztát*” kísérli meg akár konzervatív, akár forradalmi formában képviselni, nem más, mint bizonyos értelmiségi rétegek ideológiája, mellyel azok a maguk létjogosultságát vagy éppen-



séggel hatalmi igényeit kívánják megalapozni – bizonyítéka-e ez annak, hogy ezek a rétegek a szocializmusban megvalósíthatták a maguk törekvéseit?

I

Meg vagyok győződve róla, hogy a könyv koncepciója, mely szerint az értelmiségi osztály hatalomra került a „létező szocializmusban”, vagy legalábbis a legjobb úton jár ahhoz, hogy berendezze osztályuralmát, hamis. Mégis igen fontosnak tartom, hogy vitába szálljak a könyv ideológiai-kritikai alapbeállítottságával. A könyvet a szerzők igen tudatosan mint esszét írták meg, mely semmiféleképpen nem tart igényt arra, hogy tudományos értelemben módszeresen járjon el, és saját módszertanának a tisztázásával a legcsekélyebb mértékben sem törődik; mégis igazi módszertani kihívás minden olyan elmélet számára, amely a megismerést valamiképpen az érdekből kívánja levezetni. Elsősorban természetesen a tudásszociológia számára, amely a különböző gondolkodásmódokat, beállítottságokat, illetve világnézeteket társadalmi csoportokhoz próbálja kapcsolni, de más olyan elméletek számára is, amelyek szerint az emberi megismerésformákat meghatározott érdektípusok határozzák meg. A könyv azért jelent kihívást, mert egy – alapjaiban marxista – tudásszociológia túlfeszített változatának a segítségével látszólag mindazokat a kérdéseket megoldja, amelyeket a tudásszociológia bármely változata mind ez ideig csupán egy alapvető következtetlenség árán, a történelmi teleológiának, azaz a történelem transzcendenciájának a tételezésével tudott megoldani.

A marxizmusnak és mindenekelőtt a *Történelem és osztálytudat*ot író Lukácsnak az a kísérlete, hogy a gondolkodás különböző alapbeállítottságait hozzárendelje a társadalom alapvető osztályaihoz, nem járt sikerrel: a proletariátus a hozzárendelt, forradalmi tudatot sohasem tudta elsajátítani. Lukács persze éppen a történelmi folyamat dialektikus lényegét véli meglátni abban, hogy a proletariátus a társadalmi helyzetének megfelelő tudatot nem ab ovo hozza létre, hanem csupán a forradalmi folyamat során, amely bizonyos szempontból te-

kintve nem más, mint éppen ez a létrehozás. Aki a proletárgondolkodás dialektikus-forradalmi lényegét nem akarja vagy nem tudja belátni, maga is foglya a csupán a burzsoá gondolkodás által megállapított „tényeknek”, a burzsoá pozitivizmusnak. Csakhogy ez az immanensen dialektikus építmény szociológiailag nem vihető keresztül. Az igazi különbség Hegel és Marx dialektikája között valóban az egyik idealista és a másik történelmi materialista lényege között van. Hegel abszolút szelleme már azzal hazatalált, hogy megszületett Hegel filozófiája. A hegeli dialektika bírálhatatlan: aki úgy véli, hogy e gondolkodást bírálni képes, nem tudott ennek a szintjére felemelkedni. Mihelyt azonban ezen a rendszeren belül egy társadalmi osztály tölti be az abszolút szellem helyét, már nem elég, ha egyetlenegy személy vagy egy elit gondolkodása jut el a dialektika szintjére. Ha nem maga az osztály az, amely dialektikusan gondolkodik, akkor ki ennek a gondolkodásnak a szubjektuma? Ha ez a szubjektum az osztály helyett gondolkodik, akkor honnan tudja, hogy gondolkodása az osztályát testesíti meg? Csakis egy transzcendens álláspontból tudhatnánk, miként kéne az osztálynak a társadalmi helyzetének megfelelően gondolkodnia – ha már egyszer nem így gondolkodik.

A marxista tudásszociológiának ezeket az ellentmondásait csak egy módon lehet megoldani: egyrészt el kell ismernünk a történelem burkolt transzcendens ideológiáját, másrészt a tudásszociológia lényegének ellentmondva egy olyan társadalmi réteget kell tételeznünk, amelynek a gondolkodását nem a társadalmi helyzete határozza meg, amelynek tulajdonképpen nincs is „szociális helyzete”, minthogy szociálisan semmiben sem gyökerezik. Ezt a feladatot, a marxista tudásszociológia ellentmondásainak a feloldását Mannheim vállalta magára egyrészt az ösztörténés értelmi céljának a tételezésével, másrészt a szabadon lebegő értelmiségről szóló elméletével. De – mint mondtam – ezzel a tudásszociológia lényegét számolta fel. Ha csak az *ideológiákat* kell meghatározott társadalmi csoportok szociális helyzetéből megértenünk, miközben az utópikus gondolkodást továbbra sem lehet társadalmi érdekekkel magyarázni, akkor fel kell adnunk a tudásszociológiát mint magyarázó tudományt. Legfeljebb általánosságban beszélhetünk arról, hogy a gondolkodás léthez kötött. Ha akár csak egyetlen olyan gondol-

kodási típus is létezik, amelyet társadalmi érdekek nem magyaráznak, akkor a tudásszociológiának éppen az alaptétele, a nóvuma sántít.

Mondhatná valaki, hogy a tudásszociológiai beállítottság valamennyi ellentmondása abból ered, hogy szükségszerű következményét, a történelmi relativizmus álláspontját nem akarják elfogadni. Ez azonban csak látszólag van így. Kapálódzik persze az ember a relativista álláspont erkölcsi következményei ellen is. Eléggé borzasztó, ha egyáltalában nincsen igazság, ha be kell látnom, hogy még azokban a törekvésekben is, melyeknél az emberiség javát tartom szemem előtt, csak meghatározott partikuláris érdekeket követek, sőt annál inkább követem ezeket, minél energikusabban akarom őket általános emberi érdekként felfogni. A történelmi relativizmus álláspontja azonban azért is problematikus volt mindig, mert nem tudott megválaszolni egy belőle logikai szükségességgel következő kérdést. Ha minden megismerés partikuláris érdekeket szolgál, milyen érdeket szolgál maga a relativista álláspont? Erre a kérdésre a marxizmus úgy akart választ adni, hogy ezzel magát a relativizmust is megszüntesse. Minden igazság relatív, azaz érdekhez kötött volt mindaddig, míg a történelem színpadán meg nem jelent az az elnyomott osztály, amely a maga elnyomatását csak minden elnyomás megszüntetésével és ezzel egyszersmind az igazság érdekhez kötöttségének és relativitásának a megszüntetésével tudja felszámolni. Rámutattam már azonban arra, hogy a marxi-lukácsi tudásszociológiát más ellentmondások terhelik. Ezeket az ellentmondásokat a mannheimi tudásszociológia azon az áron oldja meg, hogy az egyik oldalon helyreállít egy bizonyíthatatlan transzcendenciát, a másikon pedig valami még bizonyíthatatlanabbat: vannak egyesek, akik képesek rá, hogy az ellentétes partikuláris érdekek világában is, ahol a többség társadalmilag meghatározott módon gondolkodik, megszabaduljanak társadalmi meghatározottságuktól és érdekhez kötöttségüktől. Ezek az egyesek természetesen mi magunk, értelmiségiek vagyunk.

Ahogy a tudásszociológia, úgy a kritikai elmélet is képtelen arra, hogy megismerés és érdek kapcsolatát ellentmondásmentes formában oldja meg. A kritikai elmélet a maga legkifinomultabb, habermasi változatában különböző (technikai, gyakorlati és emancipatorikus) érdektípusokat különböztet meg egymástól, amelyek különféle megisme-

réstípusoknak felelnek meg, s amelyek közül csupán a harmadik típus lehetőségeit és határait határozzák meg a szociális-uralkodó viszonyok. Ezáltal a megismerés érdekéhez kötöttségének tételét a kritikai elmélet olyan formában tudja konkretizálni, amelynek nem kell abszolút történelmi relativizmust képviselnie ahhoz, hogy következetes maradhasson. A technikai és gyakorlati érdekek által vezetett megismerés igazságai, ha egyáltalában, csak közvetve vannak hatalmi igényeknek és viszonyoknak alárendelve. A kritikai beállítottságú tudományok szférájában azonban újból fellép valamennyi ellentmondás. Mivel alapozza meg a maga fölényét az emancipatorikus érdek által vezetett kritika? „Minthogy ebben az összefüggésben végső soron minden hatalom be van sorolva egy hiánytalan ideológiába, csupán a kritikai reflexió magányos szubjektuma áll szemben a nem igaz világgal.”³⁰⁶ A kritika emancipatorikus tudása úgy véli, hogy megszabadulhat a hatalmi viszonyok kényszerétől. A maga különállását azonban semmiképpen sem tudja elméletileg megalapozni.

Konrád és Szelényi könyve tagadhatatlanul megoldással szolgál. Igaz, a történelmi relativizmus erkölcsi következményeit nem tudja elkerülni. De a szerzők úgy gyakorolnak ideológiakritikát a habermasi értelemben vett emancipatorikus tudás felett, hogy *saját álláspontjukat azonosnak tekintik a bírált ideológia álláspontjával*, és ezáltal fel tudják oldani az eddigi tudásszociológia és kritikai elmélet állandó belső ellentmondását. Ha a tudásszociológia álláspontját össze akarjuk foglalni, akkor talán a következőket mondhatjuk: minden gondolkodást hordozójának léte határoz meg. Ennélfogva addig, amíg nem találunk egy archimedesi pontot a társadalmon kívül, a lehetséges álláspontokat nem tudjuk az igazságtartalmuk szerint megkülönböztetni. Az igazság mint eszme, az igazságkeresés maguk is ideológiák; a gondolkodásmódokat csak funkciójuk szerint lehet egymástól megkülönböztetni, aszerint, hogy mely társadalmi csoportot szolgálják. Ha ezzel szemben nem tudásszociológiai, hanem ideológiakritikai módon járunk el, vagyis fenntartjuk az igaz gondolkodás elvi lehetőségét és a gondolkodást

³⁰⁶ Rüdiger Bubner: *Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfasst*. In: *Theorie-Diskussion. Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main, 1977. 220.



általában jellemző ideologikus elfogultság megszüntetésére törekszünk, akkor nem tudunk válaszolni a következő kérdésre: Honnan ered saját szubjektumunk kritikai beállítottsága? Sőt mi több, amennyiben a kritikai szubjektum őszinte, be kell hogy vallja, ez a törekvés veszélyeket rejt magában. „Kérdéssé lesz... az a biztonság is, amellyel az ideológiai jelenségeket egyenes vonalúan levezetik a történelmi-társadalmi körülményeikből. Ha viszont ez az elméleti biztonság már elveszett, akkor az ideológiafogalom nem használható többé semleges megismerési eszközként, és semmi sem védi meg attól, hogy radikálisan önmagára alkalmazzák.”³⁰⁷ Vissza a tudásszociológiához stb. stb.

Ha azonban az ideológiakritikát már nem azzal a céllal alkalmazzuk, hogy megvédjük magunkat az ideologikus elfogultságoktól, s ezáltal a gondolkodás társadalmi-történelmi meghatározottsága dacára is igaz ismereteket tárjunk fel, hanem azért, hogy bebizonyítsuk: mindaddig *még ez az ideológiakritikai álláspont is ideológiailag* torz formát öltött – azaz, az ideologikus burkot már nem azzal a céllal akarjuk eltávolítani, hogy rátaláljunk az igazságra, hanem azért, hogy tisztázzuk az ideológia igazi tartalmát –, akkor az elméletet megszabadítottuk az összes szokásos ellentmondástól és tisztázatlanságtól. Az álláspont nómuma, hogy képviselői azonosulnak *a maguk által leleplezett* ideológia tartalmával. Hogy súlyos félreértéseket elkerüljünk: ez az azonosulás semmiképpen sem jelenti azt, hogy erkölcsileg azonosulnának a bírált ideológia tartalmával vagy azzal a társadalmi rendszerrel, melynek legitimációs bázisát képezi. A könyv szerzői erkölcsileg visszautasítanak az egész társadalmi rendszert valamennyi ideológiai előfeltevéssel együtt, ha az erkölcs számára egyáltalában találnának helyet a társadalmi önmegismerés szférájában, s nem lennének meggyőződve róla – a könyv alapvető célja, hogy ezt a meggyőződésüket elméletileg kifejezsék –, hogy az értelmiségi, minden egyes megnyilvánulásával, legyenek azok bármilyenek is, csak egyet tehet, nevezetesen azt, hogy saját osztályának uralmát szolgálja. Ez az „önleplezési eljárás” megszabadította a fel fogást az ideológiakritikai álláspont szokásos ellentmondásaitól. Min-

³⁰⁷ Konrád György – Szelényi Iván: *Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz*. 237.





den tudás meghatározott csoportérdekeket szolgált, ezt a tudást sem kivéve. Eddig a szokvány tudásszociológia. Könyvünk szerzői azonban arra a kérdésre is választ adnak: kit szolgál ez a tudás? A relativista tudásszociológia ezt a kérdést nem tudta megválaszolni, a kritikai olyan feleletet adott rá, amely szükségképpen az ideológia gyanújába keverte, Konrád és Szelényi könyve viszont éppen ezen ideológia titkát leplezi le. Az általános emberi, hatalommentes igazság nevében gyakorolt bírálat, amely nem meri bevallani a tudás létmeghatározottságának erkölcsi következményeit, egyszerűen a tudással rendelkező értelmiségi osztály érdekeit fejezi ki. Ezt csak azután láthattuk be, hogy az az osztály, amely a tudás létmeghatározottságának elméletét felfedezte, hatalomra jutott, vagy legalábbis úton van ahhoz, hogy végképp megragadja a hatalmat.

A szerzők nem is tagadják, hogy a marxizmusnak ezt a következmények nélküli kritikáját magának a marxizmusnak a módszerével alkották meg. E belátás igazságát az eddigiek után nem kell még külön is bizonyítanunk: a marxizmusnak igaza volt – vélik –, amikor minden tudás érdekmeghatározottságát állította. Csupán azt az érdeket értelmezte hamisan, amely őt magát nemzette. A marxizmusban nem a munkás-, hanem az értelmiségi osztály érdekei jutottak elméletileg kifejezésre. Az az elgondolásuk is követi a marxizmus gondolkodásmódját, hogy a marxizmusnak az őt meghatározó érdeket illetően be kellett csapnia ön magát. A polgárságnak, hogy a nemesség elleni harcát az összes többi elnyomott társadalmi réteggel együtt vívhassa meg, az emberiség álláspontjaként kellett feltüntetnie a maga álláspontját. Ugyanebben a helyzetben volt az értelmiségi osztály is, amely a maga harcát szintén az egész emberiség nevében, a kizsákmányoltak támogatásával vívta meg. A két történelmi helyzetnek azonban nagy és végzetes különbsége, hogy az értelmiségi osztály a maga győzelme után sokkal kedvezőbb helyzetben lesz, mint korábban a burzsoázia volt. Győzelme ugyanis kérdésessé teszi majd a társadalmi megismerés feltételeit: „...kritikusnak tekintjük a társadalmi megismerés feltételeit olyan körülmények között, amikor a kultúra termelésére, fenntartására és átadására vállalkozó társadalmi csoport, amely egyszersmind a társadalmi célok termelésére, fenntartására és átadására is vállalkozik, osztályként funkcionálva, megismerőtevékenységét saját osztályérdekeinek rendeli alá. Sőt: fölvetődik előttünk



a kérdés, lehetséges-e egyáltalán társadalmi önismeret, ha az értelmiség társadalmi osztállyá válik?”³⁰⁸ Az értelmiségi osztály meg tudja semmisíteni a burzsoázia hatalmát, a magántulajdon monopóliumát felválthatja a kultúra monopóliuma. A kultúra monopóliumát azonban nem lehet megsemmisíteni. Ennek a monopóliumnak a birtokában ugyanis az értelmiségi osztály bármilyen ellene irányuló ideológia létrejöttét meg tudja akadályozni.

Mármost: ha a megismerést az érdekek határozzák meg, akkor ezt a koncepciót tényleg nem lehet megcáfolni. Nemcsak azért, mert a dialektikus elméletek mindig fel vannak vértézve a kritikával szemben: az az értelmiségi, aki ezt az elméletet nem akarja elfogadni, hamis tudattal bír: mindent megtesz annak érdekében, hogy ne kelljen tudomásul vennie: saját osztályérdekeit képviseli. A könyv ebben a vonatkozásban is a dialektikus elmélet mintapéldája: nyíltan kísérletet tesz arra, hogy bebizonyítsa, minden intellektuális kritika (a sajátját is beleértve) csak ahhoz járul hozzá, hogy az eddig csupán torz formában megvalósult értelmiségi hatalmat igazi formájára hozza. A koncepciót azonban azért sem lehet megcáfolni, mert:

a) Ha a megismerést partikuláris csoportérdekek határozzák meg, akkor a szabadon lebegő értelmiségről szóló elképzelés valóban ideológiagyánús. Ha minden megismerést funkcionálisan, hordozójának társadalmi igényeire vonatkoztatva kell megítélnünk, akkor milyen alapon feltételezhetjük, hogy mégis vannak olyan ismeretek, amelyekre ez nem áll? A felfogás annál is gyanúsabb, mert az ilyen értelemben már ideologikusan el nem torzult ismereteket éppen az a réteg hordozná, amely a felfogást létrehozta.

b) Ha a megismerés érdekre vonatkoztatottságát nem is szabad ebben a szűkebb értelemben felfognunk, ha tehát a különböző érdektípusok, amelyek a különböző megismeréstípusokat meghatározzák, nem is kötődnek közvetlenül partikuláris társadalmi csoportokhoz, ebben az esetben is megmarad a megismerésnek egy olyan szférája, amelyben a tudást egyrészt de facto a hatalom érdekei, másrészt pedig olyan érdekek határozzák meg, melyek éppen a fennálló hatalom ellen irányulnak.

³⁰⁸ Uo. 18.

Senki sem fogja tagadni, hogy a különböző kritikai beállítottságokat kialakító érdekek között hatalmi érdekek, illetve törekvések is szerepet játszanak. De a kritikai elmélet minden olyan formája, amely Konrád és Szelényi koncepcióját el akarja utasítani, olyan érdekek létét kénytelen feltételezni, amelyek nem hatalmi érdekek, amelyek tartalma éppenséggel mindenfajta hatalmi érdekekkel ellentétes. Ilyen érdek létét azonban csak akkor bizonyíthatnánk, ha előzőleg már bebizonyítottuk, hogy van egy olyan elnyomott társadalmi csoport, amely egyrésztől fel kell hogy lázadjon a fennálló hatalom ellen, másrésztől viszont ezt a hatalmat csak úgy szüntetheti meg, ha minden hatalmat megsemmisít. Azaz: *a megismerés érdekhez kötöttségét fenntartó kritikai elméletek közül egyedül a marxizmus következetes logikailag*. Minthogy viszont a marxizmusnak a forradalmi osztályra vonatkozó előfeltevései, jóllehet logikailag kifogástalanok, empirikusan hamisaknak bizonyultak, a kritikai elmélet számára nem marad más hátra, mint minden kritikai érdeket, amely a fennálló hatalmi érdek ellen irányul, újból hatalmi érdekként, illetve törekvésként felfogni. Éppen ezt teszi Konrád és Szelényi. És minthogy az általuk feltételezett értelmiségi osztály hatalmi érdekeitől nem akarják magukat elhatárolni (mint mondtam, minden ilyen kísérletet hamis tudatnak tekintenek), mindenfajta bírálat lehetőségét kizárják.

Természetesen nem érv a koncepció ellen, ha Marxtól örökölt hegelianizmusát leleplezzük. Hiszen nem ez az első eset, hogy egy elmélet logikai szigorral a történelem végét kívánja megjósolni. A történelmet ugyancsak kevésbé izgatják azok a racionalista elméletek, melyek egyszerűen meg akarják semmisíteni; racionális képzelgéseinknek semmi köze nincsen a történelmi folyamat tényleges irracionalitásához. Nyugodtan állíthatjuk ezt, mint ahogy azt is megtehetjük, hogy teljességgel tagadjuk a társadalomelméletek megismerésértékét. Ezzel azonban még nem kerüljük el azt a csapdát, amelyet a szerzők állítottak nekünk. Ők ugyanis sehol sem ejtenek szót a történelem végéről, s nem is vizsgálják a történelem tényleges lefolyását. Talán tiltakoznának is felfogásuk általam adott értelmezése ellen. Csupán azt állítják – idéztük –, hogy az értelmiségi osztály osztályhatalmával mindenfajta társadalmi önmegismerés illuzórikussá lesz. Nem beszélnek Hegel módján a szellem otthonra találásáról; éppen ellenkezőleg, annak teljes csődjét állítják.

A fentebbi ellenvetés, a történelem végéről szóló elmélet elleni irracionalista lázadás összhangban van felfogásukkal. Csak ha ideológiakritikai felfogásukat racionalisztikusan kívánjuk értelmezni, derül ki, hogy itt, akárcsak Hegelnél, a történelem végéről van szó.

A könyv bizonyos következetlenségei talán már lehetőséget is kínálnak arra, hogy felfogásukat kikezdjük. A szerzők kifejezetten hangsúlyozzák, hogy nem óhajtják a létező szocializmus társadalmának ideológus kritikáját nyújtani. Kizárólagos szándékuk, hogy ideológiakritikát gyakoroljanak, azaz bebizonyítsák: azok a társadalomelméletek, filozófiák, amelyek az emberiség nevében az önszabályozó piacgazdaság ellen irányulnak, az értelmiségi osztály hatalmi törekvéseit fejezik ki hamis tudati formában – azét az osztályét, amely az önszabályozó piacgazdaság társadalma helyére a racionális redisztribúció társadalmát kívánta állítani. Azt akarják bebizonyítani, hogy a létező szocializmus, amely szocialista, baloldali kritikusainak felfogásával ellentétben a szocialista eszméknek nem eltorzulását, hanem megvalósulását jelenti, nem más, mint az értelmiségi osztály hatalma, melynek intellektuális kritikája alapján véve lehetetlen.

A kelet-európai „disszidens”, másként gondolkodó értelmiségieket két csoportra osztják. Az egyik a teleologikus kritikusok csoportja, akik a hatalom birtokosain a szocializmus eredeti eszméit kérik számon, a másik pedig az „empirikus revizionistáké”, akik figyelmüket a rendszer belső funkciózavaraira szeretnék irányítani. Az előbbieket a *telosz*, az utóbbiak a *techné* nevében láznak fel. Csakhogy a létező szocializmus teleologikus bírálata pusztán a szocialista társadalom első szakaszának a restaurációjához vezethetne, amikor még nem az értelmiségi osztály egésze, hanem – az egész nevében – pusztán annak egy része (a szerzők ezt a részt az osztály uralkodó rendjének nevezik) uralkodott; ezzel szemben a technicista bírálat az értelmiségi osztály már kiteljesedett osztályuralmát segíti győzelemre azzal, hogy az egész osztálynak, a tudás valamennyi birtokosának, végső soron a technokráciának az érdekeit képviseli. Ha a szerzők habozás nélkül, egyértelműen ennek a technicista bírálatnak az oldalára állnának, semmiféle következetlenséget nem vethetnék a szemükre. Csakhogy egy pillanatig sem titkolják, hogy ehhez a társadalomhoz, illetve annak ideáltípusához, az „osztály



kiteljesedett hatalmához” is kritikusan viszonyulnak. Ez viszont már következtetlenség, s ez a következtetlenség tovább fokozódik, amikor például arról a lehetőségről beszélnek, hogy egyes intellektuelek e társadalom elnyomott munkásosztályának organikus értelmiségivé lehetnek (a munkásosztálynak – illetve az értelmiségen kívül a társadalom egészének – az elnyomását Konrád és Szelényi koncepcióján belül az értelmiségiek egyáltalán nem szabadna, hogy észrevegyék, minthogy ez a jelenség az értelmiségi uralomnak nem valamifajta átmeneti diszfunkciója), vagy pedig társadalom- és tudományetikai elvekre hivatkoznak. De már kritikusuk is könnyen átláthatja, hogy a szerzők miként hárítanák el ezt a kritikát. Ezek a következtetlenségek – mondanák – pusztán annak a hamis tudatnak a maradványai, mellyel az értelmiségi osztály kivívta hatalmát. Ha az egész koncepciót el akarjuk utasítani, akkor ezeket a következtetlenségeket akár az alapgondolat abszurditásának jeleiként is felfoghatjuk. Ha viszont a tudás érdekhez kötöttségének az elvét nem akarjuk feladni, akkor jobban tesszük, ha igenis következtetlenségekként vagy éppenséggel az intellektuális hamis tudat maradványaiként fogjuk fel őket. Ha a megismerést az érdekek határozzák meg, akkor igenis az érdekek határozzák meg, és senki sem bizonyíthatja be, hogy vannak olyanok, akik ezeknek az érdekeknek a nyomása alól felszabadíthatják magukat. Ez esetben az egész kritikai elméletnek, bármilyen legyen is a formája, a maga emancipatorikus törekvéseit tényleg fel kell adnia mint hamis tudatot. Ha az uralmon lévők gondolkodásukban szükségképpen a hatalmi érdekeiket követik, akkor semmiféle alapunk nincsen azt feltételezni, hogy az elnyomottak másféle antropológiával vagy legalábbis másfajta megismerési eszközökkel rendelkezzenek.

Nem lehet tagadni, hogy a megismerés érdekhez kötöttségének elmélete ahhoz a felfogáshoz vezet, mely szerint illuzórikus dolog az igazságot keresni: igazság nincsen, csak az uralkodók hatalma van, és az igazság látszata nem más, mint az uralmon lévők hatalmi érdekeinek kifejeződése. Nem lehet tagadni, hogy ez a szokásos történelmi relativizmusra is jellemző elkeserítő végeredmény Konrád és Szelényi könyvében igen elegáns formára talált, ami annál is inkább figyelemre méltó, mert ez az emberi történelem legújabb eredményének, a legújabb társadalmi formációnak (vagy ahogy Konrád és Szelényi



mondják, az új integrációs modellnek) az érdekes elemzéséből adódott: annak a társadalmi formának az elemzéséből, mellyel a kritikai beállítottságú társadalomelmélet mindeddig semmit sem tudott kezdeni. Új kiindulópont a létező szocializmus elemzéséhez s egyszersmind a történelmi relativizmus logikailag kikezdehetetlen formája, amely ráadásul ideológiakritikailag jár el! Valóban nincsen többé esélye a társadalmi önmegismerésnek? Vajon a kritikai társadalomelmélet csődjét éppen „győzelmeként” kell felfognunk? Amikor a marxizmus úgy látta, hogy ígéretei nem teljesültek be a szocialista társadalomban, először restaurálni akarta önmagát, újból fel akarta építeni önmagát a maga „torz” formájából. Később – legalábbis Kelet-Európában – a szocialista társadalom szocialista kritikái is kezdték másképp látni a dolgot. Leszek Kołakowski már 1960-ban így fogalmazott: „nem volt semmiféle eltorzult marxizmus, hiszen az intézményes marxizmus megfelelt a maga funkciójának, eredményesen töltötte be azt a szerepet, melyet a történelem ráért. Hogy ez a szerep az egész tudományos életet illetően romboló hatású volt, az sikerének szükségszerű részét képezte. Ugyanígy volt ez a politikai életben is: a sztálinizmus nem »hiba« volt, hanem olyan rendszer, amely létezése alaptételeinek pontosan megfelelő eszközöket alkalmazott: semmit sem csinált rosszul, mert sikeresen működött, és egészében véve csak kevés intézkedést hajtott végre eredménytelenül, tehát hamisan.”³⁰⁹ Azután Habermas kísérletei a kritikai elmélet újra-alapozására, melyet csupán mint az elmélet alapjának megmentéséért vívott utóvédharcot foghatunk fel. Tagadhatatlan, hogy Rüdiger Bubner ítélete a kritikai elméletéről, már idézett tanulmányában, nem megalapozatlan: „Különösen az úgynevezett *kritikai elmélet* indul ki abból a felismerésből, hogy a marxi forradalomelméletet a maga régi formájában fel kell adni, illetve alapjaiban módosítani kell. Az a határozottság, mellyel ezt a kikerülhetetlennek tűnő következtetést valóban levonják, kétségtelenül azt eredményezte, hogy az elmélet megszabadította magát attól a sivár dogmatizmustól, amelybe egy olyan történelemszemlélet, amely önmagát a gazdasági alapjára utalva az egzakt természettudomány

³⁰⁹ Leszek Kołakowski: *Ideologie und Theorie*. In: Kurt Lenk (Hrsg.): *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie*. Neuwied, 1976. 302.

analogonjaként értette félre, kikerülhetetlenül torkollott bele. Az elmélet felszabadulásával egyidejűleg azonban veszendőbe ment az a mozzanat, amelyet tekintve a marxizmus fölényben volt az ifjúhegeliánusokkal szemben. Ez a fölény ugyanis annak a paradoxonnak az átlátásában állott, hogy egy, a történelmi hatékonyságra irányuló kritikai reflexió semmiképpen sem juthat túl a pusztá önigazoláson. A kritikai elmélet marxizmusa ezért szükségképpen az ifjúhegeliánus álláspont vonásait ölti magára.”³¹⁰

Az ítélet azonban még súlyosabb is lehet, ilyen Konrád és Szelényi, akik a kritika csődjét egyértelműen úgy értelmezik, mint annak történelmileg szükségszerű győzelmét. A kritika győzelme a racionális redistribúció integrációs modelljének a formájában valósul meg, először csak a „létező szocializmusban”, később azonban világméreteken is. Ez történelmi szükségszerűség. A kapitalizmusban elsősorban az állami bürokráciának a társadalmi össztermék újraelosztásában betöltött növekvő szerepe – a jóléti állam jellemzője. Ez a győzelem nem egyszerűen a kritika teljes csődje, hanem általában a társadalmi önmegismerése, tehát az egész kultúráé is.

Az egyik oldalon a pozitívizmus, a szociotechnika elmélete (melynek szubjektum-, azaz emberellenes alapbeállítottságát nem nehéz belátnunk), a másikon a kritikai elmélet a maga ideológiakritikájával, melyről közvetlenül is kimutatható, hogy a szociotechnika csapdáját nem kerülheti el, és amely az itt ismertetett felfogás szerint a maga emancipációgondolatával éppen azt az osztályt segíti hatalomra, amely szociotechnikai módszerek alkalmazásával kizárva a kritikának még a lehetőségét is, a társadalmat végérvényesen technikai-racionális módon fogja uralni. A techné uralmának ez a víziója azért is olyan ijesztő, mert tényleg be kell látnunk, hogy a kritikai elmélet, amely határozottan szembe akar szállni a szociotechnikával, „akarata ellenére – ahogy Hans-Georg Gadamer mondja – a társadalommérnök szerepét játssza el, aki előállít, anélkül, hogy szabaddá tenne (herstellt, ohne freizustellen)”.³¹¹ Amennyiben a kritikai elmélet abból indul ki, hogy a hatalmi viszo-

³¹⁰ Rüdiger Bubner: *Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfasst*. 219.

³¹¹ Hans-Georg Gadamer: *Replik*. In: *Theorie-Diskussion. Hermeneutik und Ideologiekritik*. 315.

nyok akadályozzák és korlátozzák a társadalmi partner kommunikatív képességét, s ezért a kritikának, mintegy a pszichoterapeuta szerepében, fel kell számolnia az ideológiai torzulásokat, olyan kommunikatív kompetenciát kell tulajdonítania magának, amely hordozóját kiemeli az ideológiák hálójából. Újból Gadamert idézem: „A kommunikatív kompetencia elmélete végül is tehát annak a törekvésnek a legitimálására szolgál, hogy átlássuk a társadalmi kommunikáció torzulását, s ennyiben ugyanazt a szerepet tölti be, mint a pszichoanalízis a terapeutikus beszélgetésben. Csakhogy itt valami nem egészen stimmel... Ki van itt meghasonulva? Miféle deszimbolizációnak kell itt végbemennie, mondjuk a »demokrácia« szó esetében? Milyen kompetencia alapján?”³¹² „Hol szűnik meg valaki páciensnek lenni és lép fel teljes jogú társadalmi partnerként, aminek semmiféle professzionalitáshoz nincs már köze? A társadalmi tudat mely önértelmezésének esetében – s minden szokás (Sitte) ilyen önértelmezés – helyénvaló, hogy, mondjuk, a forradalmi változtatás akarától vezettetve rákérdezzünk erre az önértelmezésre, s melyeknek az esetében nem?”³¹³

A társadalommérnök pozíciója pedig, valóban, mi más volna, mint a kultúra monopolistájának hatalmi pozíciója?

II

Van-e lehetőség arra, hogy a társadalmi önmegismerés teljes csődjének ezt az elméletét megcáfoljuk anélkül, hogy a gondolkodás léthez kötöttségének eszméjét feladnánk? De hogyan adhatnánk fel egyáltalában ezt az eszmét? Bubner azzal véli megoldani a kérdést, hogy a filozófiai elméletet felmenti a valóságos világgal szembeni felelőssége alól. „A filozófiai gondolattal semmi olyan célt nem kell elérnünk, amely az általa alkotott szférát, a reflexió önmegismerésének szféráját transzcendálná.” „A filozófia, amelyet ezek után *felfogó megismerésnek és elméletnek* nevezhetünk, legfeljebb közvetve, a filozofáló szubjektum útján, de sem-

³¹² Uo. 304.

³¹³ Hans-Georg Gadamer: *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*. In: *Theorie-Diskussion. Hermeneutik und Ideologiekritik*. 82.

miképpen sem az elmélet közvetlen felelősségével gyakorol hatást arra, ami ténylegesen zajlik az időben; az elméletnek az időbeli eseményeket illetően semmiféle közvetlen felelőssége nincsen; ezek soha nem vetnek ügyet a filozófiára.”³¹⁴ A kérdés azonban nem az, hogy milyen valóságos hatalma van az elméletnek, hogy ez, ha egyáltalában, milyen úton-módon gyakorolt hatást a világra. Hacsak nem akarjuk azt állítani, hogy a gondolat csak önmagát gyakorolja és semmifajta köze nincsen az emberi tevékenységhez, ha legalábbis annyit el akarunk ismerni, hogy a reflexió, melynek a filozófia az önmegismerése, nem világon kívüli, hanem világban való lét, és ezért a filozófiai megismerés, ha sokszoros közvetítéseken keresztül is, valaminek, nem pedig a semminek a megismerése, akkor el kell döntenünk, milyen összefüggés van a gondolkodó szubjektum világban való léte és gondolkodása között. Még ha elfogadjuk is, hogy az elméleti gondolkodásnak (szemben a technikaival) csak a megértés a funkciója, és semmiképpen sem a világban való létünk befolyásolása (persze szinte lehetetlen feltételezni, hogy ez a megértés semmiféle befolyást sem gyakorolna a megértettre), el tudjuk-e képzelni, hogy a lét csupán a gondolkodás tartalmait határozza meg, de semmiképpen sem a *hogyanját*, a tartalmak artikulálását? A gondolkodás formáját tehát egyedül gondolkodási képességünk határozza meg. Miért ne lenne tartható a kérdésnek ez a végső soron kanti megoldása, miért ne lehetne a hegeli ihletésű dialektika kalandjai után – és mindazok a gondolati áramlatok, amelyek az emancipatorikusát akarják fellelni a megismerésben, Hegeltől származnak – visszatérni Kanthoz?

Nem szeretném itt a Kant utáni filozófiai gondolkodás egész útját rekonstruálni. Elég, ha felidézem azt a közhelyet, hogy a kantianizmus soha nem tudott megbirkózni azzal a ténnyel, hogy a gyakorlati ész szférájában soha nem jön létre az az egyetértés, amely az elméleti ész szféráját jellemzi. Az utóbbi szférában a magát felbomlasztó egyetértés helyén mindig születik valami új, míg a gyakorlati ész szférájában Kant számára is csak abban az esetben jöhet létre az egyetértés, ha a gondolkodás minden tartalmi mozzanatát kiküszöböljük. Az egységesnek tételezett gondolkodásforma képtelen valamilyen tartalmat artikulál-

³¹⁴ Rüdiger Bubner: *Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfasst.* 242., 243.

ni. A forma vagy üres, vagy a tartalom határozza meg. A gondolkodás léthez kötöttségének eszméje végső soron immanens filozófiai válasz a kanti elmélet feloldhatatlan antinómiáira. Ha tehát az ezt az eszményt követő filozófia újból feloldhatatlan antinómiákra bukkan, nem lehet kiút a számára, hogy visszatér a korábbi antinómiákhoz.

Az egyetlen lehetőség – úgy tűnik – mindkét típusú antinómia elkerülésére, ha a gondolkodás léthez kötöttségének eszméjét olyanformán fogalmazzuk újra, hogy a koncepción belül csak korlátozott helyet biztosítunk az érdek fogalmának. Ez az értelmezési kísérlet – amennyire meg tudom ítélni – alapjában véve megfelel a gadameri fogantatású filozófiai hermeneutika szellemének.

Kérdésünk a következőképpen hangzik: létezik-e egyáltalán hamis tudat, azaz a meghatározott társadalmi helyzetben lévő egyén világképét szükségszerűen eltorzítják-e érdekei? Minden további nélkül világos, hogy az egyének gondolkodását gyakorta partikuláris érdekeik irányítják. (Gondolkodásukat is, nem csupán kifejtett álláspontjukat: az utóbbi esetben ugyanis hazugsággal van dolgunk.) Amikor Mannheim az ideológiakoncepciókat elemzi, partikuláris ideológiakoncepciónak nevezi azt az álláspontot, amely az ideológiákat az egyének érdekeivel akarja magyarázni. „A partikuláris ideológiafogalom főleg értékszichológiával dolgozik.”³¹⁵ Ennél a fogalomnál „feltételezzük, hogy ez vagy az az érték kauzálisán kényszerít ahhoz a hazugsághoz vagy kendőzéshez.”³¹⁶ A másik koncepció, amelyet Mannheim totális koncepciónak nevez, „noológiai síkon” dolgozik: ennél a fogalomnál „azon a nézetten vagyunk, hogy ennek vagy annak a helyzetnek ez vagy az a nézet, tárgyalási mód, aspektus *megfelel*. Itt is nagyon gyakran szerepel az érdekekben való megalapozottság elemzése, de nem azért, hogy egy oksági meghatározót találjunk, sokkal inkább, hogy jellemezzük e megalapozottság struktúráját.”³¹⁷ A kérdés csupán az, hogy milyen társadalmi helyzetről van itt szó, jobban mondva kinek a *társadalmi helyzetéről*? Bizonyára nem a gondolkodó individuuméről (ezt nem a totális, hanem a partikuláris ideológia-

³¹⁵ Mannheim Károly: *Ideológia és utópia*. Kossuth, Bp., 1971. 11. (Belső használatra.) Nyilvános kiadás: Atlantisz, Bp., 1996. 75sk.

³¹⁶ Uo.

³¹⁷ Uo.

koncepció feltételezi), hanem valamely társadalmi csoportéról. Anélkül, hogy tagadnánk azt, hogy meghatározott társadalmi csoportokon belül meghatározott gondolkodási hagyományok uralkodnak, be kell látnunk, hogy a társadalmi csoportok gondolati hagyományai és társadalmi helyzete közötti tagadhatatlan összefüggésből a csoporthoz tartozó individuumok gondolkodására vonatkozóan semmi sem következik. Ebben az esetben azonban tarthatatlan a hamis tudat koncepciója. Ez azt mondja, hogy egy társadalmi csoportnak, egy osztálynak *szükségképpen* hamis, torz képe van a saját társadalmi helyzetéről, s ezen keresztül a társadalom egészéről. De ha csupán egyetlenegy olyan osztályindividuum is van, aki másképpen gondolkodik, akkor nem beszélhetünk szükségszerű összefüggésről. Az egész felfogás mögött a kollektív szubjektum mitológiája búvik meg, azé a szubjektumé, amely, ha már létezik, gondolkodni is tud. A burzsoázia így gondolkodik, a proletár amúgy. Gondolkodni csak individuumok tudnak, mint ahogy szubjektumok is csak individuumok lehetnek. Egyáltalában nem tagadhatjuk, hogy a burzsoáziához tartozó individuumok között inkább ilyen, a proletárintividuumok között pedig inkább olyan gondolati hagyományok uralkodnak. Még azt is feltételezhetjük, hogy egy-egy hagyományhoz való ragaszkodást hasonló helyzetben lévő individuumok érdekei éppenséggel meghatároznak; de ha az egyes individuumok gondolkodása nem szükségképpen követi a saját csoportjuk, osztályuk hagyományait, akkor bizonyára nincsen *kényszerű* megfelelés társadalmi helyzet és gondolkodás között.

A hamis tudat koncepciójának hívei azt válaszolhatják erre, hogy az az individuum is, amely nem követi saját társadalmi csoportjának gondolati hagyományait, vissza kell hogy nyúljon másokhoz. Ha nem a saját csoportjának a hagyományait választja, akkor egy másikat. Persze. De én nem is kívánom a gondolkodás léthez kötöttségét tagadni, nem akarom azt állítani, hogy egy össztársadalmi helyzet ne határozná meg a gondolkodás mozgásterét. Csak azt nem látom be, hogy az egyén gondolkodása szükségképpen kötődne a saját társadalmi helyzetéhez, azaz szükségképpen léteznék hamis tudat. Az érdek csak abban az esetben határozza meg a gondolkodást, ha meghatározott érdekhez meghatározott gondolkodás tartozik.

Semmiféle gondolkodás nem szüntetheti meg a maga világának korlátait. Ezt a tételt, amely természetesen történelmileg relativálja a gondolkodást, nem szabad a megismerés érdekhez kötöttségének tételével azonosítanunk: a kettőnek semmi köze nincsen egymáshoz. Az első csupán azt állítja, hogy nincsenek „örök igazságok”, a második pedig azt, hogy az individuum nem léphet túl a maga osztály- vagy csoportkorlátaiban. De ha egyszer az individuumnak megvan az a lehetősége, hogy legalábbis a létező gondolati hagyományok közül válasszon, akkor a kölcsönös megértés és bírálat lehetősége fennáll. Ha nem egyének, hanem társadalmi csoportok vagy osztályok kommunikálnának egymással (mindegyik arról az álláspontról, amely a saját, engedjük meg, érdekhez kötött hagyományainak megfelel), akkor az uralmi viszonyok tényleg szükségképpen eltorzítanak az igazi kommunikációt. „Az elnyomott osztály nemcsak az uralkodó osztály kommunikációs képességét vonja kétségbe, hanem azt is jó okai vannak feltételezni: minden olyan kísérlete, hogy párbeszédbe elegyedjék az uralkodó osztállyal, csupán alkalmat ad ennek arra, hogy bebiztosítsa uralmát.”³¹⁸ Ezt a tanulmányt csak azért idézem, hogy megmutassam: nem rémképek ellen hadakozom. Az osztály, amely kétségbe von valamit, az osztály, amelynek jó okai vannak valamit feltételezni! Persze ilyesmit azok közül is csak igen kevesen mernek kimondani, akiknek – úgy tűnik – jó okuk van feltételezni: a megismerés érdekhez kötött. De éppen Giegel az, aki következetes. Persze zavarba jönne, ha megkérdeznénk, hogyan is gondolja, hogy az osztály kétségbe von valamit stb. Amikor ugyanazon az oldalon az „élcsapat tevékenységét” akarja legitimálni, el kell hogy ismerje: a forradalmi osztálynak nem tudatos része is van (azaz a forradalmi osztálynak van egy olyan része, amely nem forradalmi). Az uralkodó osztály kommunikációs képességét tehát csak a forradalmi osztály tudatos része vonja kétségbe, ez pedig eleve azt jelenti, hogy az osztályegyek egy része így, más része másként gondolkodik. Jóllehet az érdekeiknek – vagy legalábbis az osztályérdekeiknek, ha egyszer éppen ezt az osztályt alkotják – azonosnak kellene lenniük.

³¹⁸ Hans Joachim Giegel: *Reflexion und Emanzipation*. In: *Theologie-Diskussion. Hermeneutik und Ideologiekritik*. 278–279.

Ha pedig a kommunikáció szükségképpen egyének, nem pedig társadalmi csoportok kommunikációja, akkor semmi okunk sincsen azt feltételezni, hogy amíg a társadalomban léteznek uralmi viszonyok, addig a társadalmi kommunikáció csak eltorzult kommunikáció lehet. Az uralmon lévők elutasíthatják a kommunikációt, erőszak alkalmazásával meg is szüntethetik ennek feltételeit, az azonban valami egészen más, mint az eltorzult kommunikáció.

Azt a feltevést, hogy egy társadalmi csoport kulturális és megismerés-hagyományai alapján véve ennek a társadalmi partikularitásnak az érdekeit fejezik ki, eddig nem vontuk kétségbe. Pedig ennek a feltevésnek a jogosultsága sem minden további nélkül világos. Ha csak individuumok, nem pedig társadalmi csoportok, osztályok tudnak gondolkodni (ami persze egyáltalában nem jelenti azt, hogy a gondolkodás, a megismerés individuális lenne), az egyének pedig nem feltétlenül a – mondjuk így – csoportjuk átlagos individuumaira jellemző gondolati hagyományokat választják, akkor pusztán statisztikai kérdés, hogy egy csoportot milyen gondolkodásmód, milyen beállítódás, milyen világnézet jellemez. Az eredeti marxista tudásszociológiában – mondjuk Lukácsnál, de Giegel idézett mondatai is ezt a felfogást tükrözik – a dolog világos. Eszerint van egy olyan álláspont, ahonnan nézve belátható, hogy egy osztályt milyen gondolkodásnak kell jellemeznie; nevezetesen az az álláspont, amely lehetővé tesz egy már nem hamis tudatot. Erről az álláspontból belátható, hogy melyik osztályhoz milyen világnézet, milyen gondolkodásmód tartozik (objektíve), s akkor már teljesen közömbös – pontosabban gyakorlati kérdés csupán –, hogy az individuumok hogyan gondolkodnak valójában. Még akkor is, ha az osztály-individuumok többsége másképp gondolkodik – mert képtelen belátni saját érdekeit, vagy mert egy másik osztály befolyása alatt áll, vagy mert vezérei becsapják (!) –, akkor is egyértelmű az összefüggés osztálylét és gondolkodás között. Az osztály nem lépheti át a korlátait. Ha azonban semmiféle igaz tudati álláspontot nem állítunk szembe a hamissal, akkor nagyon is kérdéses, hogyan lehetne a problémát másképp, mint statisztikai módszerekkel megoldani. Történelmileg visszapillantva persze megállapíthatjuk meghatározott gondolkodásmódok, gondolati stílusok, világnézetek stb. és társadalmi csoportok összetartozását. De – és

ez igen fontos – ez a visszapillantás a polgári társadalom korszakából sohasem érdekcsoportokat, tehát osztályokat ragad meg, hanem rendeket, kasztokat stb., azaz olyan társadalmi csoportokat, amelyeket a hagyomány tartott össze. Ezek határai az egyik oldalon, magatartásnormái a másikon mozdulatlanok voltak. A gondolkodásmódok, és ami ennél is több, a gondolati tartalmak valóban hozzátartoztak a csoport ön meghatározásához. Az, hogy egy nemesnek hogyan kell gondolkodnia, éppen úgy eleve meghatározott, mint az, hogy hogyan kell öltözködni. Ezzel szemben az osztály nem tudatos egység, hanem gondolati konstrukció, olyan csoport, amelyet az elmélet konstruál meg az egyes individuumok társadalmi helyzetében talált közös vonások alapján. Már az is kérdés, hogy e csoport többsége ráeszmél-e az elméletileg megállapított osztály-hovatartozására; még kevésbé világos az, hogy mennyiben sajátítja el az elmélet által hozzárendelt tudatot. Történelmileg visszapillantva megállapíthatjuk tehát társadalmi csoportok és világnézetek összetartozását. Ezekben az esetekben azonban a világnézet a csoport szimbóluma, s így egyszerűen értelmetlen azt állítani, hogy korlátai – érdekokokból – nem léphetők át. A csoport tagjai azért nem lépik át, mert mint a létükhöz tartozót sajátították el. A polgári társadalomban viszont az osztályra jellemző gondolkodásmódot, mint ahogyan az osztály létét is, csak utólagos elméleti konstrukcióban ragadhatjuk meg.

Ezzel, mint mondtam, egyáltalában nem kívánom a megismerés léthez kötöttségét tagadni. Egy történelmi helyzet és az ebben egyáltalában lehetséges gondolkodásmódok összetartoznak, az előbbi magában foglalja az utóbbiakat. Már a rendelkezésre álló nyelvi kifejezésformák is meghatározzák, hogy egy korszakban az ember miként artikulálhatja a világot. A helyzethez meghatározott elméleti hagyományok is hozzátartoznak. Az utóbbiak nem azonosak a köznapi beállítódásokkal. Az elméletnek – mondhatnánk – megvannak a maga nyelvjátékai, amelyeknek a mindennapiakkal bizonyos érintkezési pontjaik kell hogy legyenek (különben az elméletet, az elméleti gondolkodásmódot egyáltalában nem lehetne elsajátítani), de amelyek nemcsak a saját korszakuk köznapi nyelvjátékaihoz kapcsolódnak, hanem öröklött, sajátosan elméleti hagyományokhoz is. A köznapi és az elméleti beállítódásoknak egyképpen megvannak az immanens hagyományaik, amelyek, ha eltérő módon



is, a saját életvilágukban is gyökereznek. Az emberek közötti gyakorlati viszonyokban bekövetkező változások hatást gyakorolnak a hagyományokra. A hagyományok azonban éppen azért azok, amik, mert korábbi társadalmi helyzetekből öröklődtek át, és azokat a mozzanatokat, amelyek áthagyományozódtak, sem köznapi, sem elméleti szinten nem választhatjuk el azoktól, amelyeket az új gyakorlati élethelyzet hozott létre. A hagyományok léte a helyzet része. Az a tény, hogy történelmi megértés egyáltalában lehetséges (akkor is, ha ez a múltat mindig a jelen helyzetből értelmezi), mutatja, hogy az egyedek gondolkodása egy adott történelmi helyzeten belül (amely a hagyományokat is magában foglalja) szabadon mozoghat. Azt, hogy egy korszakban miként lehet gondolkodni, a jelen lévő hagyományok összessége – amelyeket az emberek közötti kapcsolatokban bekövetkező változások lassan átalakítanak – valóban meghatározza, de éppen és csakis a maga összességében.

Minden életvilághoz hozzátartoznak bizonyos beállítódások, amelyeket nem választhatunk el tőlük. Az elméleteket az különbözteti meg a köznapiaktól, hogy reflektáltak, önmaguktól distanciáltak, mintegy utánajárnak az életpraxisban való beágyazottságuknak, a maguk létehez kötöttségének. Nemcsak az „igazságot” akarják tudni, hanem azt is, hogy az ember egyáltalában miként tehet szert igaz ismeretekre. Ez a distancia azonban semmiképpen sem jelenti azt, hogy a hagyományokon áttörve eljuthatnánk egy „tisztá” életvilághoz, amely már nem tartalmazná a hagyományokhoz kötődő elfogultságokat. A megismerés mindig léthez kötött: a gondolati hagyományoknak minden történelmi léthelyzetben van egy sajátos erőterük, amelyet természetesen minden gondolkodó ember alakíthat, ha el nem is oldozhatja magát tőlük; ehhez ugyanis teljesen újjá kellene alakítania a nyelvet, ami viszont megakadályozná a másokkal való megértést. A gondolkodásnak ettől a történelmi meghatározottságától nem szabadulhatunk meg, ezen az erőtéren belül azonban már szabad a gondolkodás. Mindenki szabadon választhat az adott életvilágban egyáltalában rendelkezésre álló gondolati hagyományok közül, s azokat szabadon alakíthatja is. Az újjáalakítás határait a még megérthető képezi.

A választás szabadsága: ez persze *társadalmilag* értendő. Hogy lélektani síkon mi ösztönzi az egyedet arra, hogy így vagy másképpen



gondolkodják, ez nem tartozik a tudásszociológiára. *Szociológiai síkon* a választás megmagyarázhatatlan. Csak a tudás pszichológiája vetheti fel ezt a kérdést, hogy a rendelkezésre álló lehetőségek közül miért építi fel az egyik így, a másik meg amúgy a maga világnézetét.

Azt vethetnék ellenünk, hogy az egyed szabadságának ez az *a priori* tételezése tárgytalanná teszi a vitát a megismerés érdekhez kötöttségét állító elmélettel. Ebben az elméletben ugyanis implicite már tételezve van az ember nem szabad volta. Ha ez valóban így van, akkor a vitának éppen az az értelme, hogy ezt a be nem vallott előfeltevést napvilágra hozza. Az érdekhez kötöttség elmélete csak pozitivista formájában képviseli egyértelműen a determinisztikus koncepciót. Minden egyéb elképzelés valamiképpen abból indul ki, hogy az ember a megismerés érdekhez kötöttségének az ellenére is szabad. Erre szolgálnak a szabadon lebegő értelmiségről, az emancipatorikus érdekről stb. szóló elméletek. Elvben Konrád és Szelényi koncepciója sem determinisztikus, a végeredményt is beleértve. Ezért, ha meg akarjuk cáfolni ezeket a felfogásokat, fel kell mutatnunk – akaratlan – determinisztikus következményeiket. Mert ha a gondolkodás csoport- vagy osztálymeghatározottsága csak tendencia, azaz nem más, mint bizonyos gondolati hagyományok túlnyomó volta a csoporton vagy osztályon belül, akkor az egész elmélet nem stimmel. Ha viszont elkerülhetetlen, hogy az egyed a maga csoporthelyzetének megfelelően gondolkodják, akkor a koncepció determinisztikus.

De miről is van szó a választásnál? Azzal szeretném kezdeni, hogy egy tiszta megismerésérdek tételezése távolról sem olyan abszurd gondolat. A *thaumadzein*, a világra való naiv rácsodálkozás nemcsak abban az értelemben érdekmentes, hogy semmifajta egyéni vagy csoportérdekkel nem függ össze, hanem abban az értelemben is, hogy semmifajta ön-maga mögött rejlő mélyebb érdeket sem tételez fel. Sem technikai, sem gyakorlati, sem emancipatorikus érdeket. Az ember semmit sem akar elérni azzal, hogy meg akarja ismerni a világot. Ez a tiszta megismerésre való törekvés már azzal a distanciával létrejött, amelyet az emberi tudat jelent. Minden felfogás, amely ezt másképpen látja, végső soron eszköz-ként fogja fel az emberi megismerést, amely – ha sokkal bonyolultabban is, de – ugyanazt a funkciót töltené be, mint az állatok orientációs képessége. Vajon ezzel azt az idealizmust képviseljük, amelyet cáfolandó

az érdekekhez kötöttség elmélete megszületett? Semmiképpen. Az eredeti elmélet, amely éppígy tiszta megismerésérdeket tételezett, dogmatikus volt – a kanti értelemben. A tiszta megismerésérdek tételezésével a megismerés korlátlan lehetőségét is állította. Ezzel szemben én leszögezném: gondolati hagyományaink hozzátartoznak életvilágunkhoz, nem léphetünk ki történelmileg adott helyzetünkéből. Lét és tudat elválaszthatatlanok egymástól, a tudat (Bewußtsein) tudatos lét (bewußtes Sein). De a mindenkori életvilág tudatos léte, nem pedig annak egyes részeié. Igen, az ember az igazságot akarja tudni, de az igazság egy meghatározott életvilág igazsága. A megismerésnek ez a kötöttsége leküzdhetetlen. Saját életvilágán belül azonban szabadon mozoghat az ember. Ezt talán mindenki hajlandó lenne elismerni, ha válaszolni tudna arra a kérdésre, hogy honnan vannak a világnézetek leküzdhetetlen ellentmondásai, s hogyan lehetséges az, hogy míg a természet megismerésének vonatkozásában mindig újból és újból létrehozható a – legalábbis viszonylagos – egyetértés, addig az emberi világ megismerése még viszonylagos nyugvópontot sem talál soha. Soha? Dehogynem! Azokban a társadalmakban, amelyeknek nincsen belső dinamikájuk, függetlenül attól, hogy milyen uralmi forma jellemzi őket. *A világnézetek harca a dinamikus kultúrák sajátossága*; ha megállítanánk európai kultúránk dinamizmusát, a világnézeti harcokat is megszüntetnénk, s uralommentes kommunikáció hiányában is egységes „igazságra” találnánk.

A világnézetek, gondolkodásmódok stb. közötti választás végső soron a lehetséges *perspektívák* közötti választás, vagy legalábbis igen szoros összefüggésben áll ezzel. Amíg van dinamizmus, ennek világát csak dinamikusán, azaz egy meghatározott perspektíva szemszögéből ábrázolhatjuk. Minthogy az egész társadalom mozgásban van, s részei is mozognak: társadalmi csoportosulások keletkeznek és szűnnek meg, a létező csoportok változtatják helyüket az egészben stb. Ez a folyamat szükségképpen konfliktusokkal terhes, bármiképpen történjen is ezek kihordása. A konfliktusmegoldás bizonyosan az egész mozgás legfontosabb tényezője. És valamilyen formában minden konfliktus megoldható. Az egyik megoldás ilyen, a másik amolyan irányt szab az össztársadalmi mozgásnak. Az ember egyszerűen csak meg akarja ismerni a világot. Az ember kíváncsi, szeretné tudni, „hogyan áll a dolog”? Mint-

hogy azonban a létezőhöz annak a mozgástendenciái is hozzátartoznak, az ember arra kényszerül, hogy a még nem létezőt meghatározott hagyományoknak megfelelően lelje fel a létezőben. A létezőt a még nem létező perspektívájából értelmezzük, ennek az értelmezésnek azonban nem célja, hogy a perspektívát megvalósítsa, ahogyan azt az érdekmeghatározottság elméletei állítják. Ezeknek az elméleteknek is be kell látniuk, hogy az egyén nem feltétlenül az érdekeinek megfelelően választ. Ezért alaptételüket oly módon kell enyhíteniük, hogy a különböző értelmezéseket különböző társadalmi csoportokhoz rendelik hozzá. Ez a hozzárendelés nem szükségképpen hamis. Az egyik perspektíva ugyanis inkább *megfelelhet* az egyik csoport, a másik perspektíva pedig a másik csoport érdekeinek. De az a lehetőség is fennáll, hogy egy perspektíva megvalósulása új társadalmi csoportokat hoz létre, akár olyan új uralkodó réteget is, amely korábban egyáltalában nem létezett. (Ezt a lehetőséget Konrád és Szelényi figyelmen kívül hagyják, amikor – a marxi séma nyomán – keresik azt a csoportot, amely a létező szocializmusban hatalomra került. Hogy ebben a társadalomban egy olyan csoport van hatalmon, amely már korábban is létezett s a megelőző integrációs modellben hatalomra kerülni törekedett, az a marxi elmélet hívei számára evidencia, jóllehet ezt nem lehet minden további nélkül belátni. Véleményem szerint a létező szocializmus hatalmi csoportja új társadalmi csoportosulás, amely korábban semmiféle formában nem létezett. Az a tény, hogy a szerzők ilyesmit egyáltalában nem tudnak elképzelni, összhangban van az érdekhez kötöttség elméletével: eszerint ugyanis annak az ideológiának, amely hatalomra segít egy csoportot, ennek az érdekeit kell kifejeznie, ami elég furcsa lenne, ha korábban a csoport nem is létezett volna!)

Minthogy ilyen módon a hozzárendelés, ha nem is szükségképpen, de lehetséges, a gondolkodó szubjektum választása viszont a legjobb esetben is csak statisztikai átlagban felel meg ennek a hozzárendelt világnézetnek, világos, hogy a gondolkodás nem érdekhez kötött. A gondolkodó szubjektumok a legkülönbözőbb okokból – ezek tanulmányozása, mint mondtuk, a pszichológiára hárul – különböző – reális vagy irreális – perspektívák között választanak. (Hogy melyik perspektíva reális és melyik nem, azt előre bizonyosan nem lehet megmondani:

csak azt mondhatjuk, hogy a megvalósult perspektívák reálisak voltak: és persze megtehetjük azt, hogy a még meg nem valósult perspektívák realitásáról vagy irrealitásáról vitatkozunk, hogy egyes perspektívákat mint felettébb valószínűtleneket kizárunk, de ez minden.) Hogy e perspektíva megvalósulása kinek, melyik társadalmi csoportnak lenne kedvező, ez viszont – sem tudatosan, sem tudattalanul – *nem* játszik *feltétlenül* szerepet a választásnál.

A köznapi gondolkodás szférájában a beállítódások statisztikailag nagyobb számban felelnek meg az egyéni élethelyzetnek, mint az elméleti gondolkodás szférájában. Az adott hagyományok közötti választás az előbbi szférában sokkal tudattalanabb, átlagos esetben egyáltalában nem is választásként éli át az ember, vagy éppenséggel tényleg nincs is szó választásról: egyszerűen elfogadjuk a környezet hagyományait. Itt sem egyértelmű azonban, hogy a hagyományok és az élethelyzet közötti megegyezést éppen az érdekek alakítanak ki: azokban az esetekben, amelyekben a beállítottság alapján véve reflektálatlan, az érdekhez kötöttség valószínűsége bizonyára nagyobb, legalábbis abban a társadalomban, amely elfogadja az érdeket, mint az individuumok tevékenységének a motívumát. (Persze ez sohasem egyértelmű! A vallási, erkölcsi stb. hagyományok mindig ellentmondanak az érdekre állítottság igazolásának!)

Abban a pillanatban azonban, hogy az individuum tudatosan distancialja magát a köznapi beállítódásoktól és így a sajátjától is, abban a pillanatban, hogy a világot, mert kíváncsi, meg akarja ismerni – s ebben rejlik az elméleti beállítódások gyökere –, annak, hogy igazolja a maga eredeti beállítódását, egyáltalán nem lesz nagyobb a valószínűsége, mint annak, hogy elveti.

A tudatos kultúra, amely annál distanciáltabbá lesz, minél dinamikusabb egy társadalom – a hagyományok pluralitásának eredményeként ugyanis nő a distancialódás lehetősége –, egyre inkább megszabadul a maga tiszta funkcionalitásától. A distanciáltságra való törekvés már az emberi megismeréssel adva van. A funkcionalitástól való megszabadulás tényleges lehetősége azonban sohasem teljes (gondoljunk az életvilág már említett korlátaira); egyre nő viszont az életvilágon belül adott hagyományok plurálisabbá válásával. A polgári társadalomban, melyben a hagyományok már nem társadalmi csoportok szimbólumai (akkor sem, ha e

társadalomnak az egyik hagyomány szerinti értelmezése az egyik, a másik szerinti egy másik társadalmi csoport számára *lehet* előnyös, amennyiben az egyik a megoldandó konfliktusokat más helyütt látja, másképp rendezi, mint a másik), szabadon lehet választani az adott hagyományok között, s ezzel a kölcsönös kritikára is megnyílik a lehetőség.

Marx nem a megismerés érdekhez kötöttségének gondolatát találta ki (ez az eszme sokkal korábbi: felvilágosodás), hanem a hamis tudatét. Igen szorosan összefüggött alapgondolatával, nevezetesen azzal a felfedezéssel, hogy az egyének politikai egyenlővé tételével nem szűnt meg az egyik társadalmi csoport hatalma a másik felett. Amikor belátta és bizonyítani is tudta, hogy a politikai egyenlőségnek az egyenlőséggel mint olyannal való azonosítása hamis, a társadalmi viszonyokból akarta levezetni ennek a – szó közönséges értelmében – hamis tudatnak a keletkezését. Miként az egyének egyenlősége a polgári társadalomban (melyet azonosított a kapitalizmussal) csak látszat, s a politikai egyenlőség leple alatt, akárcsak korábban, a társadalom kisebbsége elnyomja a többséget (ha a polgári társadalomban ez az alárendeltség nem is látható be közvetlenül), úgy a megismerés szimbolikus, a társadalmi viszonyokat szankcionáló funkciója alóli felszabadulása is csak látszat, amelyet az ideológiakritika eszközeivel kell lelepleznünk.

És amiképpen a polgári társadalmat a kapitalizmussal azonosítva tagadta a társadalom immanens lehetőségét olyan tendenciák beindítására, melyek a szociális konfliktusok egyre igazságosabb megoldását teszik lehetővé, azt a lehetőséget is tagadta, hogy a magukat a szimbolikus funkciójuktól megszabadító gondolati hagyományok kölcsönös kritikája útján olyan társadalmi önmegismerésre nyílnék lehetőség, amely mint egész, semmifajta csoportérdeknek nem lenne alárendelve. Ahogy az „igazi” demokrácia létrehozását alapjában véve csak antidemokratikus eszközökkel tartotta elképzelhetőnek (egy, a felfogása szerint tökéletesen elnyomott, egységes és a társadalom túlnyomó többségét kitevő társadalmi csoport monopóliuma útján), úgy az „igazságot” is csak mint monopóliumot tudta felfogni. Az ideológiakritika minden formája ezt a hagyományt viszi tovább.

Felfogásom szerint azonban az igazság – amely természetesen mindig léthez kötött, azaz csak egy konkrét életvilág igazsága lehet –, csak

mint demokratikus folyamat, mint a hagyományok és a hagyományokból eredő új eszmék kölcsönös kritikája képzelhető el. Nincsen olyan gondolat, amely az igazság monopóliumára tarthatna igényt.

Mindezek a megismerés érdekhez kötöttségével szemben felvetett gondolatok azt célozták, hogy elutasítsam Konrád és Szelényi alapkoncepcióját. Ha a megismerés érdekhez kötöttségéről szóló elképzelések – így vagy úgy módosított, enyhített formájukban is – problematikusak, akkor annál problematikusabb az a felfogás, amely ezek végső konzekvenciáit akarja levonni. De talán mégis van rá lehetőség, hogy mindezt másképp értelmezzük. Magam is el kellett ismerjem, hogy a gondolkodás végső soron reflektálatlan köznapi szférájában nem tagadhatjuk az egyéni helyzet és a beállítódás megfelelését (akkor sem, ha ez nem szükségképpen a csoporthelyzet és a beállítódás megfelelése). A reflektált gondolkodás – az egyéni helyzettel szemben tudatos távolságot teremtő elméleti gondolkodás – azonban mindig is az értelmiség gondolkodása volt, sőt: ez a gondolkodás éppen azért jöhetett létre, mert sohasem volt a társadalmi csoportok átlagegyedeinek gondolkodása. Hogy csak a legkézenfekvőbb példát vegyük: az átlagburzsoá, aki a maga „üzletével” volt elfoglalva, sohasem tevékenykedett az elméleti gondolkodás szférájában; az „osztály teoretikusa” hivatásánál fogva nem burzsoá, hanem értelmiségi volt. Akkor is, ha a dolog lényegét tekintve „burzsoá teoretikus” volt, *teoretikus* volt, nem pedig burzsoá, aki az osztály álláspontjától éppen azért tudta distanciálni magát, mert valami mással foglalkozott, mint az osztály átlagegyede. Így keletkezett a szabadon lebegő értelmiségi látszata. Az osztálygondolkodás, az érdek megszabta gondolkodás – folytathatnánk a gondolatmenetet – pedig nem lehetett elméleti gondolkodás, minthogy a teoretikus, hivatásánál fogva, sohasem tartozott a társadalom alapvető osztályaihoz. Ha az értelmiség a társadalom egyik alapvető osztályává lesz, akkor az elmélet mint elmélet – öltön bármilyen formát is – olyan osztály ideológiája lesz, melynek hivatása, hogy elméletet gyártson. S ettől a pillanattól fogva lehetetlenné válik a tudatos távolságtérítés. A Konrád és Szelényi-féle álláspontot talán meg lehet menteni, ha az elméleti gondolkodást, mint olyant, minden „életvilágban” mint az értelmiség rendi, réteg- vagy osztályideológiáját fogjuk fel.



Ezzel szemben csak egy dolgot mondhatunk, de az véleményem szerint döntő: hogyan magyarázhatja meg ez a felfogás az értelmiség létét egyáltalában? Ha az elméleti gondolkodás nem más és nem is volt más, mint az ezt hordozók hatalmi igényének álcázott formája, ha a kultúra nem más és nem is volt más, mint csalás és öncsalás, hogyan létezhetett akkor egyáltalában az emberiség eddigi történetében, amíg az értelmiségnek semmifajta esélye sem volt a hatalomra?

A bírált gondolat mögött mindig ott rejlik egy ki nem mondott előfeltevés: az, hogy az ember számára a hatalom a legfőbb jó, s ennek megfelelően akkor magyarázhatjuk meg egyértelműen a világot, ha a hatalmi igényekből indulunk ki. Ki tagadhatná, hogy sokan vannak, akiknek valóban a hatalom a legfőbb jó? Nem óhajtok az említett előfeltevéssel egy másik előfeltevést, egy másik átfogó világmagyarázatot szembeállítani, nem akarom azt mondani, hogy végső soron a kultúra, az ember alkotó önmegismerésére való törekvés a legfőbb jó. De tagadhatatlan, hogy a kultúra éppen úgy választható érték volt és választható érték ma is, mint a hatalom, még ha az előbbit esetleg kevesebben választották is, mint az utóbbit. De választották és választják. És ez a társadalom által soha teljesen vissza nem utasított választás, amely a többi között az elméleti érdeklődés létrejöttét is lehetővé tette, abban a korszakban is lehetséges, amelyben – ki tagadhatná – a kulturális monopólium sokkal jelentősebb szerepet játszik, mint azelőtt.

Mégis el kell gondolkodnunk azon, hogy olyan társadalomban, amelyben a tudás monopólium s a legfőbb monopólium, nem jöhet-e létre olyan helyzet, amelyben a társadalmi önmegismerés esélyei igen csekélyek lesznek? Ez a veszély csak akkor állna fenn, ha a hatalmat birtokló „értelmiségiek” megállíthatnák a társadalmi dinamizmust. Hogy egy statikus társadalomban a kritikát hatalmi eszközökkel egyszerűen tudatosan megsemmisítik, az elképzelhető. Minthogy olyan társadalomban, amelyben az ossztársadalmi reprodukció mindig csak a fennálló viszonyok reprodukciója, nincsenek különböző perspektívák, lehet, hogy végül is sikerül felszámolni a világnézetek pluralitását. Amíg azonban a társadalom dinamikus marad, amíg egyre újabb és újabb társadalmi helyzetek alakulnak ki, mindig új és új, különböző világnézeteket fog létrehozni azoknak a pusztá kíváncsisága, akik meg szeretnék



ismerni a világot, és kölcsönös kritikájuk meg fogja akadályozni a tudás megmerevedését. A tudás pluralitása ugyanis – hangozzék ez bármilyen paradoxul – az „igazság” egyetlen garanciája.

UTÓSZÓ

Úgy terveztem, hogy címe is lesz ennek az utószónak. A cím már megszületett, még mielőtt elgondolkoztam volna rajta, hogy egyáltalában miről írok. Sőt még mielőtt átnéztem volna a már összeszedett, de emlékezetemben csak töredékesen megőrzött írásokat. Ugyanis egészen biztos voltam abban, hogy az utóbbi néhány évben érdeklődésem fokozatosan elfordul a filozófiától, hogy végül is kikössön a politikánál: így minden különösebb fejtörés nélkül elhatároztam, hogy ha majd sorra-rendre elolvasom az írásokat, megírom hozzájuk az utószót *A filozófiától a politikáig* címmel. Majd sorra-rendre elolvastam őket, s rájöttem, hogy a dolog nem stimmel. Az elején éppoly kevésbé van szó filozófiáról, mint a végén politikáról. Még ha tekintetbe veszem is, hogy a spontán címadás pillanatában néhány nagyobb lélegzetű, még 1977 előtt született esszém lebegett a szemem előtt, akkor sincsen szó semmiféle útról a filozófiától a politikáig. A hetvenes évek első felében íródott esszéimben még sokkal több a filozófiai terminus technicus, mint az itt olvashatókban, gondolatmenetük is elvontabb, de hogy filozófiai esszék lennének, az most már nagyon is kétségesnek tűnik a számomra. Filozófiának álcázott politikai szociológiát műveltem akkor, semmiképpen sem filozófiát. Ma úgy érzem, hogy ez egy idő után pontosan olyan kevésbé vált javára a filozófiának, mint a politikai szociológiának.³¹⁹

³¹⁹ Tulajdonképpen három hosszabb lélegzetű esszémre gondolok. Az első Lukács György 1918–19-ben megjelent írásairól szól, a dialektika nyomában a címe, a második a praxisfilozófia két nagy alakját, Lukácsot és Karl Korschot hasonlítja össze *A közvetítés mítosza és valósága* címen, a harmadik pedig a korunkbeli filozófia társadalmi küldetésének kérdését boncolgatja *Lehet-e a filozófus az emberiség funkcionáriusa?* címen.



A félreértések elkerülése végett: nem a cenzorok éberségét kívántam elaltatni azzal, hogy filozófiának álcáztam a politikai szociológiát. Ezeket az esszéket abban a hitben írtam, hogy a filozófiában lelem meg a gyógyírt az akkor már ugyancsak éles kritikával szemlélt társadalmunk alapbajaira. Úgy hittem, hogy a filozófiának meg kell válaszolnia a kérdést: mi az ember? Milyen az ember? Meg kell találni az emberi lényegét, a noumenális embert korunk fenomenális – s ez nálam egyenértékű volt azzal, hogy elidegenült, torz – egyedei mögött, ezeken túl; és a megtalált emberi lényegre vonatkozó tudásom birtokában már pontosan meg fogom tudni mondani, hogy mi is a baj a társadalommal: az, hogy nem felel meg az emberi lényeknek, nem engedi kibontakozni az ember lényegét, eltorzítja az embert.

Miért mondtam, hogy ez filozófiának álcázott politikai szociológia? Vajon nem ezt tette-e mindig is a filozófia, vajon nem az emberi lényegét kutatta-e mindig, hogy azután ahhoz mérje az emberek közötti viszonyoknak – a társadalomnak – a „jó” vagy „rossz” voltát? Hogy a filozófiának – Platóntól egészen napjainkig – van egy ilyen vonulata, azt nehéz lenne tagadni. Vannak, akik azt állítják, hogy igenis ez a filozófia és semmi más – s ebből sietve le is vonják azt a következtetést, hogy a filozófiai ihletésű társadalomkritika szükségképpen totalitárius jellegű elképzelésekbe torkollik, hiszen Rousseau Robespierre-hez, Marx Sztálinhoz vezet. Nem akarom sem Rousseau-t, sem Marxot tisztára mosni. Abban azonban biztos vagyok, hogy a filozófiának nincsenek totalitárius társadalmi implikációi, legfeljebb bizonyos filozófiáknak, de a totalitárius társadalmi képződményeket ez utóbbiaknak sem lehet minden további nélkül a nyakába varrni. Azt hiszem, ennyi elég az olvasónak ahhoz, hogy megérezze: ma, 1983-ban nagyon is nagy kedvem lenne megírni a filozófia apológiáját, miután hitem szerint hosszú, főként önmagammal folytatott vitákban sikerült leválasztanom a társadalomkritikát a filozófiáról. De erre itt most természetesen nem keríthetek sort. Elég, ha annyit mondok: a filozófiának álcázott politikai szocioló-

Hogy ezek az írások valahol érintkeznek a politika problémáival, azt annak idején (1972 és 1975 között íródtak) nemcsak én magam tudtam; ennek bizonyítéka, hogy Magyarországon, akárcsak e kötet írásai, csak a második nyilvánosság számára voltak hozzáférhetők – kéziratban terjedtek.



gia valóban rossz hírbe keverheti mindkettejüket, a filozófiát is, a politikai szociológiát is. A filozófiát a totalitárius ideológia hírébe hozhatja, a politikai szociológia számára pedig lehetetlenné teszi, hogy az élő emberek valóságos szükségleteinek szemszögéből vizsgálja a társadalmat.

De bárhogyan álljon is a dolog magával a filozófiával, *ma* már úgy látom, hogy ahonnan elindultam, az még a filozófia fentebb emlegetett vonulatának megfelelően sem volt filozófia; az ilyenfajta elméletnek csupán az kölcsönzi a filozófia látszatát, hogy kiindulópontját nem a társadalom valóságos viszonyainak, a társadalomban élő ki nem elégített szükségleteknek a feltérképezése, hanem elvont értéktételezések képezik. Bármilyen problematikusnak, társadalmunk mai szükségleteit ki nem elégítőnek érzem is ma már az ilyenfajta elméletet, azt azért ma sem tagadnám, hogy annak idején élesen kritikai volt, határozottan szembehelyezkedett a fennállóval, és ezen belül is a fennálló hatalmi viszonyokkal. Ma sem hinném azt, hogy az adott időszakban valamiféleképpen a fennálló közvetett apologetikája lett volna. Sőt, továbbmegyek: az is meggyőződésem, hogy nagyban hozzájárult egy empirikus indítatású társadalomkritikai gondolkodás kialakulásához Magyarországon. Hosszas vívódások után azonban rádöbbsentem arra, hogy ezen az úton továbbmenni nem lehet. Ez az út sem a filozófia valóságos kérdéseire nem vezet el – még egyszer hangsúlyozni szeretném: ma is, vagy ma újból válaszra várnak –, sem egy olyan konkrét társadalomkritikához, amely reagálni tud a társadalom valóságos problémáira, s így „kívülálló” számára is lehet mondanivalója. E vívódások, vajúadások szülte a kötet első írása, *A marxizmus és Kelet-Európa (Levélféle barátainknak)*. A kötetben szereplő néhány egyéb, bár élő címzetthez íródott, mégis fiktív levéllel ellentétben ez valóságos levél: címzettje a Budapesti Iskola, pontosabban a Budapesti Iskolának azok a tagjai, akik 1977 elején legszűkebb baráti körömhöz tartoztak. Nekik szóló magánlevél volt, s ha tartalmát illetően akkor nagyjából és egészében egyetértettünk volna, meg is maradt volna magánlevélnek. Minthogy azonban akkor, az adott pillanatban nem ez volt a helyzet, a levél az iskola felbomlásának dokumentumává kellett hogy váljon. Ezzel a levéllel szakítottam a filozófiának álcázott politikai szociológia – magamra vonatkoztatottan leírt, de alapvonásaiban az iskola egészét jellemző – hagyományával, s

minthogy ezt barátaim az *adott* pillanatban nem tették meg, kívülállásom a nyilvánosságra is tartozó üggyé vált.

A levél persze nem ilyen megvilágításban elemzi a problémákat; inkább tartalmi kérdésekről szól, és alapjában azt mondja ki, hogy a marxizmus nem alkalmas kelet-európai valóságunk elemzésére. De hát ebben az is benne van, hogy az iskola Lukácstól örökölt alaptörékvését – a marxizmus reneszánszának megvalósítását – már nem érzem feladatommak. A marxizmussal még jó néhány további írás is küszködik – ezek mindenekelőtt Marx redukcionizmusát bírálják –, de a marxista hagyományból már ez a levél is csak annyit vállal, amennyiben az elősegítette a mindenkori konkrét nemzeti munkásosztályok valóságos szükségleteinek az artikulálását. Tehát a szociáldemokrata hagyományt vállalja, s elutasítja a marxizmus tértől és időtől elvonatkoztatott emberiségmegváltó igényeit. Az egyetemes emberi elidegenedés bírálata helyett „az adott társadalom adott szükségleteinek az artikulációját” fogalmaztam meg feladatomként, valamit, amit ma politikai szociológiának neveznék. Persze ha akkor úgy gondoltam, hogy fel kell adnom az iskolának azt az elméleti beállítottságát, amelyet itt filozófiának álcázott politikai szociológiának neveztem, akkor ettől éppúgy vezethetett volna út tényleges filozófiai problémákhoz, mint egy konkrétabb társadalomelemzéshez. Messzire vezetne most annak okait kutatni, miért az utóbbi utat választottam. Bizonyára ezt tettem volna akkor is, ha a dolgot ilyenformán, mint két lehetőség közötti választást élem át. De erről nem volt szó. Az adott pillanatban elutasítottam a filozófiai megközelítést, melyről úgy éreztem: kényszerzubbonyba bújtatja társadalomkritikánkat, s ha ma jól látom, ezzel egy időre a filozófiát is elutasítottam a maga egészében.

A kérdéseket ebből a szempontból – azt hiszem – azután kezdtem végiggondolni, amikor már elolvastam Konrád és Szelényi könyvét, amelyet több szempontból is kihívásnak éreztem. Kihívásnak éreztem egyrészt az iskolával, a volt iskolával szemben – amikor a könyvet írták, az iskola még létezett –, de kihívásnak éreztem abból a szempontból is, hogy koncepciójuk következetesen végiggondolva a megismerés mindenfajta autonómiájának tagadását jelenti, amit semmiképpen nem voltam – és ma sem vagyok – hajlandó elfogadni. Az utóbbiról most

nem kell részletesen beszélnem, hiszen *Az értelmiségi osztály és a társadalmi önmegismerés lehetősége* című tanulmány erről szól. Hogy mégis megemlítem, annak az oka, hogy a szerzők a Budapesti Iskolát is annak a koncepciójuknak az alapján helyezik el a társadalomban, miszerint a különböző értelmiségi beállítódások meghatározott hatalmi érdekekhez kötődnek. Neveket nem említenek, de nyilvánvaló, hogy amikor a „rend» teleologikus kritikussait» emlegetik, elsősorban ránk gondolnak. Magát a jellemzést kitűnőnek tartom. (Azzal a megszorítással, hogy az ökonómia problémái léteztek a számunkra, de ez talán gondolkodásunk belső ellentmondása volt.) S eszem ágában sincs azt állítani, hogy adott esetben ne válhattunk volna a rendszer „indirekt apologetáivá» is – ha kitartunk közös álláspontunk mellett. Csakhogy nem ez történt. Elvben persze ez is történhetett volna, ennek a valószínűsége azonban – meg vagyok győződve róla – szinte a nullával volt egyenlő. Kritikánk ugyanis nem az értelmiségi „rend» – a sztálini típusú bürokrácia – hamis tudattal végrehajtott apologetikája volt. Mi a rendszer eredetileg filozofikus köntösben megfogalmazott elveit szembeállítottuk az általunk ugyancsak filozófiai terminusokban megközelített valóságával, s minthogy ez a törekvésünk őszinte volt, előbb-utóbb el kellett jutnunk ahhoz a belátáshoz, hogy ez az út sehová sem vezet. Sokan vannak, akik ezt előbb belátták, és semmiképpen sem akarom azt állítani, hogy ezek valamennyien Lukács köpenyéből bújtak ki – ez határozottan nem igaz. De mai – az akkori álláspontunkat már teljes egészében elutasító – szemléletem fényében is abszurdnak tartanám nem kimondani, hogy tevékenységünk döntően hozzájárult a Konrád és Szelényi által „empirikus revizionizmusnak» nevezett konkrét társadalombírálat hitelességének a megteremtéséhez. A kelet-európai létező szocializmusok ideologikus légkörében ugyanis – azt hiszem – „végig kellett zongorázni» a hivatalos ideológiában rejlő esetleges humanisztikus lehetőségeket – előbb-utóbb meghallva, hogy azok valamennyien disszonánsak – ahhoz, hogy meggyőzővé legyen: a kritikának egészen más alapokra kell helyezkednie.

Ma már mindez a múlté. Ma már egyszerűen nevetségesnek tűnik számon kérni a rendszer hatalmi elitjétől, hogy miért nem szíveskedik beváltani szép ígéreteit. A fentieket azonban el kellett mondanom ah-

hoz, hogy elmondhassam, mi is volt az, amit én annak idején filozófiának hittem.

Mint mondtam, ennek az utószónak azt a címet akartam adni, hogy *A filozófiától a politikáig*. Hogy nem a filozófiától indultam el, azt már tisztáztam. Arról azonban még nem ejtettem szót, hogy nem is a politikához jutottam el. A kötet írásai, ez én vagyok, mai magam; nem állítom, hogy minden sorukkal egyetértek, de mondanivalójuk egészével igen. Akkor is, ha az 1980 elejéig írottaknál – nem mindegyiküknél, de többségükénél – a levélhez képest terminológiai visszaeséseket tapasztaltam. Ennek okát akkori környezetemben vélem látni: 1977 végétől 1980 elejéig Nyugat-Németországban éltem, s ez egyrészt megnehezítette, hogy az adott társadalom adott szükségleteinek az artikulációját próbáljam megvalósítani – minthogy én ott kint is a magyar, de legalábbis a kelet-európai társadalmakat éreztem *az én* konkrét társadalmamnak. Másrészt vitapartnereim nagy többségükben nyugati baloldaliak voltak – s hogy velük Kelet-Európáról, a létező szocializmusról egyáltalán vitát kezdhessenek, kísérletet tettem – gondolom, nem egészen tudatosan – valamiféle nyelvi konszenzus megteremtésére. Nem sok sikerrel. Ezzel a megszorítással azonban ezeket az írásokat a magaméinak érzem, ezért is döntöttem úgy, hogy csokorba szedve a második nyilvánosság kezére adom őket.

Mondom, bele nem gondolva a dologba, úgy véltem, hogy a filozófia helyett a politika került érdeklődésem középpontjába. De amint sorrendre elolvastam ezeket az írásokat, rájöttem, hogy politikáról alig-alig esik bennük szó. Hogy nem vagyok politikus, ezt persze tudtam. De mégis politikai írásoknak tartottam ezeket az esszéket – vagy hogy is nevezzem őket –, talán azért, mert egyre inkább úgy éreztem, hogy politizálni kell, politizálni kellene, magyarul tenni kellene valamit, hogy megváltoztassuk a világot, amely körülvesz bennünket. De hát mi az, hogy politika? Nem keresem ki a lexikonból a politika definícióit. Egy biztos: a politika praxis, nem pedig teória; akkor is praxis, ha ennek a gyakorlatnak az eredménye adott esetben írásos és csak írásos formát ölt. (Nem a politika elméletéről beszélek, amely azt vizsgálja, hogy mi is az a politika nevezett praxis – hiszen ilyesmivel szinte egyáltalán nem foglalkoztam eddig.) A politika vagy tesz valamit, aminek

eredményeképpen alakulnak, mássá lesznek a hatalmi viszonyok, vagy legalábbis – előbb említett írásos formájában – keresi a választ arra a kérdésre, hogy mit kellene tenni ahhoz, hogy mássá legyenek. Nos, én – azt hiszem – egyetlenegyszer sem tettem fel ezt a kérdést; ha mások feltették, s én úgy éreztem, hogy reagálnom kell, akkor makacsul csak azt mondogattam, hogy mindenekelőtt meg kell teremteni egy olyan szélesebb szabad nyilvánosságot, ahol ez a kérdés már értelmes, mert nem egy maroknyi értelmiségi teszi fel – önmagának. Ahol ezt ismételtettem, ott, de csakis ott, talán politizáltam. Írásaim többségében azonban nem műveltem mást, mint amit korábban: politikai szociológiát, de most már levéve róla a filozófia álruháját. Szociológiai ez, hiszen a társadalmat – a mi kelet-európai szocializmusunkat – próbálja megérteni, s határozottan politikai, mert az a nézőpontja, hogy egy társadalmat megérteni annyit tesz, mint hatalmi (azaz politikai) viszonyait megérteni. Megérteni azt, hogy kik azok, akik a legkülönbözőbb szinteken meghozzák a döntéseket, és miért éppen ők tehetik ezt.

Politizálni kell, politizálni kellene, tennünk kellene azért valamit, hogy megváltoztassuk a világot, amely körülvesz bennünket. De, gondolom, ennek az is feltétele, hogy e világot ne csak bíráljuk, hanem ismerjük és értsük is. Ezt a közhelyet nem mondtam volna ki, ha azt hinném, hogy csak azért írtam politikai szociológiát politika helyett, mert egyelőre nem telik többre az erőnkől. Azért mondtam ki, mert – bár közhely kellene hogy legyen – az az érzésem, hogy a kritikus értelmiség leghatározottabbjainak körében megszűnt az lenni. Az az érzésem, hogy sokan megalkuvásnak érzik tettek helyett elméleteket gyártani. Holott politizálni mindenkinek kell (kellene), az elméletalkotás, a speciális tudást (s főleg szabad időt) igénylő megismerés és megértés viszont annak a privilegizált társadalmi csoportnak a feladata, amelyet értelmiségnek nevezünk. Hogy írásaim mennyiben járultak hozzá ennek a feladatnak a megvalósításához, azt már olvasóimnak kell eldönteniük.

ÖNÉLETRAJZ

1935. február 10-én születtem Budapesten, önmagát asszimiláló-dottnak hívó zsidó családban. Apám kis banktisztviselő volt, anyám grafikus (tulajdonképpen festő), avantgárd lélek, akit azonban Hitler hatalomra jutása megakadályozott benne, hogy kimenjen Berlinbe tanulni. Így legyőzvetvén érezve magát a körülmények hatalmától, hagyta magát férjhez adni derék és jó kedélyű nyárspolgári apámhoz, megszült engem, majd később húgomat. Egész életében iszonyatosan gyötörte, hogy legyőzték, ezért makacsul hirdetett valamifajta családcentrikus ideológiát – el akarta hitetni magával, hogy ő választotta a maga életét, s ennyiben aztán tényleg ő is választotta. Ettől nem tudott békében élni önmagával, ez rányomta bélyegét családjunk légkörére. A világ szörnyűségeitől, ha jól sejtem, meg akartak kímélni. Nem közölték velem például azt a csekélységet, hogy zsidónak lenni általában sem olyan jó dolog Közép-Kelet-Európában, az adott pillanatban pedig kifejezetten kellemtelen (azzal, hogy határozottan veszélyes is, már valószínűleg maguk sem akartak szembenézni). Összefüggő emlékeim 1944. március 19-e óta vannak. Azon a napon kénytelenek voltak „nagykorúsítani”. Közölték: megeshet, hogy rossz véget érünk.

Túlélünk. De amit túléltem, az bizonyára kitörölhetetlen nyomokat hagyott bennem. Semmi egyedi nincsen abban – csak Bibó *Zsidókérdése*re utalok magyarázatként –, hogy e nyomok eredményeképpen nem tudatos és öntudatos zsidóvá, hanem úgynevezett társadalmi érdeklődésű emberré lettem. (Holott tehetségesnek elsősorban matematikában meg a reáltudományokban mondtak.) „Elkötelezetté” váltam, igen hamar öntudatos kommunistává – tudtam, hogy a jövőben az ilyen szörnyűségek csak úgy kerülhetők el, ha a kommunizmus elveinek megfelelően átalakítjuk a társadalmat. De a velem történt szörnyűségeket természetesen semmiségnek tartottam az elnyomottak szenvedéseéhez képest. Én nem elnyomott és kizsákmányolt voltam, hanem valami gyanús burzsoácsemete (apám – persze csak a háború után – nem tudom, hány évtizedes szorgalmas banktisztviselősködés eredményeként egészen a cégvezetőségig vitte a Magyar–Olasz Bankban).

Szerencsém volt. Egyrészt, hogy nem voltam akár csak néhány évvel is idősebb. Így csak az iskolai DISZ-titkárságig vittem, s azon kívül, hogy sok hülyeséget beszéltem, nem keveredtem bele semmifajta disznóságba. Szerencsém része volt burzsoácsemete-féleségem („egyéb” származás) is, nem vittek el ösztöndíjasként a Szovjetunióba. A Vegyipari Technikumba jártam, ott jelentkeztem erre a kitüntetésre. Hogy miért jártam a Vegyipariba? Egyrészt, mert szakmát akartam tanulni – 49-ben, amikor befejeztem az általános iskolát, ugyancsak nyomorultul éltünk, a bankot már államosították. Másrészt mert – mint mondtam – a reáliákban, nem pedig a humaniórákban voltam jó. A vegyészet aztán nem érdekelt, annál inkább az, hogy miért szükséges az a mérhetetlen hazugság az emberiséget megváltó ideális társadalom felépítéséhez. Ma úgy emlékszem, hogy elsősorban két dolog ütött szöveget a fejembe. Az egyik az 51-es ár- és bérrendezés. Tudtam én, hogy nem ehetjük meg az aranytojáshoz tojó tyúkot. De nem értettem, hogy miért kell az életszínvonal jelentős emelkedéséről beszélni, amikor az éppen jelentősen csökken. Felháborodásom, ha jól sejtem, nem morális természetű volt. Nem tudtam felfogni, miért nézik hülyének az embert. A másik dolog a kitelepítések voltak. Persze ezt sem elvileg elleneztem: a volt gyárigazgatók csak megmételtyezik körülöttünk a levegőt. De volt egy barátom – az egyik legjobb barátom –, aki jogosan rettegett a kitelepítéstől, bár végül is nem telepítették ki őket, és róla tudtam, hogy nem a burzsoá mételyt, hanem az egyedül üdvözítő kommunista ígét hirdeti. Gyárigazgató papáját mellesleg már Hitler elintézte. Volt egy másik barátom is, akit tényleg kitelepítettek. Mondanom sem kell, ő sem volt „reakciós”.

Valami baj van. Valószínűleg rosszul csinálják a jót, de már az a gyanú is felébredt bennem, hogy talán valahol az elmélet is sántít. *Ezért* nem matematikusnak jelentkeztem, hanem elmentem a Lenin Intézetbe marxizmus-leninizmust tanulni. Nem lettem okosabb – nem tanítottak ugyanis semmire. Az első év után menekültem is az akkor már ugyancsak a Lenin Intézetben megindult filozófia szakra. Így lettem – uram bocsá’ – filozófus. Ha nem 1954-et írunk, ha nem jön a XX. kongresszus, meg 56 (furcsa, de így van), akkor talán már ez idő tájt rájövök, hogy az elmélet is sántít – vagy éppenséggel cseppet sem sántít, hanem

a szocializmus építésének nevezett disznóság adekvát ideológiája. De mindez jött. Október 23-ig szilárd optimizmussal hittem, hogy ezentúl most már becsületesen csináljuk, a forradalom napjaiban lelkesen benne voltam ebben-abbban, nem értem rá gondolkodni, november 4-én hajnalban biztos voltam benne, hogy kitört a harmadik világháború, aztán persze csak vérbe fojtottak egy népmozgalmat – s én nem hittem, hogy van ebből emberi életet jelentő kiút. Hogy miért nem mentem el? Máig sem tudom. Talán daczból. Vagy talán inkább azért, mert „umso schlimmer für die Tatsachen”, még mindig hittem abban, hogy ez majd szép lesz – egy napon. De lehet, hogy csak tehetetlen voltam.

A forradalomnak mindenesetre megvolt az az eredménye, hogy kiharcolhattam, hogy a Lenin Intézetből átkerüljünk a bölcsészkarra (ahol fel kellett vennem egy második szakot: a német tanszék befogadott). Saját szerepemet csak azért említem, mert egész évfolyamunk e hön óhajtott vágyának kielégítését az évfolyam többsége alig néhány hónappal később azzal hálálta meg, hogy engem és még néhányunkat valami ellenforradalmárnak vagy elhajlónak, vagy mit tudom én már, minek nevezett ki – a többség, úgy látszik, nagyon hamar megértette, hogy most éppen micsoda világban élünk. Lett is nekik szép párt- meg BM-karrierjük. Kiközösítésünk oka nem abban rejlett, amit az októberi napokban csináltunk, ez nem volt sem több, sem kevesebb, mint amit ők is tettek; azt hiszem, inkább kevesebb volt. Különben sem az számított, hogy akkor mit csinált az ember, hanem az, hogy később, november 4-e után hogyan foglalt állást. S én, ha nem is tettem semmit – ezért nem történt semmi bajom, és végezhettem el az egyetemet –, de kétségtelenül nem lelkesedtem. No meg szorosabb kapcsolatom alakult ki az akkor még másfél évig létező Lukács-tanszékkel.

Életem alakulása szempontjából ez döntő dolog. Barátságom mindekenkelőtt Heller Ágnessel és Hermann Istvánnal (az utóbbival nem tartott túl hosszan), ezen keresztül kapcsolatom Lukács Györggyel. Még Hellernél írhattam meg a szakdolgozatomat, akkor rakták ki az egyetemről – 1958-ban –, amikor én végeztem. Állást persze nem kaptam, nagy nehezen kerítettem magamnak egy helyettesítést egy VIII. kerületi általános iskolában, majd a következő évben állandó státust kaptam a VIII. kerületi nehezen nevelhető gyermekek iskolájában. Ott tanítot-

tam 1961-ig, s közben arról álmodoztam, hogy valaha majd filozófiával foglalkozhatom.

Aztán jött a kádárista konszolidáció, beajánlottak a Filozófiai Intézetbe. Szigeti elvtárs úgy tett, mintha soha nem látott volna, és semmit sem tudna rólam, s egy, a *Történelem és osztálytudatról* (akkor még nem olvastam) meg Hellerről folytatott veszekedés után felvett dokumentátornak (1961). Alig telt el egy fél év, tudományos státusba kerültem, s elkezdtem Husserl fenomenológiájával foglalkozni. A Lukács-iskolával való kapcsolatom egyre szorosabbá lett, 1962-től már tulajdonképpen tagjának számítottam. Ettől kezdve életem összefonódott az iskola történetével. Igen sok mondanivalóm lenne róla – rövidesen hozzá is fogok majd, hogy elmondjam –, e helyütt azonban, ami az iskola történetét illeti, az olvasó tudására vagy tévhiteire hagyatkozom. Jőmagam: előbb hosszas Husserl-tanulmányok – ekkor olvastam tulajdonképpen életemben először filozófiaként a filozófiát –, két könyv a tárgykörből, az első megvédtem kandidátusi disszertációként is. Azután a Fasizmus-tanulmány – sikere volt, és persze személy szerint is beemelt a gyűlés körébe. Azután ilyen-olyan tanulmányok, Lukácsról, fenomenológiáról, még a festészet esztétikájába is belekontárkodtam, ezekből már alig-alig jelent meg valami.

El ne felejtsem politikai karrieremet. 1962-ben felvettek a párt tagjelöltjeinek sorába. Ellenforradalmi múltam gondos elemzése után azonban nem akartak felvenni párttagnak (nem az Intézetben, hanem a kerületben). De egy elvtárs kitalálta, hogy volt évfolyamtársaim csak azért feketítenek be ennyire, mert antiszemiták (az elvtárs persze zsidó volt, és a magyarázatot nem tette publikussá – így ez hatott). Azt hiszem, igaz volt ez a hazugság, de nekem addig eszembe sem jutott ilyesmi. Zsidóságomat sikerült mélyre temetnem.

Jött a reformkorszak. Párttitkárhelyettes lettem, s folytattam – ma már nevetségesnek tűnő – harcaimat. Hogy miért? Az igazi filozófiáért, a tudományos filozófiáért – a dialmat ellen. „A marxizmus reneszánsza.” Azután jött 68, és bennünket már csak egy hajszál választott el attól, hogy elfoglaljuk a filozófia hatalmi pozícióit. Azután viszont 68. augusztus 21-e jött, s erről már szó sem lehetett – lám, még az ilyen tragédiákban is van valami jó. Bár semmifajta nyilvános kijelentést nem



tettem, csak a párttaggyűlésen tiltakoztam – egy füst alatt engem is kizártak a pártból a Korcsulán nyilatkozó barátaimmal együtt. Az elvtársaknak teljesen igazuk volt – bár a szervezeti szabályzatot nem tartották be, ez kétségtelen. Ezért aztán fellebbeztem – még mindig illúziók, hát semmi sem volt elég? –, és vissza is vettek, így 73-ban újra kénytelenek voltak kizárni. Ezen nem szomorkodtam, igazából azon sem, hogy az Intézetből kitettek. Nem volt már kedvem ahhoz a furcsa szerephez, hogy a szocialista állam fizesse meg az őt támadó gondolataim papírra vetéséhez szükséges szabad időmet. Elkezdtem szabadúszni, s ebben jól éreztem magam, bármennyi szörnyűséget kellett is lefordítanom.

A Lukács-iskola történetét, mint mondtam, megírom. Annnyit azonban már itt muszáj elmondanom: az iskolán – a baráti körön (Heller, Fehér, Márkusék) – belüli konfliktusok egyik forrása az a nagyon is nem elméleti dolog volt, hogy 73-as meghurcoltatásunkat meg elítéltetésünket – amely nem is volt olyan vészes, hiszen operettország már jól funkcionált – én nem éreztem megaláztatásnak, inkább a dolgok helyzetételének. Ekkorra már egyértelműen szembekerültünk ezzel a világgal, így – ez esetben most már nagyon is tudatosan – nem akartam elmenni. Ugyanakkor nagyon ragaszkodtunk egymáshoz. Aztán létrejött köztünk valamifajta ösztönösen kompromisszum. „Kipróbáljuk” – de egyikünk sem próbált ki semmit, az emigrációt nem is lehet kipróbálni. Én azzal a szilárd elhatározással mentem el, hogy visszajövök, ők – gondolom – biztosak voltak benne, hogy kint maradnak. Brémában tanítottam két és fél évig. Jó volt – életemben először tanítottam egyetemen, ha el akartam menni egy konferenciára, az egyetemtől nem engedélyt, hanem pénzt kértem, előadásokat tarthattam itt meg ott, megtanultam rendesen németül, még Amerikába is eljutottam. De semmi közöm nem volt ahhoz az igazán nem tökéletes, de a miénknél persze sokkal jobb világhoz. S úgy untam a német baloldaliaknak elmondani, hogy jól van, itt-ott jogosan háborogtok, de az isten szerelmére, vigyázzatok, nehogy totálissá legyen a felháborodástok. Annak az eredményét én ismerem.

1977-től 80-ig éltem az NSZK-ban. Azután hazajöttem. Miként gondolkodom – ez benne van ebben a kötetben. Vissza akarok térni a filozófiához is, de most már tényleg a filozófiához. Heideggerrel foglalkozom, fiatal barátaimmal le is fordítjuk a *Sein und Zeit*-et. Akarok írni



a Lukács-iskoláról, és akarok írni a zsidókérdésről. Szemináriumokat tartok itt-ott erről-arról. Főként némettanításból élek. Meg a szokásos szellemi segéd munkákból. Nem akarom többé megváltani a világot, néha azonban szeretnék tenni valamit azért, hogy egy icipicit jobb legyen. Nem hiszem, hogy ezt a leginkább a margóról lehetne elérni. De hát a margón vagyok, mert úgy gondolkodom, ahogy gondolkodom. Ott is maradok mindaddig, amíg ki nem gömbölyödik világunk, amíg meg nem szűnik a különbség a széle meg a közepe között. De hát mikor lesz ez?





OROSZ SZOCIALIZMUS KÖZÉP-EURÓPÁBAN

*Juditnak, akivel együtt csináltuk végig a létező szocializmust,
s aki furcsa szabadságunkat már nem érte meg.*



ELŐSZÓ

A kommunista rendszer – hadd nevezzem az egyszerűség kedvéért ebben az előszóban így – mély és megoldhatatlannak tűnő válságban van. Már azokban az országokban sem a régi, ahol a hatalom még egyáltalán nem enged teret a spontán társadalmi törekvéseknek. Talán Románia az egyedüli kivétel. Két kelet-közép-európai országban s magában a Szovjetunióban, a politikai szférában legalábbis, radikálisnak tűnő változások mennek végbe. Érdemes-e hát egy olyan könyvet kiadni, amelyik a még zavartalanul funkcionáló rendszer természetrajzát kísérli meg felvázolni? Még hozzá távolról sem valamifajta tudományos véglegesség igényével, hanem a szó eredeti értelmében esszéisztikus formában. A könyv valamennyi fejezete egy-egy kísérlet fellelni azt a fogalomrendszert és azt a nézőpontot, amelynek segítségével, illetve amelyből kiindulva megérthető a rendszer természete.

A kérdésre majd csak az olvasók adhatnak választ. Én csupán azt tudom megmondani, miért érzem én aktuálisnak ezt a könyvet, amely tulajdonképpen csak most – a kommunista rendszer Magyarországon mára már felszínre jutott és nyíltan tárgyalt válságával egy időben – állt össze könyvvé a fejemben. Két lényeges elemről van szó.

Az első: az olvasó majd látni fogja, hogy a rendszer különféle értelmezési kísérletei közül számomra az vált a leginkább megvilágítóvá, amely nem egyszerűen leírja a rendszer vonásait és működési mechanizmusait, hanem eredete felől közelíti meg azt; mindenekelőtt arra a kérdésre próbálván válaszolni, hogy mennyiben hozott megoldást a forradalmakban, polgárháborúban, sztálini terrorban kiformálódott rendszer azokra a problémákra, amelyekkel az orosz társadalom birkózott azóta, hogy a modernizáció mint lehetőség egyáltalán napirendre került. Lehet vitatkozni azon, hogy a kommunista rendszer kontinuum-e vagy diszkontinuum az orosz történelemmel. Ahogy Kundera mondotta: a rendszer orosz, és az orosz hagyományokat tisztelő kritikusai mindenekelőtt a diszkontinuum, külső kritikusai pedig – főként ha az orosz rendszer kelet-közép-európai szenvedő alanyai – mindenekelőtt a kontinuum mozzanatokat látják. Ami viszont vitán felül áll, az az, hogy

a rendszer nem az égből pottyant, hanem szervesen nőtt ki – kontinuos és diszkontinuos mozzanataival egyetemben – az orosz birodalom történetéből. Könyvem ehhez azt teszi hozzá: a szovjet szocializmus úgy oldotta meg az orosz birodalom modernizálását, hogy bizonyos alapvető orosz hagyományokkal, mindenekelőtt a történelme során kívülről mindig fenyegetett orosz nemzetnek az erős Oroszország iránti igényével nem került szembe. Hadd jegyezzem meg: meggyőződésem szerint a *glasznosztj* és a *peresztrojka* – eddig be nem teljesült – ígérete is ugyanebből az igényből fakad; annak tudomásulvételéből tudniillik, hogy a monolit rendszer csak felemásan modernizálta Oroszországot, s ez ma már azzal fenyeget, hogy az ország nem képes versenytársa maradni a valóságos modernitás világának. A jelen összefüggésben csak azt szerettem volna kiemelni, hogy a rendszer megértése szempontjából alapvetőnek tartom a történelmi hagyományok feltérképezését. Ugyanakkor az is meggyőződésem, hogy nemcsak az Oroszországban, illetve az egykori orosz birodalom helyén létrejött rendszer megértésének feltétele a hagyományok számbavétele. A hagyományok elemzése teszi azt is érthetővé, hogy miért szembesült a Szovjetunió leküzdhetetlen nehézségekkel akkor, amikor alapvetően eltérő hagyományokkal rendelkező területeket kívánt mintegy betagolni a birodalomba. Kelet-Közép-Európa hol itt, hol ott felszínre törő lázadásait is a hagyományok magyarázzák.

Nos, minderről elég sokszor és sokféle szempontból esik szó magában a könyvben is. Itt csak azért foglaltam össze idevágó gondolataimat, mert az az érzésem, hogy *a válságból való kilábalásnak pontosan ugyanúgy a hagyományok megértése a feltétele, ahogy a rendszer értelmezésének is*. Mielőtt azonban elmondanám, hogy is értem ezt, hadd említsem meg a könyv másik olyan lényeges elemét, amely ugyancsak a válság és a felbomlás pillanatában tette számomra fontossá megjelentetését. Ez az elem a Közép-Európa-probléma középpontba állítása. A rendszer nem közép-európai, hanem kelet-európai eredetű, ennek megfelelően igazi nehézségei Közép-Európával támadtak: még magán a birodalmon belül is, a nagyon is közép-európai jellegű balti köztársaságokkal. (Tisztában vagyok az iszlám társadalmakkal kapcsolatos nehézségekkel, de könyvem csak „európai” problémákat tárgyal.)

Csehszlovákia és Magyarország, továbbá Lengyelország *közép-európai-ságának a kiemelése* szintúgy nemcsak a még többé-kevésbé gördülékenyen funkcionáló rendszer nehézségeinek elemzése szempontjából lényeges, hanem a mostani új válságállapotban is.

Ezt a két elemet egymásba illesztve most már igen röviden el tudom mondani, miért éreztem hirtelen azt, hogy a kötet fejezeteit alkotó, az elmúlt néhány év során íródott esszéim aktuális könyvvé álltak össze.

Meg vagyok győződve róla, hogy a rendszer válságából való kilábalásnak különböző lehetőségei vannak, de még az alternatív lehetőségek köre is különböző aszerint, ahogyan az egyes területek, országok hagyományai különböznek egymástól. A kelet-közép-európai területek értékválasztásaimnak egyedül megfelelő kiútja a gyors felzárkózás lenne Európához, azaz az Európába való gyors integrálódás. A lassú felzárkózás már nem is igen tűnik lehetségesnek. Ha a válság túl hosszan elhúzódik, a szakadék az egyesült Nyugat- és Nyugat-Közép-Európa, valamint Kelet-Közép-Európa között oly mély lesz, hogy belátható időn belül többé már nem lehet feltölteni. De bármilyen gyors kell legyen is ez a felzárkózás, csak olyan politikai erő valósíthatja meg, amelyik nemcsak a Nyugat értékeit ismeri, s azok közép-európai megvalósításának szükségességét szajkózza, hanem megvalósításuk érdekében képes közép-európai hagyományokat mozgósítani. Sem a közép-európai hagyományokkal való kritikátlan azonosulás, sem azok türelmetlen elutasítása nem hozhat megoldást. Az előbbi könnyen teremthet tömegbázist magának, de nem lehet képes modernizálni Közép-Európát. Az utóbbi pedig nem tud kire építeni.

Nem vagyok naiv. Nem hiszem, hogy politikai válságszituációkban distanciált elméleti írásoknak túlságosan nagy lehet a befolyásuk. Ha politikai szinten nem létezik az a konzervatív progresszió, amely – ha egyáltalán van ilyen erő – egyedül alkalmas az értékválasztásaimnak megfelelő európai kiutat kínálni Közép-Európának, akkor e könyvnek nem lehet hatása. De ha mégis léteznék, akkor a könyv a maga gyengeségeivel, végiggondolatlanságaival, hevenyészettséggel együtt is valamelyest talán hozzásegíthet e politikai csoport álláspontjának kijegesedéséhez.

New York City – Budapest, 1989. március

I. FEJEZET

– KÍSÉRLET A STRUKTÚRÁT FELTÁRÓ SZOCIALIZMUSÉRTELMEZÉSEK ÖSSZEFOGLALÁSÁRA 1978-BÓL

1978-ban már többé-kevésbé mindenki világosan látta, hogy a Magyarországon létező szocializmus sok mindenben különbözik az egyéb kelet- és közép-európai országokban létező szocializmusoktól. Magyarországon a hatvanas évek közepe óta jelentős változások következtek be, melyeknek eredményeképpen az élet elviselhetővé vált a lakosság túlnyomó többsége számára. A teoretikust – de bizonyára másokat is – egyre jobban izgatta az a kérdés, hogy vajon...

ALTERNATÍVA-E A KÁDÁRIZMUS?

A válasz attól függ, mit értünk *alternatíván*. Ha csak arra vagyunk kíváncsiak, hogy a Kádár-rendszer valóban *sajátos* megjelenési formája-e annak a társadalmi alakulatnak, amely „*létező szocializmusnak*” nevezi magát, akkor feltétlenül igenlő választ kell adnunk a kérdésre.

Nem vitás, hogy a Kádár-rendszer alternatív megjelenési formája a Kelet- és Kelet-Közép-Európában uralkodó társadalmi alakulatnak. Csak egy ideáltípiázó szociológia álláspontjáról – melynek jogosultságát nem vitatom – állíthatjuk azt, hogy Kelet-Európa különböző szocialista országainak társadalmi, ha összehasonlítjuk őket, egymással azonosnak mutatkoznak. Ha Svédország és Görögország ugyanannak a rendszernek – nevezetesen a kapitalizmusnak – az *alternatívái*, akkor Magyarország Kádár János uralma alatt ugyancsak alternatívája a „*létező szocializmusnak*”. Ha viszont meg akarjuk érteni az emberek életét a mai kelet-európai államokban, akkor az *ideáltípiázó szemléletmódot*

*ezen országok igen különböző történelmi hagyományai alapján konkréti-
zálnunk kell.*

A kérdés azonban valami egészen mást céloz. Az, aki felteszi, tulaj-
donképpen egy sokkal konkrétabb kérdésre vár választ: arra tudniillik,
hogy a „kádárizmus” nem olyan modellje-e a „létező szocializmusnak”,
melyet Kelet-Európa többi országai is átvehetnek?

Az erre adott válaszom a leghatározottabb nem, hiszen *„kádáriz-
mus” tulajdonképpen nem is létezik.* Magyarország mai társadalma nem
más, mint a „létező szocializmus” társadalomalakulatának variánsa,
melynek sajátosságait Magyarország sajátos történelmi hagyományai-
val magyarázhatjuk és kellene magyaráznunk. A kérdés mégis értelmes,
mert a már előre megadott válasz megokolásához számos olyan kérdést
kell felvetnünk, amelyek megválaszolása nélkül ennek a társadalmi ala-
kulatnak a vonatkozásában a kritikai társadalomelmélet tehetetlensége
van ítélve.

Három kérdésre szeretnék szorítkozni, azokra, amelyeket a leg-
fontosabbaknak tartok. E kérdések valóban alapos megválaszolásához
a kritikai elmélet egész fogalmi rendszerét át kellene gondolnunk. Tu-
datosan beszélek kritikai elmületről, és nem marxizmusról. Meg vagyok
győződve róla ugyanis, hogy azok a törekvések, amelyek a „létező szo-
cializmus” társadalmait a marxizmus fogalmi épületének a kereteiben
akarják megérteni, kudarcra vannak ítélve. Ezek a társadalmak szétfe-
szítik a marxizmus fogalmi kereteit.

Lukács György 1919-ben írta a következőket: „A történelmi materi-
alizmus érvényességének társadalmi előfeltétele az önálló gazdaság.” Ma
már tudjuk, jobban mondva tudomásul kellene vennünk, hogy olyan
társadalom, amelyben a gazdaság a többi társadalmi viszonytól valóban
független, azaz önálló lenne, egyáltalában nem létezhet. De amíg a ka-
pitalizmust, ha nagy nehezen is, mégiscsak le tudjuk írni a történelmi
materializmus kategória-rendszerével, addig a „létező szocializmus”
esetében olyan társadalommal állunk szemben, amelyben a gazdaság
működését egyáltalában nem érthetjük meg, ha a politikai és ideológiai
hatalmi struktúráról függetlenül akarjuk vizsgálni.

Ezzel el is jutottam az első kérdéskomplexumhoz. Ha meg akarjuk
érteni a „kádárizmust”, azaz Magyarország mai társadalmát, akkor el-



kerülhetetlen, hogy ideáltípusosan megragadjuk a „létező szocializmus” társadalomalakulatának lényegi vonásait. Egészen a legutóbbi időkig a kritikai elmélet képviselőinek körében három jelentős elemzési típusot különböztethettünk meg. A szovjet típusú szocializmust a következőképpen fogták fel:

a) mint a kapitalizmus és a szocializmus, illetve kommunizmus közötti átmeneti társadalmat;

b) mint a sok tekintetben már megvalósult szocializmus „visszaesését” a kapitalizmusba, és

c) mint államkapitalizmust.

Mind a három „munkahipotézis” tarthatatlan. A „létező szocializmust” nem foghatjuk fel „átmeneti társadalomként”, mert semmifajta olyan immanens mozgástendenciát nem mutathatunk ki benne, amely az „igazi” szocializmus megvalósításának irányába mutatna. „Igazi” szocializmuson olyan társadalmat értek, amelyben a magántulajdon felszámolásának Marx által megjósolt *következményei* is megvalósulnának, azaz a társadalmi gazdagság minden ember számára elérhető lenne. Hogy ez lehetséges-e egyáltalán, attól most eltekinthetünk.

A „visszaesés” elmélete szintén elfogadhatatlan. A tőkés társadalom legfontosabb jegyei, így a termelési eszközök magántulajdona és a termelési feltételek feletti magánrendelkezés éppúgy hiányoznak, mint – s ez talán sokkal fontosabb – a profitorientált termelés.

Ezeket a tőkés termelési feltételeket a „létező szocializmus” országaiiban soha vissza nem állították. (Jugoszláviában sem, melynek sajátosságait itt figyelmen kívül hagyom.) Ezekkel a kijelentésekkel egyszersmind az „államkapitalizmus” elméletének tarthatatlanságát is megalapoztam. Mert egy államkapitalista társadalomban, azaz egy kapitalisták nélküli kapitalizmusban lehet, hogy a szó klasszikus értelmében megszűnik a termelési eszközök magántulajdona, de nem beszélhetünk „kapitalizmusról” ott, ahol a termelést nem a gazdaság immanens törvényei szabályozzák, hanem hatalmi döntések – ahogyan ez Kelet-Európában történik.³²⁰ Ha e három fellelhető „munkahipotézist” kizárjuk, be kell

³²⁰ Tisztában vagyok vele, hogy a modern „ipari társadalmak” feltételei között sem tiszta piacgazdaság, sem tiszta tervgazdaság nem képzelhető el. Mindkét esetben „ideológiai” van szó, melyek a valóságban kénytelenek a másik elvnek engedményeket tenni,



látnunk, hogy a „létező szocializmus” esetében *új társadalmi alakulattal* van dolgunk. E társadalomalakulat nem kapitalizmus, de nem is marxizmus, hiszen ha ez utóbbi néhány strukturális vonását meg is valósította, továbbra is jellemző rá az elnyomás és kizsákmányolás.

A kritikai elméletnek nem volt olyan könnyű eljutnia erre a belátásra. Az a marxizmusban mélyen gyökerező nézet, hogy a kapitalizmust mint a történelem *utolsó* olyan társadalomalakulatát kell felfognunk, amely még ismeri az elnyomást és a kizsákmányolást, hosszú ideig megakadályozta, hogy a „létező szocializmust” mint *új társadalmi alakulatot* tekintsük. E belátás kialakulásáig minden kezdeményezés zsákutcába jutott, amely kísérletet tett e társadalmak megértésére: az elnyomást és a kizsákmányolást mindig a még egyáltalában nem vagy csak részben megszüntetett kapitalizmusra kellett visszavezetnie. Csak az utóbbi években történtek olyan kísérletek, hogy egy kritikai elmélet segítségével (azaz egy olyannal, amely a kapitalizmussal, annak alapelveivel szemben is kritikus) a „létező szocializmust” mint új kizsákmányoló társadalomalakulatot írják le és elemezzék. Ezeknek az elméleti kezdeményezéseknek az első eredményeit a következőképpen foglalhatjuk össze:³²¹

1. A „létező szocializmus” társadalmában megszűnt a termelési eszközök magántulajdona és a termelés feltételei feletti magánrendelkezés. E társadalmak uralkodó elitje „kollektíve” sem tulajdonosa a termelési eszközöknek. A magántulajdon legfontosabb jegyei, az örökletesség és elidegenítésének lehetősége, hiányoznak. Az elitnek az a lehetősége, hogy rendelkezék a termelési eszközök és ezáltal a többlettermék felett, abból ered, hogy úgy tünteti fel magát, mintha az egész népet képviselné. Ezért az elit *tagjainak* a termelési eszközök és a többlettermék feletti

hogy a mindenkori termelési feltételek össze ne omoljanak. A kapitalizmusra vonatkozóan ld. Polányi Károly: *A nagy átalakulás*. Napvilág Kiadó, Bp., 2004; a szocializmust illetően Bence György – Kis János – Márkus György: *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* T-Twins–Lukács Archívum, Bp., 1992. Ennek ellenére nem másodrangú kérdés, hogy a két ideológia közül melyik a társadalom mértékadó szerveződési elve.

³²¹ A már említett munkákon kívül összefoglalásom legfontosabb elméleti forrása Konrád György és Szelényi Iván könyve: *Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz*. Gondolat, Bp., 1989. A könyv alaptézisét nem tartom ugyan elfogadhatónak, de igen sokat tanulhatunk belőle.

rendelkezési joga és lehetősége egyáltalán nem magánjellegű. Csak egy meghatározott testülethez, a párt- és államapparátushoz való tartozás következménye. Nem kétséges, hogy az uralkodó elit haszonélvezője rendelkezési hatalmának, hogy kizsákmányolja a dolgozókat, de itt a hatalom mint olyan sokkal fontosabb szerepet játszik, mint a belőle származó anyagi előnyök. A problémára később még visszatérek, azért is, mert számomra ez az egyik legfontosabb olyan pont, ahol a kritikai elméletnek felszínre kell hoznia a marxizmus még meg nem haladott liberális örökségét.

Az elit egyes tagjainál hatalmuk és privilégiumaik fennmaradása sem jogilag (mint a kapitalizmusban), sem a hagyományok által (mint a prekapitalista társadalmakban) nincsen biztosítva. Ennélfogva az egyénnek tökéletesen alkalmazkodnia kell annak a testületnek a „kaszt-szemléletéhez”, amelyhez tartozik. Ezért az uralmi apparátus felépítése a weberi értelemben vett bürokráciához hasonlít, annak minden következményével egyetemben: szigorú hierarchia, kritikátlan parancs- végrehajtás és a kezdeményezés hiánya.

Minthogy többé nincs magántulajdon, és ugyanakkor valóságos közösségi tulajdon sem jöhet létre, a termelés dinamizmusát semmi sem biztosítja belülről. Az uralmi apparátus bürokratikus struktúrája nem-hogy elősegítené a gazdasági reprodukció bővített formáját, inkább akadályozza azt. A rendszer mégis meglévő dinamizmusa annak köszönhető, hogy a kapitalizmussal folytatott versenyben rákényszerül arra, hogy elősegítse „alattvalóinak” konzumorientáltságát – ennek okait még látni fogjuk. Különben a dinamizmus majd mindig alacsonyabb szintű, mint azokban a tőkés országokban, amelyek azonos fejlettségi szinten állnak. A termelékenység ugyanis igen alacsony.

2. A „szabad piacgazdaságot” központilag irányított tervgazdaság váltotta fel. Ezzel azonban csak elvben szűnt meg „a termelés a termelésért”. Bizonyos értelemben a termelés még öncélúbbá vált, mint a kapitalizmusban. A kapitalista termelés ugyanis csak abban az esetben képes célját, a profitot elérni, ha a megtermelt árukat értékesíteni tudja a piacon, ami viszont csak úgy lehetséges, ha ezek kielégítik a fogyasztók szükségleteit. A tervet azonban akkor is teljesíteni lehet, ha az ennek megfelelően termelt javak és szolgáltatások semmiféle szükségletet nem

elégítenek ki. Természetesen minden társadalom kénytelen megteremteni a termelés és a fogyasztás bizonyos egyensúlyát, ehhez azonban a terv jóval kevésbé adekvát irányítási eszköz, mint a piac. A már létező egyéni szükségleteknek és ezek időbeli alakulásának „megtervezése” elvileg is megoldhatatlan feladat. A termelés és a fogyasztás egyensúlyát a tervgazdaság csak oly módon biztosíthatja, ha végső soron nemcsak a termelést, hanem a fogyasztást is megszervezi, azaz nem veszi tudomásul a létező szükségleteket, és a fogyasztást hatalmi döntések útján befolyásolja.³²²

A tervezők helyzete éppen azért hatalmi helyzet, mert nem a termelést szervezik a meglévő szükségleteknek megfelelően, hanem magukat a szükségleteket határozzák meg. Nem a tervezők szolgálják a „nép” szükségleteit – ez csak funkciójuk ideologikus igazolása –, hanem a „nép” szolgálja az ő céljaikat. Ez a tervgazdaság tehát a csereérték szerinti termelést fiktív használati érték szerinti termeléssel helyettesíti. Minthogy azonban a már létező fogyasztói szükségletek kielégítése, még hozzá növekvő szintű kielégítése a rendszer működésének feltétele, szükségképpen újból és újból beengedik a piacgazdaság bizonyos elemeit. Így a rendszer működőképességét sok tekintetben olyan gazdasági szabályozások biztosítják, amelyek a rendszer „gazdasági elvének” nem felelnek meg. Éppen ez a tény az elvtelenség és a korrupció egyik legfontosabb forrása. A „kádárizmusnak” egyik kiemelkedő sajátossága, hogy kísérletet tesz az ilyen szabályozások legalizálására, ami nem jelenti azt, hogy ne kényszerülne „illegális” szabályokat eltűrni.

3. Minthogy a termelést nem a gazdálkodás immanens törvényszerűségei irányítják, hanem a tervezés, azaz hatalmi döntések, a gazdasági, politikai és ideológiai hatalmi pozíciók összefonódnak. A polgári társadalom (civil society) és a politikai állam nem válnak el többé egymástól, de ez nem jelenti azt, hogy a magánszféra egoizmusát felszámolták volna.

Olyan helyzet keletkezik, amelyet Marx a következőképpen jellemezett: „A politikai élet a maga különös önérzetének pillanataiban igyek-

³²² Ezért jogos a „létező szocializmus” tervgazdaságának ideáltípusát szükségletdiktatúrának nevezni, ahogyan ezt Fehér Ferenc és Heller Ágnes teszi. Ld. *Forms of Equality*. Telos, 32. 1977. 6–26.

szik elnyomni előfeltételét, a polgári társadalmat és ennek elemeit, és konstituálni magát mint az ember valódi, ellentmondás nélküli emberi nemi életét. De erre csak azáltal képes, hogy erőszakos ellentmondásba kerül saját életfeltételeivel...”³²³ Egy ilyen társadalmi állapotot Marx egyáltalában nem tudott elképzelni permanens forradalom nélkül, vagy anélkül, hogy a dolog ne „a vallásnak, a magántulajdonnak, a polgári társadalom összes elemeinek helyreállításával”³²⁴ végződne. Hogyan is feltételezhette volna, hogy az a forradalom, amelyre hivatkozott, olyan világban következik be, ahol a polgári társadalom és a politikai állam elválása, ha egyáltalán, csak csíraformában ment végbe, ahol a hatalmi pluralizmus, azaz a gazdasági, politikai és ideológiai hatalmak elválása egyszerűen hiányzik. Egyáltalában nem véletlen, hogy ez a monolit uralmi forma, amely totális, azaz minden életszférát átfog, annál anakronisztikusabb egy országban, minél előrehaladottabb volt az említett elválási folyamat a magántulajdon felszámolását megelőzően. Ezzel azonban már a történelmi hagyományok különbségénél vagyok, egy olyan kérdéskomplexumnál, melyet később részletesebben szemügyre veszek, hogy megértsük a „kádárizmus” sajátosságait.

Az egypártrendszer csak szimbóluma a monolit uralmi formának, amely párt nélkül is éppoly jól tudna működni. A párt és az állami szervek a hatalom egyetlen szintjén sem különböztethetők meg egymástól. Ebből semmiképpen sem következik, hogy a hatalmi apparátuson belül ne léteznének mélyreható érdekellentétek. A legfontosabb érdekellentét a „technokrácia” és a politikai-ideológiai hatalmi apparátus között áll fenn, ezek között majd mindig feszültségek vannak. A „technokrácia” többnyire valamiféle, jöllehet korlátozott „racionalitást” (hatékonyság és „gazdasági elvek”) képvisel, míg konfliktusok esetében a hatalmi apparátus többnyire a „hatalmi” szóra teszi a hangsúlyt. De a hatalmi elit a belső ellentétek ellenére is megőrzi egységét.

Ha a „technokrácia” bizonyos célkitűzései ellentétesek is a politikai-ideológiai hatalom érdekeivel, sohasem szeretne az utóbbitól „függetlenné” válni. A „technokrácia” sohasem fogja a maga sajátos, a politikai-

³²³ Karl Marx: *A zsidókérdéshez*. In: *Marx–Engels művei*, 3. Kossuth, Bp., 1957. 359.

³²⁴ Uo.

ideológiai hatalmi apparátustól eltérő céljait és érdekeit „nyilvánosan” megfogalmazni és kifejezésre juttatni. Hiszen a „technokrácia” hatalmi pozíciója ugyanabból a forrásból származik, mint a politikai-ideológiai hatalmi apparátusé, ő is, miként az utóbbi, a „népet” képviseli. Mint-hogy nem magántulajdonosok, nem vállalkozók, uralmi pozíciójukat a munkásokkal szemben a kommunista párt és a szocialista állam törvényes hatalma igazolja, és a rendőri szervek védelmezik. Egy független „technokrácia” mint gazdasági hatalommal bíró csoport „ki lenne szolgáztatva” a munkásságnak. Ebből a szempontból igen tanulságos a magyar gazdasági reform története, amelyről még szólok.

A monolit hatalmi struktúra természetesen kizár minden nyilvános politikai vitát, tilos bármifajta vita az „alternatívákról”. Az uralkodó elit semmiféle formában sem tűrheti a nyilvánosságot. Ez azt is megvilágítja, hogy miért nem akarják még a leghaladóbb felülről jövő reformtörekvések sem soha túllépni a gazdasági reform kereteit, miért nem kívánják érinteni a politikai struktúrát. Viszont amíg a gazdaság a politika és az ideológia függvénye marad, egy valószínű reform, legyen az csupán gazdasági, lehetetlen.

Minthogy nincsenek egymástól független hatalmi struktúrák, a hatalom felépítése gúla formájú. Ideáltipikusan tekintve az egész társadalom egy mindent felölelő gúla, egymásra épülő, szociális státusuk szerint pontosan el nem választható rétegekkel, amelyek annál nagyobb hatalommal rendelkeznek, minél közelebb vannak a csúcshoz.

4. A gazdasági, politikai és ideológiai hatalmi struktúra egysége totalitárius jelleget kölcsönöz a rendszernek. Ezzel semmit sem mondtunk a terror fokáról. A rendszer akkor is totalitárius marad, ha viszonylag súrlódásmentesen funkcionál, és direkt politikai terrorról a szó szoros értelmében nem beszélhetünk: a mindennapi életnek elvben egyetlen olyan területe sincsen, amelynek ne lenne politikai jelentősége. A sztálini terror idején ez a jelenség az élet teljes „átpolitizáltságában” nyilvánult meg. Ez volt a helyzet kezdetben, a rendszer stabilizálódásával azonban megváltozott a helyzet. Ma mindenkinek megvan a lehetősége arra, hogy apolitikusan viselkedjék, csak vissza kell vonulnia a magánszférába, fel kell adnia minden olyan törekvést, hogy kollektív célokat kövessen, olyanokat, amelyeknek közük van

mindenki dolgához. Ha minderről lemond, akkor a maga teljes társadalmi elszigeteltségében megvan a lehetősége arra, hogy „függetlenítse magát” a politikától.

Aki tenni akar valamit a társadalomért, az bele kell hogy épüljön a hatalmi apparátusba – ez azonban azt jelenti, hogy felad minden egyéni elképzelést, minden saját kezdeményezést, és fentről meghatározott keretek, előre megadott formák között bürokratikusán tevékenykedik –, ennek az az egyetlen alternatívája, ha szembehelyezkedik a rendszerrel. És ezt nemcsak az úgynevezett „disszidensek” teszik. Éppúgy szembehelyezkedik a rendszerrel egy mérnök, aki semmi mást nem akar, mint egy új gyár tervét a lehető legésszerűbben megalkotni, nem törődve a bürokratikus követelményekkel. Jóllehet ma már nem fogják „szabotázs” miatt bíróság elé állítani, megbüntetni megbüntetik: elveszik tőle azt a lehetőséget, hogy továbbra is olyan munkát végezzen, amely érdekli.

A totalitárius struktúra eredménye társadalmi jellegű: az emberek közönye és ennek következtében az egyedek oly fokú privatizálódása, amely messze meghaladja a kapitalista társadalomra jellemző fokot. Nincsen olyan szervezet – még a politikától a legtávolabbi álló életterületeken sem –, amelyet ne felülről szerveznének, és amelynek céljai ne lennének összhangba hozva a hivatalos, a hatalmi apparátus által meghatározott célokkal. A totalitárius hatalom a legtöbbször még azt a feladatot is megoldotta, hogy saját hatalmának eszközévé tegyen egy olyan hagyományos szervezetet, amelynek ideológiája egyáltalában nem felelhet meg a hivatalosnak: az egyházat. A magánkezdeményezés szabadsága nemcsak a gazdaságban nem létezik, hanem sehol sem.

Minthogy a hatalom megtiltotta az embereknek, hogy társadalmi céljaik legyenek, aktivitásukat a személyes érdeklődés irányába kell terelnie. A hatalomnak még a fogyasztásra orientáltságot is elő kell segítenie egy olyan társadalomban, melynek hivatalos ideológiája ennek ellenkezőjét prédikálja, s ami ennél fontosabb, amelynek gazdaságformája nem éppen kedvező a fogyasztási javak termelése szempontjából. Ez az oka annak, hogy a rendszer mindig újból és újból kísérletet tesz rá, hogy gazdasági reformok segítségével fokozza a fogyasztási javak termelését. Ezzel azonban olyan mozzanatot épít be a rendszerbe, amely

magát a rendszert fenyegeti, hiszen a piacgazdaság elemei a gazdaság függetlenné válásának irányába mutatnak, s ezzel fellazítják a hatalom egységét.

A rendszernek minden bizonnyal az az alapellentmondása, hogy totalitárius hatalmi struktúrájának fenntartása végett rákényszerül arra, hogy az emberek aktivitását a tisztán magánszférába terelje, ezt azonban csak olyan eszközzel érheti el, amely éppen annyira veszélyezteti, mint az emberek társadalmi érdeklődése tenné.

5. Ezen ellentmondás feloldásának alapvető eszköze természetesen minden kritikai hang közvetlen elnyomása. Minthogy azonban egyetlen társadalom sem épülhet permanens fizikai terrorra, a hatalomnak más elnyomó eszközökre is szüksége van: ezek közül az egyik legfontosabb a hivatalos ideológia, a „marxizmus-leninizmus”. De nem arról van szó, hogy az embereket meggyőzzék ennek igazságáról, mert erre a teljesen ellaposodott és kiüresedett doktrína egyáltalában nem alkalmas: a hivatalos ideológia tételei oly kiáltó ellentmondásban vannak a valósággal, hogy egyszerűen minden meggyőző erő hiányzik belőlük. A hatalom képtelen meggyőző erejű társadalomelméletet életre hívni, minthogy a „létező szocializmus” az őt előkészítő és igazoló ideológia ígéreteiből szinte semmit sem valósított meg. De a hivatalos ideológiának nem is az a feladata, hogy meggyőzze az embereket. Funkciója csak az, hogy megfossza őket a nyelvüktől. Egy olyan társadalomban, ahol az emberek a társadalmi világ problémáiról normális körülmények között csak emésztethetetlen, hazug, üres frázisokat hallanak – mindenütt: az iskolában, az egyetemen, a tömegkommunikációs csatornákon –, magától megszűnik minden érdeklődésük az ilyen problémák iránt. Az emberek csak részlegesen képesek megfogalmazni az elégedetlenségüket, anélkül, hogy gondjaik okát egy magasabb elvonatkoztatási szinten általánosítani tudnák. Maga a nyelv is elkerülhetetlenül magánemberekké teszi őket.

Miután felvázoltuk a „létező szocializmus” társadalmi rendszerének fő vonásait, nem kell részletesen ecsetelnünk, hogy ez olyan társadalom, amelyben a kisebbség kezén lévő hatalmi apparátus elnyomja és tehetetlenségre kárhoztatja a többséget. De ha az elnyomás mellett még kizsákmányolásról is szólok, akkor álláspontomat rész-

letesebben meg kell világítanom. A kizsákmányolás fogalma szükségképpen a társadalmilag termelt többletermék magánelsajátítását tartalmazza.

Ahhoz, hogy egy társadalom létezhesék, többleterméket kell termelnie, és szabályoznia kell ennek elosztását. A többletermék egyenlőtlen elosztása már magában foglalja a kizsákmányolást: a kizsákmányolók mindig azok, akik hasznot húznak a többletermék elosztásából. Ha azonban kizsákmányoláson pusztán az anyagi elosztás igazságtalanságait értjük, és kizárólag arra gondolunk, hogy az igazságtalanságot az elosztás szférájában keressük, akkor elképzelhetünk magunknak egy olyan társadalmat, amelyben, jóllehet a kizsákmányolás megszűnt, a termelés és elosztás problémái nincsenek megoldva – ha humanista állásponttól vesszük szemügyre a dolgot. A magánfogyasztás leglényegesebb különbségeit talán már a kapitalizmusban is fel lehet számolni – egy valóban progresszív jövedelemadó segítségével –, ennek nem kell szükségképpen a magángazdasági kezdeményezés megbénításához vezetnie: ugyanis teljesen jogosulatlan, ha az érdekmotiváltságot a pusztán gazdasági ösztönzésre redukáljuk. A hatalmi érdeknek, azaz annak az érdeknek, hogy hatalommal rendelkezünk más emberek felett, a mai társadalmakban bizonyára nem kisebb a motiváló szerepe, mint a gyakorta emlegetett tisztán gazdasági érdeknek. Ameddig az ember csak akkor rendelkezhet önmaga felett, ha mások felett is rendelkezik – s ez a helyzet az összes mai társadalmi struktúrában –, addig az is érdeke, hogy hatalommal rendelkezék. Hogy ezt a hatalmi pozíciót kizsákmányoló pozícióként kell-e jellemeznünk, mert általában gazdasági előnyökkel is jár, azt itt felesleges megvizsgálnunk. Egy dolog világos: teljesen függetlenül attól, hogy a létező szocializmusban a hatalom birtokosai magánelőnyöket is húznak-e a pozíciójukból – amit rendszerint megtesznek –, ők azok, akik az osztálytársadalmi termelési és elosztási folyamatot irányítják, és ezáltal az osztálytársadalmi gazdaság és azzal együtt a lakosság többsége felett rendelkezhetnek. Vajon ez az összefonódott politikai és gazdasági rendelkezési lehetőség, azaz a hatalom, amelyből a széles többség – a gúla alapja – ki van zárva, illetőleg amelynek alá van vetve, rendelkezhet-e egyáltalában legitimitással? Ez a második kérdés, amelyre válaszolni szeretnék.



Egyrésről a bürokratikus struktúra, másrésről az egyedek teljes elszigeteltsége akkor is bizonyos stabilitást kölcsönözne a rendszernek, ha az elnyomottak nem fogadnák el a rendszer jogosultságát. Csakhogy egyáltalában nem igaz, hogy a rendszer mindenütt csupán a meztelen erőszakra, illetve a tehetetlenségre épülne. A „létező szocializmus” számos országában a hatalom legitim, azaz az „alattvalók” többsége által elfogadott uralom. Amennyiben ilyen legitimitás egyáltalában létezik, ez a nemzeti hagyományokban gyökerezik. Azokban az országokban, amelyekben a nemzeti hagyományokkal való kontinuitását a hatalom nem tudta megőrizni, illetve kiépíteni, ott a maga legitimációs bázisát sem tudta kialakítani. Olyan nemzeti hagyományokról beszélek, amelyekhez a legkülönbözőbb mozzanatok tartoznak hozzá, a hatalmi forma kontinuitásától a mindennapi életformákon keresztül egészen a szellemi beállítódásokig. Ennek a hagyománynak a legfontosabb eleme a nacionalizmus, amely Kelet-Európában mindmáig számos tekintetben nagyon jelentős szerepet játszott és játszik.³²⁵

Mielőtt a nacionalizmusról mint legitimációs bázisról szólnék, hangsúlyozni szeretném, hogy a hatalom hagyományos formája Oroszországban őrződött meg a leginkább, ott, ahol a „létező szocializmus” genuin forradalom gyermeke. A forradalom előtti és utáni Oroszország hatalmi struktúrájának hasonlóságáról oly sokat beszéltek már, hogy itt ezt a kérdést teljesen felesleges lenne tovább boncolgatni, annál is inkább, minthogy elsősorban Magyarországról szeretnék beszélni. De mindenképpen tisztáznunk kell még, hogy a rendszer végső magyarázata vajon nem a marxizmus egy meghatározott formájának a forradalom előtti Oroszország félázsiai, félfudális struktúrájával való találkozása-e. A forradalmi marxizmus alapvető célja a *civil society* és a politikai állam hasadásának a felszámolása volt. Mármost a bolsevizmus olyan társadalomra talált, amelyben ez a hasadás, ha egyáltalában, akkor is csak csíraformában létezett. Ahhoz, hogy a hasadást megszüntessék, elegendő volt a modern típusú *civil society* csírát és a hozzá tartozó in-

³²⁵ Nagyon sokat beszélnek arról, hogy a nacionalizmus milyen szerepet játszik a mai Kelet-Európában és különösen Oroszországban. Azt a tételt azonban, hogy a rendszer legitimációs bázisát a nacionalizmus alkotja, tudomásom szerint Arató András fogalmazta meg elsőként. Vö. *Understanding Bureaucratic Centralism*. Telos, 35. 1978. 85.



dividualitást elnyomni. A hasadás „meghaladásának” ma előttünk álló formáját egy nagy, független országban Sztálin terrorja sem valósíthatta volna meg, ha a hasadás azt megelőzően már előrehaladott állapotban lett volna. Az egész társadalom államosítása, a társadalom bekebelezése az állam kristálystruktúrájába – ahogy Rudolf Bahro jellemezte a dolgot – csak ott sikerülhetett, ahol azt megelőzően is egyedül az államnak volt hatalma. Az erős orosz állam mindenekelőtt egy birodalmi külpolitikát kívánt megvalósítani – ez különbözteti meg a nyugat-európai abszolutizmusoktól, amelyek elsősorban a belpolitikára összpontosítottak –, ennél fogva legitimációját is a nacionalizmus képezte. Oroszországban az államnak – tekintet nélkül a belső következményekre – erősnek kellett lennie, mert csak ilyen állam tudja a nemzetet ellenségeitől megvédeni. Az orosz állam gyengesége az 1904–1905-ös Japán elleni háborúban az 1905-ös forradalmat eredményezte, a világháborús összeomlás 1917 forradalmait. (Az októberit az, hogy a februári gyenge államot teremtett.)

Az adott keretek között nem mondhatok többet arról, hogy a nacionalizmus milyen legitimáló funkciót tölt be a mai Szovjetunióban. Hogy milyen nagy jelentőségű, azt talán a „kínai veszedelem” példája mutatja a leginkább; ebben a tekintetben a hatalom olyan értelmiségiek támogatását is élvezzi, akik minden más tekintetben kritikai magatartást tanúsítanak. De éppen mert az orosz nacionalizmus a rendszer legfontosabb legitimációs alapja, a nemzeti kérdés egyben a legnagyobb belső feszültségek forrása is.

Ha azonban a hatalomnak a nacionalizmus a legfontosabb legitimációs bázisa, akkor egyáltalában hogyan lehet legitimációról beszélni a többi kelet-európai országban? Hogy mégis ezt teszem, talán furcsán hangzik, de egyáltalában nem olyan érthetetlen. Általánosan ismert például Ceaușescu nacionalizmusa. Minthogy azonban az a Szovjetunió ellen irányul, a minket érdeklő vonatkozásban teljesen érdektelen. Magyarország viszont kifejezetten érdekes ebből a szempontból.

Ezzel azután már fel is vetettem a harmadik kérdést: mi a különossége az 1956 utáni Magyarországnak? Lehetetlen tagadni, hogy a Kádár-rendszer, a pártállam, illetve az állampárt hatalma legitim uralom.

Legitimitása éppúgy nacionalizmuson alapszik, mint a többi rendszeré, amennyiben azok egyáltalában legitimek. A Kádár-rendszer a tipikus magyar nacionalizmusra épít, egy „kis nemzet” nacionalizmusára. A rendszernek sikerült megtalálnia a hagyományoknak megfelelő formát, s ezzel önmagát legitimálta.

Magyarországon a „létező szocializmus” struktúrájának egyetlen, a fentiekben vázolt jellemzője sem hiányzik. Itt csupán két mozzanatot szeretnék szemügyre venni: egyrészt a terv-, illetve piacgazdaság problémáját, másrészt az ideológia szerepét.

Ismeretes hogy a tervezett gazdaságirányítási reform Magyarországon az ilyen típusú kelet-európai reformok közül a „legradikálisabb” volt. Magyarországon az volt az elképzelés, hogy a tervgazdaság piaci mechanizmusokra épüljön. A hatalmi apparátus nagyon is jól megértette, hogy a lakosság fogyasztói szükségleteinek kielégítése – és ezzel párhuzamosan az életszínvonal emelése – az ő számára is életkérdés.

Ameddig sikerül emelni az életszínvonalat, a hatalomnak nincsen mitől félnie. A fogyasztási javak termelésének biztosított fokozása elképzelhetetlen a piacszabályozás bizonyos fontos elemeinek a bevezetése nélkül, s így maga a hatalmi apparátus kívánta elősegíteni a gazdaságirányítás új formáját. A politikai változtatások nélküli gazdasági reformot viszont óriási ellentmondások terhelik: ha a gazdaságirányítás alapformája a piac lenne, azaz a gazdaság immanens törvényszerűségei valóban meghatározóak lennének, akkor ez az ismert kísérőjelenségekhez vezetne, nevezetesen növekvő anyagi egyenlőtlenségekhez és munkanélküliséghez. Ezeket a következményeket lehetetlen leküzdeni a dolgozók szervezkedési szabadsága, a sztrájkjog nélkül, azaz végső soron politikai demokrácia nélkül. Ezt a hatalom természetesen nem akarta, s ezért néhány év után arra kényszerült, hogy a vezetőségből eltávolítsa a legprogresszívebb elemeket, azokat, akik talán a reform politikai konzekvenciáit is hajlandók lettek volna levonni. Kevésbé tűnt veszélyesnek a reformot visszavonni, vagy legalábbis radikálisan lefékezni, mintsem megengedni, hogy politikai területre is behatoljon. Később azután, amikor a reform ellenfelei túl messzire mentek, és a piaci mechanizmusokat az élelmiszer-termelés területén is kezdték radikálisan megnyirbálni – el akarták venni azt a lehetőséget a mezőgazdasági termelőszövetkeze-

tektől, hogy piacra termeljenek, s ennek következményei jelentkezni kezdtek az élelmiszer-ellátás területén –, a reformszárny, ha korlátozottabb keretek között is, ismét támadásba lendült. A fent elemzett ellentmondások közötti hányódás éppen a kádárizmust jellemzi a leghatározottabban; de legitimitása folytán nagyobb mozgástere van, s nagyobb stabilitás jellemzi. Ezt a mozgásteret ki is használja, s ezzel a maga részéről ismét csak hozzájárul ahhoz, hogy fenntartsa a legitimációs bázisát.

Ami a hivatalos ideológia szerepét illeti, úgy tűnik, mintha nem töltené be fent vázolt funkcióját: Magyarország nincsen hermetikusan elzárva a nyugati ideológiáktól, a baloldaliaktól sem. A társadalomelmélet, de némelykor még a tömegkommunikáció nyelve is értelmes, ha tartalma sokak számára nem is fogadható el – de ez társadalomelméletek esetében magától értetődik.

Még olyan korszakok is voltak, amelyekben kritikai hangok is szóhoz jutottak. Az úgynevezett disszidensek sorsa is sokkal elviselhetőbb, mint a többi országban. A kádárizmus valóban „liberális”. De fent leírt funkcióját éppen ezen a módon töltheti be a hivatalos ideológia. Olyan országban, melynek európai orientáltságú kultúrája van, az orosz típusú „dialmat” teljesen hatástalan lenne. Nem tudná megfosztani az embereket a nyelvüktől. Ha Magyarországon a szövegek pontosan olyan laposak és üresek lennének, mint a Szovjetunióban, akkor az emberek, ha társadalmi érdeklődésüket más módon még nem ölték ki, feltétlenül alkotnának a maguk számára egy másik nyelvet. A marxizmus-leninizmust csak olyan szövegek képesek valamilyen formában közvetíteni, amelyek legalább olvashatóak; még a legkritikusabb beállítottságú embereknek is kell a folyóiratokban olvasható anyagokat találniuk. És ilyen módon ezek a szövegek valóban képesek az ideológiát közvetíteni. Az intelligensen megfogalmazott, némelykor valóban fontos kérdéseket érintő és kritikát is tartalmazó marxizmus-leninizmus megálljt kiálthat más nyelveknek. „Miért is kellene más kategóriák megteremtésére törekednünk, ha a hivatalos ideológia keretein belül is megvilágíthatunk valóban fontos kérdéseket?”

Ennek ellenére a marxizmus-leninizmus ebben a formájában már valóságos veszélyt is jelenthet a hatalom számára; talán nem véletlen, hogy Magyarországon a kritikai értelmiségiek többsége a marxizmus-

ból jött. Ezért a rendszer ebben a vonatkozásban is világos határokat szab; s ha a kritika túllépi ezt a tűrési határt, akkor – ha humánusabb eszközökkel is, mint másutt – megsemmisítik.

A kádárizmus különössége éppen azokban a formákban rejlik, amelyek lényegesen nagyobb manőverezési lehetőséget teremtenek a hatalom számára. Ezek a formák azért voltak lehetségesek, mert megfelelnek a történelmi hagyományoknak. Ezekhez a hagyományokhoz tartozik 1956 is. Meghatározott történelmi helyzetekben Magyarországon a fennállóval szembeni lázadás igen radikális volt. De e felkelések bukása után mindig létrejött valamilyen ésszerű kompromisszum. A nemzeti függetlenségért folytatott harc mozzanata minden ilyen felkelésben jelen volt. Az 1848-as forradalom Magyarországon elsősorban Ausztria elleni szabadságharc volt, az 1919-es Tanácsköztársaság pedig tulajdonképpen csak azért jött létre, mert a fiatal magyar polgári köztársaság nem mert határozottan védekezni az „antant” által támogatott „kisantanttal” szemben. „Magyarország kis ország, a magyarok kis nemzet. A nemzeti függetlenség elérhetetlen álom. Életünket tehát a kívülről adott keretek között kell elviselhetővé tennünk. A feltételek adottak, a rendszer lényege megváltoztathatatlan – a hatalom természetesen nem is akarja megváltoztatni.” Minthogy ezekkel a tényekkel valóban egy egész nép kibékült, a hatalom mozgásteret kapott, hogy a rendszert valóban elviselhetővé tegye. A „kádárizmus” tehát nem alternatíva, nem új modell, elviselhetősége készen talált keretből adódik. És mert ez így van, még annak is van értelme, hogy a rendszer *mozgástendenciáiról* beszéljünk.

II. FEJEZET

EGY OLYAN STRUKTÚRA ELEMZÉSE, AMELY NEM HAGYTA FIGYELMEN KÍVÜL A HAGYOMÁNYOKAT

Cornelius Castoriadis, aki szintén a marxizmus eszméit vallotta, maga is újfajta társadalmi alakulatnak látja a szovjet típusú szocializmust. De ellentétben azokkal, akiknek rendszerleírását az előző fejezet mintegy összegezni igyekezett, persze értelmezvén is őket, Castoriadis nem akarja már a létező szocializmust a kapitalizmust felváltó, azt követő új termelőmódnak felfogni. (Szelényi egy időben már állami termelőmódról beszélt, mint amely a hagyományos kapitalizmust felváltja – ha különféle utakon-módokon születik is meg.) A Castoriadis által meglátott termelőmód csak meghatározott hagyományokkal bíró világban jöhetett létre. Castoriadis úgy nevezi:

A SZTRATOKRÁCIA³²⁶

Castoriadis legújabb könyve mindenképpen intellektuális kalandokra csábítja az embert. Már azért is, mert eddig csak az első fele je-

³²⁶ Cornelius Castoriadis: *Devant la guerre. I.* Fayard, Párizs, 1981. A könyv a világperspektívákat (a fegyverkezési verseny állása, a szovjet fölény kialakulása) illetően éppen úgy, mint a Szovjetunió társadalmát illetően, igen tekintélyes bizonyító anyagra támaszkodik. Ez az írás nem tart igényt arra, hogy magát ezt a bizonyító anyagot kritikai elemzésnek vesse alá. Abból indulok ki, hogy Castoriadis óriási, lelkiismeretesen összegyűjtött adatanyaga mintegy „rendben van”. Persze az adatok összegyűjtését és feldolgozását meghatározza a koncepció. Egy más koncepcióból kiindulva akár ugyanazokra a forrásokra támaszkodva is lehet a tényeket másképp értékelni. Nem állítom, hogy Castoriadis elképzelése lenne az egyedüli releváns, ha „nem hunyjuk be a szemünket a tények előtt”, nem azt állítom, hogy Castoriadis megtalálta az „igazságot”. Pusztán számomra nagyon is meggyőző elképzeléseit kísérem meg összhangba hozni a kelet-közép-európai realitásokkal – már ahogy én ma látom őket. Az olvasó – ha úgy kívánja – fogja fel Castoriadis koncepcióját is, a reá épülő írást is gondolat kísérletként.



lent meg – *a realitások* címet viseli, de még *a realitásokból* is hiányzik két fejezet –, s ez olyan kérdéseket vet fel – talán nem véletlenül lesz a második rész címe *a kérdések* –, amelyekre az ember feltétlenül és mihamarabb feleletet szeretne adni, legalább önmagának. Ha a valóság olyan, amilyennek Castoriadis lefesti, hát bizony nem sok jónak nézünk elébe. S az elemzés – mi tagadás – elég meggyőző. A *Devant la guerre* – Castoriadis siet leszögezni, hogy a francia *devant* szócska nem *avant* jelentésű; az tudniillik, hogy szakadék előtt (*devant*) állok, nem azt jelenti, hogy biztosan belezuhanok, hiszen talán még lefékezhetek, vissza is fordulhatok, betemethetem a szakadékot, vagy éppenséggel egy életet fogok leélni a szakadékkal farkasszemet nézve; legyen hát *Szemközt a háborúval – realitásai* (melyekből a nyugati társadalmak lebomlásának, valamint az orosz stratégiának és az amerikai nem-stratégiának az elemzése is a második kötetben lát majd napvilágot) azonnal annak a kérdésnek a feltevésére kényszerítik az embert, hogy *van-e értelmes kiút a jelenlegi világhelyzetből?* Persze mi az, hogy értelmes? A 20. század végén egyre inkább kénytelenek vagyunk belátni, hogy mindenfajta történetfilozófia abszurd konstrukciónak bizonyult, hogy a történelemnek nincsen értelme, célja. Ha az emberiség kollektív öngyilkosságot követ el³²⁷, vagy olyan társadalmi berendezkedésben adatik meg élnie, amelynek a *nyers erőszak a nyers erőszakért* az egyetlen jellemzője, az éppoly értelmes vagy éppenséggel értelmetlen, mint a humanista álmok megvalósulása. A kérdést tehát inkább úgy kellene feltennünk, hogy *van-e olyan kiút a jelenlegi világhelyzetből, hogy érdemes legyen élni?* Az így felvetett kérdésre viszont már a dolog logikájánál fogva akkor is csak egyéni válasz adható, ha föltesszük, hogy a realitások szigorú és elfogulatlan elemzése nem hagy kétséget felőle: az alternatíva már nem *szocializmus vagy barbárság*, hanem *a vég vagy a barbárság*. Hiszen vannak olyanok, akik csak úgy képesek élni, ha szilárdan hisznek abban, hogy „bebizonyítjuk a fentieket, és minden jobbra fordul” – ők persze mindig be is bizonyítják –, mások meg akkor is óriási élvezetet találnak a bor-

³²⁷ Öngyilkosságot? Ha véget vetek saját életemnek – az öngyilkosság. Ha az emberiség emberi cselekedetek eredményeképpen megszűnik létezni, azt talán inkább tömeggyilkosságnak kellene neveznünk – szokunk le végre arról, hogy az emberiséget tekintsük a szubjektumnak.



sos mártással készült bélszín elfogyasztásában, ha azt a siralomházban szolgálják fel nekik. Vagy milyen alapon emeljünk kifogást azok életszeretével szemben, akik szerelmükkel a Moszkva folyó partján sétálva éppen annyira – vagy talán még inkább? – megfélekeznek a világról és társadalomról, mint azok, akiknek ugyanez a Szajna partján adatik meg?

Nos, a *Szemközt a háborúval* első kötetét olvasva mindenekelőtt ilyenfajta elmebeteg gondolatok tolulnak fel az ember agyában, különösen, ha ez az ember történetesen egy kelet-európai – hogy is nevezzem – „másként gondolkodó”. A könyvet olvasva ugyanis ez a kelet-európai „másként gondolkodó” – szemben nyugati társaival, az ottani „rendszerkritikusokkal”, akikkel éppen annak a folyamatnak az eredményeként, melyet a *realitásokban* Castoriadis elemez, a kelet-európai egyre kevésbé képes szót érteni – bármilyen szörnyűnek érezze is ezt, engedi magát meggyőzni. Legalábbis el tudja képzelni azt, amit a nyugati kollégája nem tud, mert nem is akar, hogy nemcsak az ő sorsa – hisz ez napnál világosabb –, hanem talán az egész emberisége a Moszkva folyó partján intéződik el.

Mert – jöllehet az első kötetben ez még nincsen kimondva – a világhelyzet Castoriadis által elvégzett elemzése erre a végkövetkeztetésre kell hogy kilyukadjon. Ide visz az elemzés szomorú logikája. Amint az Castoriadis egy interjújából kiderül, ezt a végső gondolatot a szerző is kimondja: „Az Oroszország jövőjét – és nagy részben a miénket is – érintő egész kérdés azon fordul meg, hogy vajon a disszidensek egy jéghegy csúcsa-e, vagy egy már eltűnőben lévő emberfajta képviselői.”³²⁸ A világ sorsa Oroszországban dől el, nagy részben legalábbis, ahogy Castoriadis mondja. Ha ugyanis a sztratókrácia³²⁹ hatalmát magán Oroszországon belül semmi nem teszi kérdésessé, akkor vagy belesodródik az emberiség egy világméretű tömegmészárlásba, vagy senki nem akadályozza meg a „létező szocializmust” világméretű győzelmének kivívásában. A sztratókrácia hatalma viszont csak akkor válik kérdésessé, ha az orosz disszidencia nem önjelölt képviselője, hanem

³²⁸ Le Nouvel Observateur, 1982. január 2–8. 19.

³²⁹ Sztratosz – görögül hadsereg.

kifejezője valaminek: egy, a hivatalos politikával szembehelyezkedő aktív tömegérzésnek. De gondolhatja-e valaki is komolyan, hogy az orosz disszidencia – egy elszigetelt, üldözött kis csoport – valamiféle, ha nem is tömegmozgalom, de legalábbis tömeghangulat kifejezője volna? Castoriadis sem gondolhatja ezt komolyan mindazok után, ahogyan az orosz társadalmat elemzi. Ha egy társadalmat egyszer megfosztottak a nyelvétől, pontosabban, ha nyelvét instrumentális dimenzióira redukálták, hogy annak segítségével csak tenni-venni és kalkulálni lehessen, és ne lehessen többé gondolkodni (238.), azaz ahol a kritika „lingvisztikailag lehetetlenné” vált (235.), az a társadalom, amelyből száműzték a szépséget, amelyben a – hivatalos – művész nem hisz és nem is hihet magában (240.), az a társadalom, amelyben a mindenki harca mindenki ellen meghatározóvá lett, de úgy, hogy – ellentétben történelmileg korábbi formáival – semmiféle szociális cél szolgálatában nem áll többé, mert „nem szolgál mást, csak a bürokrata egyén előmenetelét, illetve (bürokratikus) túlélését” (243.), bizonyára nem képes tömeges – jóllehet látens – ellenállást kibontani a hatalom fennálló formájával szemben.

Kétségtelenül intellektuálisan csábító feladatnak tűnik az első kötet valóságelemzése és a második tartalomjegyzéke alapján mindezt továbbgondolni, ha rossz is belegondolni. A realitásokból adódó következtetések, illetve kérdések továbbgondolásával mégis inkább megvárnám a *Szemközt a háborúval* második kötetének megjelenését; furcsa lenne arra törekednem, hogy egy könyv megjelent első kötete alapján a meg nem jelent második kötethez fűzzek reflexiókat. A könyv azonban más vonatkozásban is továbbgondolásra készítet különösen 1981. december 13-a után. Castoriadis a *szovjet* társadalmat elemzi, nem pedig a *szovjet típusú* társadalmakat. De nemcsak a kívülállóknak, hanem a kelet-közép-európaiaknak, mindenekelőtt a magyaroknak és közöttük a „másként gondolkodóknak” is sokszor az a benyomásuk, hogy a *szovjet típusú* társadalmak minden strukturális hasonlóságuk ellenére sem egyformák. A „másként gondolkodók” e benyomásának közvetett bizonyítéka sok esetben éppen az, hogy – mindenekelőtt a kívülállókkal, a többnyire a nyugati establishmenttel mégis így vagy úgy szolidarizáló értelmiségiekkel szemben, akik egy-egy szocialista ország társadalmának a szovjet társadalomtól eltérő vonásait emelik ki, persze

főként Magyarországon – *bizonyítani* kívánják, hogy ami a dolog „lényegét” illeti, minden felszíni „jelenség” ellenére teljesen azonos típusú társadalmakról van szó. Csak azért, hogy ne más szemében keressem a szálkát, utalnék e könyv 1978-ban íródott első fejezetére, amelynek nagyjából az volt a koncepciója, hogy e társadalmak működésének – vagy éppen nem működésének – megértéséhez tekintetbe kell ugyan venni a felszínen mutatkozó különbségeket, ezek azonban nem változtatnak azon, hogy e társadalmak strukturálisan azonosak egymással. Közülük azok „funkcionálnak”, ahol az állampárt vagy pártállam vezetőinek sikerült bizonyos nemzeti tradíciókat mintegy meglovagolniuk, míg egyáltalán nem vagy alig funkcionálnak azok, ahol ez bizonyos okoknál fogva nem sikerült, illetve nem is sikerülhetett. Hogy csak példákat említsek: Romániában azért nem következett be semmifajta politikai földcsuszamlás, mert Ceaușescunak a maga látszat-szovjetellenességével egyrészt, a nemzeti kisebbségeket a legdurvább eszközökkel lényegében felszámolni törekvő belpolitikájával másrészt sikerült kihasználnia egy fiatal nemzet amúgy is meglehetősen agresszív nacionalizmusát. Kádáréknak azért sikerült egy legalább passzív tömegbázist teremteniük, mert a magyaroknak arra a lényegében már 1849 óta kiépülő, folytonosan megerősödő „kisnemzet-tudatára” építenek, amelynek az a lényege, hogy kis nemzet lévén tudomásul kell vennünk a mindig éppen ügyeletes nagyhatalomtól való függésünket; hogy nem a függetlenségre, hanem a függőség megszabta kereteken belül a lehető legönállóbb politikára kell törekednünk, hogy vezetőknak és vezetetteknek egymással összekacsintva ki kell játszaniuk a térség politikáját éppen megszabó nagyhatalom éberségét. Vagy, hogy egy ellenpéldát is említsek: Lengyelország azért működésképtelen, mert a lengyelek büszke és harcos nacionalizmusa semmiképpen sem egyeztethető össze semmiféle nagyhatalomnak való alárendeltséggel.

Nos, lehetetlen tagadni, hogy mindebben van valami igazság. Castoriadis elemzésének fényében azonban, különösen 1981. december 13-a után, talán mégis új módon kell felvetni a kérdéseket. Castoriadis Szovjetunió-elemzése ugyanis alapjában tér el a „létező szocializmus” társadalmának eddigi elemzéseitől. Az újdonság valóságos Kolumbusz tojása: a kérdésfeltevés megfordítása. Castoriadis nem arra kérdez rá,

hogy a szovjet gazdaság egésze miért funkcionál olyan elképesztően rosszul, holott a modern haditechnika kiépítésében és a Nyugattal szembeni katonai fölény kivívásában tagadhatatlan sikereket ért el az utóbbi évtizedekben. Azt kérdezi, hogy mi az oka a Szovjetunió elképesztő sikereinek, ami a haditechnika kiépítésén és a katonai fölény megteremtésén túl a harmadik világ legtöbb területén kifejezett térnyerésben is megnyilvánul. A kérdésfeltevés új annyiban, hogy az adott társadalom sikereinek értékmérőjeként nem fogadja el a nyugati világ normáit. Nem fogadja el még abban az értelemben sem, ahogy azt maguk a szovjet vezetők – legalábbis a hagyományos párt- és állami bürokrácia – elfogadja, amikor évről évre, pártkongresszusról pártkongresszusra hol burkoltabban, hol nyíltabban bizonyos területeken lemaradásról, szervezetlenségről, a hatékonyság hiányáról beszél. Castoriadis nem abból indul ki, hogy a szovjet társadalom minden katonai sikere ellenére is egy alapjában véve válsággal küzdő társadalom marad mindaddig, amíg nyugati mértékkel mérve nem képes egy legalábbis elfogadható életszínvonalat, a fogyasztási cikkeknek egy legalábbis elfogadható minőségét biztosítani. Az az álláspontja, hogy a szovjet társadalom a maga inherens céljait tekintve a leghatározottabban jól funkcionál, mert működése jól szolgálja azt az *egyetlen célt*, amelynek az utóbbi évtizedekben egész struktúrája is alárendelődött: a szocializmus világméretű győzelmének jelszávába burkolt szovjet – pontosabban orosz – *világhegemóniát*.³³⁰ Amíg a nyugati világ fogyasztói mércéit tekintve csapnivalóan rosszul működő termelés ennek az egyetlen célnak a megvalósulását nem akadályozza, Castoriadis szerint semmiféle értelme sincs azt állítani, hogy a szovjet társadalom válságban van. Ennek éppen az ellenkezője áll: *a célok, a struktúra és a működés a posztsztálini időszakban egyre inkább összhangba kerülnek egymással*.

A kérdésfeltevés ilyenén megfordításának jogosultságát nehéz lenne tagadni. Nyugodtan merem azt állítani, hogy csakis ez a helyes kérdésfeltevés: ugyanis lehetővé teszi, hogy az adott társadalmat ne külső szempontok alapján, hanem *belőle magából értsük meg*. Minden más szempont hamis: a szovjet társadalmat – annak stabilitását és perspek-

³³⁰ Ld. A következő exkurzust: A glasznosztj – ördögi kör.

tíváit – azon méri, mennyiben képes más társadalmaknak vagy annak az utópiának a normáit kielégíteni, amelynek jegyében megszületett. De miért lenne ez a szovjet társadalom követelménye? Miért kellene nyugati típusú fogyasztói társadalommá vagy a marxi utópiának megfelelő szocializmussá válnia ahhoz, hogy fennmaradhasson, a *maga normái szerint* jól működhessék, és sikereket érhessen el?

A kérdésfeltevés megfordításának jogosultságából természetesen még nem következik az elemzés helyessége. Hogy az adott társadalom inherens céljai, struktúrája és működésmódja összhangban vannak egymással, azt bizonyítani kell. Ami a célokat – illetve az egyetlen tényleges célt – és a működésmódot illeti, Castoriadisnak nem is kell semmi alapvetően újat mondania. Sokan így látták és megírták már, hogy a szovjet párt régen lemondott a társadalom modernizálásáról: nemhogy semmifajta törekvés nem tapasztalható valóságos társadalmi átalakulások véghezvitelére, hanem még a társadalmi struktúrát és erőviszonyokat közvetlenül nem érintő gazdasági reformtörekvéseket, sőt a fogyasztói szint komolyabb emelését célzó intézkedéseket sem veszik igazán komolyan. Szaharov már évekkel ezelőtt úgy látta, hogy az élet-színvonalnak az a végtelen lassú, de mégis tapasztalható emelkedése, ami a brezsnyevi időszakot jellemzi, pontosan elégséges ahhoz, hogy ne alakuljon ki tömeges méretű elégedetlenség. A szovjet társadalomban – azon belül – „nem történik semmi”, s ennek a teljes változatlanságának *nincsen szüksége semmiféle ideológiára*. A „marxizmus-leninizmus” üresjáratai csak arra valók, hogy megfosszák a társadalmat a nyelvétől, hogy lehetetlenné tegyék tartalmas, kritikai beállítottságú ellenideológiák kialakulását és főképpen elterjedését. Ami a Szovjetunióval, illetve politikájának eredményeként történik, az a birodalom érdekszférájába tartozó területek kiszélesülése, a „létező szocializmus” térhódítása – elsősorban a harmadik világban. És ennek a valóságos folyamatnak a megfelelőjeként a kommunista ideológia helyére egyetlen gondolat – ahogy Castoriadis nevezi: *imaginaire* – lépett: a nacionalista birodalmi gondolat. „S valóban, a pártnak mint »modernizátornak« a csődjével és annak a nevenséges zagyaléknak a szétrohadásával, amely ideológiájával szolgál, az adott helyzetben magának a pártnak is a nemzeti-birodalmi *imaginaire* vált egyetlen létező, egyetlen *elképzelhető* kötőanyagává...

A párt határozottan és feltétel nélkül azonosult a nemzeti-birodalmi ügygel, melyet minden bizonnyal saját ügyének akar tartani és tart is egyre inkább. Ő maga is odajutott, hogy az orosz Nemzet és Birodalma *imaginaire*-jének leplébe burkolva a nyers erőszakot nemesíti meg. Az apparátus vagy felbomlik – »politikájával« és »ideológiájával« együtt –, vagy pedig a nagyorosz nacionalizmus-sovinizmus kölcsönzött tudatával szerelkezik fel, hogy fennmaradhasson.” (256.)

Az ideológia elhalásának, a nemzeti-birodalmi gondolat előtérbe helyeződésének és dominanciájának teljes egészében megfelel a társadalmi újratermelés fennálló formája, az a mód, ahogyan a szovjet gazdaság funkcionál és fenntartja magát. A Szovjetunió termelése két, egymástól egyre inkább elkülönülő területre hasad szét. „Nem egy orosz »gazdaság« és »termelés« van, hanem kettő. Van a »civil« Oroszország termelése, gazdasága, élete; s van a »katonai« Oroszország termelése, gazdasága és élete.” (20.) Egyelőre maradjunk a termelésnél és a gazdaságnál, mert amikor Castoriadis civil és katonai életről is beszél, akkor már nemcsak a működésmódot jellemzi egy ma már mindenki számára többé-kevésbé evidens módon, hanem továbbmegy a társadalmi és hatalmi struktúra jellemzésének irányába, s ez az, ami radikálisan új. Hogy a Szovjetunióban kétfajta termelés, kétfajta gazdaság létezik egymás mellett, az – legalábbis Kelet-Európában – egyre világosabbá vált körülbelül attól a pillanattól kezdve, hogy a Szovjetuniónak elsőként sikerült mesterséges holdat, majd vele embert is eljuttatnia a világűrbe. Ahogy mifelénk mondogatni szoktuk: „Mégsem valószínű, hogy az űrhajókat olyan minőségű acélból gyártják, mint a borotvapengéiket.” S ami ezzel összefüggésben ugyancsak világos, de amit Castoriadis mégsem feleslegesen hangsúlyoz: nemcsak az előállított termékek minőségének kell döntően különböznie a gazdaság két szektorában. A termelés egész szervezettségének is. A modern fegyverek tömegméretű előállítását – itt a mennyiség a döntő kérdés –, még ha ezek a fegyverek minden valószínűség szerint kevésbé tökéletesek is, mint a nyugatiak, az ipari termelésnek olyanfajta *diverzifikációját, univerzalitását, interdependenciáját és integrációját* (108.) követeli meg, ami közepszerű vagy éppenséggel nyomorúságos minőségű, sokszor még a KGST-országokban sem eladható fogyasztási cikkeket termelő iparukat ugyancsak nem jellemzi – hogy a fogyasztást

szolgáló legalapvetőbb termelési ág, a mezőgazdaság siralmas állapotát ne is említsük. Meglehetősen hosszú ideje tűnik már úgy, hogy a civil és a katonai termelés szektorai között a Szovjetunióban kínai falat építettek, hogy az a modern technológia, amely a hadi termelést jellemzi, s mindaz, ami vele összefügg, egyáltalában nem szivárog át a civil gazdaságba. Hogy a gazdaságnak ez a kettéhasadása teljes összhangban van a belső társadalmi célkitűzések teljes hiányával, a társadalmi célokat kitűző ideológia elhalásával egyrészt, a nacionalista-birodalmi gondolat előtérbe nyomulásával másrészt, azt sem volt éppen nehéz már jó ideje észrevenni.

Ami Castoriadis elemzésében igazán új (ha mindannak fényében, amit eddig is tudtunk, nem is meglepő) megállapítás, az a következő: *maga a szovjet társadalom is kettéhasadt egy „civil” és egy „katonai” társadalomra, s az utóbbinak mint a társadalom egyik részének abszolút vezető szerepe van az előbbivel szemben. A célok – illetve az egyedülnek megmaradt célkitűzés –, valamint a gazdaság kettéhasadásának ismeretében eddig is világos volt, hogy a társadalmi erőfeszítések döntő részben a hadiipari komplexum köré csoportosulnak. De amíg úgy tesszük fel a kérdést, hogy egy társadalom egy meghatározott területen miképpen valósíthatja meg többé-kevésbé jól a maga célkitűzéseit, miközben a másik területen szinte semmit sem képes megvalósítani abból, amit eltervezett, meglehetősen rejtélyesnek tűnik a dolog, s a kérdésre adott válaszok sohasem valami meggyőzőek.* Castoriadis viszont nem ezt a kérdést teszi fel. Eleve abból indul ki, hogy nem egy társadalom van, hanem kettő, „nem egy Oroszország van, hanem kettő” (20.); a második, a katonai „nem a tisztek és a katonák. Egy hatalmas technikai bürokratikus apparátusról van szó, ahol is a hangsúly egyre inkább a technikaira-iparira esik.” (30.) a döntő éppen az a mozzanat, hogy itt az orosz társadalom másik, „civil” részétől elvált technikai-ipari apparátusról van szó, egy második zárt társadalomról (amely zárt területeken, zárt üzemekben létezik), nem pedig a katonai vonal vagy a katonai célokat szolgáló ipari termelés nagyobb vagy állandóan növekvő súlyáról egy így vagy úgy egységes társadalmon belül. „A »katonai társadalom« (persze a »katonai« kifejezés legeslegtágabb értelmében) szubtársadalom, különálló társadalom, ami *nem így van*



például az Egyesült Államokban. Miért? Mert Oroszországban minőségileg különbözik a társadalom többi részétől; mert ennek a lőcslábú társadalomnak ez az *egyetlen* – ismétlem: az *egyetlen* – modern szektora és testülete, az *egyetlen*, amely *hatékonyan funkcionál*, és egyre inkább az *egyetlen* »ideológiaiilag« (illetve az *imaginaire*-nek megfelelően) hatékony része is, mint a szocialista, nagyorosz »birodalmi« ideológia és *imaginaire* szerves és »természetes« megtestesülése – minthogy a párt ideológiája egyre jelentéktelenebbé lesz.” (30.) Ez a különvált, második társadalom mint egész – tehát nemcsak annak vezető rétege – rátelepült az elsőre, kizsákmányolja vagy – talán ez fejezi ki a kettő pontos viszonyát – gyarmatosítja azt, méghozzá a „civil” állami és pártbürokrácia segítségével. Maga a „katonai” társadalom plusz a „civil” társadalom uralkodó bürokrata elitje (a „gyarmati közigazgatás”) együttesen képezi az orosz társadalom privilegizált részét. Szó sincsen tehát arról, hogy az orosz társadalmat a katonák irányítsák, hogy az valamiféle burkolt katonai diktatúra lenne. A „civil” társadalmat magát a hagyományos „civil” bürokrácia irányítja, csak hogy az oly mértékben alárendelődött az egyedüli modern, hatékonyan működő s a maga céljait megvalósítani képes „katonai” szektornak, hogy már nincsenek is önálló céljai azon kívül, hogy ne engedje a fennálló állapotok egyensúlyát megbomlani: minden rendelkezésére álló eszközzel csak azt kell biztosítani, hogy a „civil” társadalom a maga igen nyomorúságos színvonalán újra tudja termelni önmagát. És ez legelsősorban nem azért nem túlságosan nehéz feladat, mert a maga hatalmas erejével mögötte áll az egész második társadalom, hanem mert az első társadalomból ez utóbbi minden olyan erőt felszív, amely bármifajta komolyabb modernizálásnak, s ezen keresztül potenciálisan valamifajta társadalmi átalakulásnak a szociális bázisa lehetne. Mert ami a katonai társadalmat illeti, „azt a minden rendű és rangú – és nyilvánvalóan elsősorban az *emberi* [kiemelés tőlem – V. M.] – legjobb erőforrásoknak a katonai apparátus számára való *szisztematikus lefőlözése* konstituálja – valamennyi érdekszférában” (21.). A *lefőlözés*: ez a lényeges. A katonai technikai-bürokratikus ipari apparátus a társadalom minden pozitív erejét magába szívja. A hozzá való tartozás olyan privilégiumokkal jár, amely ennek a külön társadalomnak minden elemét hozzáköti annak *imaginaire*-jéhez. E privi-



légiumok elsősorban anyagi természetűek, de nemcsak azok, és nemcsak közvetlenül. Nemcsak közvetlenül, mert az ide tartozók számára nemcsak a magasabb fizetés biztosít magasabb életszínvonalat, hanem az a tény is, hogy az apparátushoz tartozó úgynevezett zárt üzemek dolgozói – anélkül, hogy naphosszat sorba kellene állniuk, s ki lennének téve a fogyasztói szféra tökéletes szervezetlenségének – mindahhoz hozzájuthatnak, amihez az első társadalom tagjai (leszámítva a bürokrata elitet a maga zárt üzleteivel) nem. S nemcsak anyagi természetűek, amennyiben a katonai szférába tartozók azzal az élet egész minősége szempontjából ugyancsak nem közömbös „privilegiummal” is rendelkeznek, hogy „értelmes” munkát végezhetnek, azaz egy viszonylag jól szervezett termelésen belül képzettségüknek megfelelő, kvalifikált munkához juthatnak. Semmi csodálkoznivaló nincs azon, hogy mind a műszaki értelmiségnek, mind a műszaki középkezdereknek, mind pedig a szakmunkásoknak a legintelligensebbjei, legjobbjai nem tiltakoznak az ellen, hogy ezen a komplexumon belül helyezték el őket, még ha a dolognak meg is van az a negatív aspektusa, hogy a zárt (nem feltétlenül közvetlenül fegyvert vagy hadianyagot gyártó, de szervezetüket tekintve hadiüzem jellegű) üzemek alkalmazottaira bizonyos kötöttségek vonatkoznak. Ezt az árat csak akkor nem lenne érdemes megfizetni, illetve az emberek csak akkor éreznék egyáltalában, hogy privilegiumaikért valamiféle árat fizetnek, ha a „civil” társadalom polgárai komoly szabadságjogokkal rendelkeznének.

Ha mindezeket a – Castoriadis által jól dokumentált – mozzanatok figyelembe vesszük, szinte magától értetődik, hogy az első, a „civil” társadalmat a maga sztratókráciához kötött bürokráciája *sem nem lehet képes, sem nem akarhatja*³³¹ modernizálni. Ha a „katonai” társadalom

³³¹ A nem akarás persze nem egyértelmű. Egyrészt azért nem, mert a „civil” bürokrácia – vagy legalábbis ennek egy része – máig is tesz tétova kísérleteket arra, hogy bizonyos mértékig függetlenítsé magát a sztratókráciától (bizonyára ők azok például, akik határozottan kiemelik Magyarország sikereit, próbálnák „alkalmazni” a magyarországi tapasztalatokat). Másrészt, mert kétségtelenül nagyobb biztonságban érezné magát egy igazán elégedett társadalom felett uralkodva. Mégsem akarhatja igazán a modernizálást, minthogy az – ha egyáltalán megvalósítható lenne (szerintem már csak a hatalmas birodalom és apparátusa tehetetlensége, inerciaja folytán sem az) – komolyan veszélyeztetné a fennálló belső hatalmi egyensúlyt. Lásd később.

szisztematikusan és minden tekintetben lefölözi a „civil” társadalmat, akkor belőle éppen azokat az erőket vonja el, amelyekre építve bármiféle reform megvalósítható lenne. Persze a „civil” társadalom tagjait nem nevezhetjük az orosz társadalom selejtjének – ehhez azért túl nagy, számszerűleg a társadalom aktív keresőinek túlnyomó többségét teszi ki –, ha azonban a társadalom egészének legjobb, legaktívabb, legkezdeményezőképesebb elemei nem tartoznak hozzá, az átlagos és az átlag alatti nem válhat komoly, fantasztikus erőfeszítéseket megkívánó átalakulások hordozójává. Már csak azért sem, mert ha a korábban talán még komolyan gondolt reformokat *nem a múltat radikálisan megtagadva*, hanem – mindenfajta megrázkódtatást elkerülendő – *szinte észrevétlenül* kívánnák bevezetni, a nem privilegizáltaktól semmiképpen sem várható el, hogy képességeiket unos-untalan ismételtetett és soha meg nem valósult célok érdekében mozgósítsák. A katonai komplexum jó vagy viszonylag jó működésének pedig éppen az a feltétele, hogy a hozzá való tartozás a „civil” szektorral szemben *privilegiumokat jelentsen*. Nem is akarhatnak tehát komoly reformokat beindítani: ehhez a „civil” szektor mozgékonyabb elemeit is oly módon kellene privilegizálni, ahogyan a katonai szektorhoz tartozókat, amivel az utóbbi viszont elveszítené vonzerejét. *Ha már egyszer a társadalom kettészakadt, a katonai rész jó működésének a civil rész rossz működése a feltétele.*

S még egy mozzanatról nem feledkezhetünk meg: minthogy a katonai célú termelés a dolog természeténél fogva nem piaci mechanizmusokon alapszik, a bürokratikus szovjet gazdaságirányítás nem is akadályozza normális funkcionálását. A „civil” társadalom bármiféle reformjának viszont alapvető feltétele *lenne*, hogy a fogyasztási cikkek termelését és elosztását piaci mechanizmusok szabályozzák. Az erre való áttéréstől viszont a pártbürokrácia még akkor is visszariadt volna, ha nem lett volna alárendelődve a katonai komplexumnak. Pontosabban: a katonai komplexum egyeduralmát *az teremtetten* meg, hogy a pártbürokrácia visszariadt a reformtól. S nem azért – amint ezt hosszú ideig gondoltuk –, mert ragaszkodott volna a maga ideológiai prerogatíváihoz, nevezetesen ahhoz, hogy „a kapitalista termelés anarchiájával szemben a kommunizmus a szükségletekre építő tervgazdálkodást jelenti”. Mikor nem adta fel – hol burkoltan, hol nyíltan is – ez

a bürokrácia a maga ideológiai prerogatíváit, ha érdekei éppen ezt kívánták? Nem erről van szó. A bürokrácia – nem alaptalanul – a maga hatalmát féltette a piaci mechanizmusok bevezetésétől. A gazdasági szabadság „melegágya” lehet másfajta szabadságoknak, minthogy általa a társadalom szükségképpen kicsúszik az állam közvetlen ellenőrzése alól. A szovjet társadalomnak a fogyasztói igényeket felkeltő és kielégítő reformja e társadalmat hosszú távon alapjaiban rendítené meg: az első lépés lenne ahhoz, hogy a civil társadalom (most a szó általánosabb értelmében) függetlenítse magát az államtól, hogy a társadalmi egész megszűnjék államosított társadalom lenni.

Castoriadis – ha nem értem félre – úgy látta, hogy az elmúlt húsz évben kialakult sztratókrácia egy államosított társadalom belső mozgástendenciájának *szinte szükségképpen eredménye*: amennyiben az államtársadalom uralkodó elitje a könnyebb ellenállás vonalán halad, végül is ide kell eljutnia. A tervutasításos gazdaság csak extenzív gazdaságfejlesztésre, illetve improduktív (hadi) termelésre alkalmas. Az extenzív fejlődési szakasz lezárulása után vagy szinte automatikusan a fegyverkezésre térnek át, vagy valamifajta radikális – az egész társadalmat érintő – reformokra lenne szükség. Castoriadis úgy látja, hogy közvetlenül Sztálin halála után történtek bizonyos tétova kísérletek egy fogyasztói típusú társadalom irányába való mozgás megindítására (Malenkov koncepciója, de részben még Hruscsové is, jöllehet ő már a katonai vonal erősítéséhez is hozzákezdett vagy hozzájárult), amelyek számtalan oknál fogva hajótörést szenvedtek.

Eddig Castoriadis gondolatmenetének – itt-ott talán leegyszerűsített, itt-ott talán a magam elképzeléseinek fényében kicsit átalakított – ismertetése. Ezt a meggyőző, de – ismétlem – gondolatkísérletként felfogott elemzést szeretném a továbbiakban a magam kelet-közép-európai tapasztalatainak fényében mintegy kiegészíteni és alátámasztani. Az a meggyőződésesem ugyanis, hogy a kelet-közép-európai tapasztalatok a maguk közvetlenségében, ideologikusan el nem torzított voltukban – vagyis akkor, ha hiszünk a szemünknek, ha a „jelenségekből” indulunk ki, s nem keresünk mögöttük valamifajta „lényegét”, amely a „jelenségeket” irrelevánsná teszi, egyszóval ha abból indulunk ki, hogy ezek a társadalmak *mások*, mint a szovjet társadalom – egyértelműen alá-

támasztják Castoriadisnak a szovjet társadalomra mint sztratókráciára vonatkozó elképzeléseit.

Castoriadis a kérdésfeltevés fentebb elemzett megfordításával lehetővé tette, hogy a szovjet blokk társadalmainak „működésére”, illetve „nem működésére” vonatkozó, egymástól eltérő empirikus tapasztalatainkat ne kelljen egy általános érvénnyel megkonstruált modellnek alárendelnünk, amely végső soron ezen országok közös szerkezeti modellje lenne, s amelytől az egyik vagy a másik – az ilyenfajta konstrukciók természetének megfelelően – ilyen vagy olyan mértékben térne el. Amíg a szovjet típusú társadalmakat az ipari-fogyasztói társadalmak mércéjén igyekszünk mérni, azaz *valamennyiük* vonatkozásában azt a kérdést tesszük fel, hogy miért *nem* funkcionálnak, vagy legalábbis miért funkcionálnak olyan rosszul, addig a közöttük fennálló különbségek lényegében mennyiségi különbségekre redukálódnak, a birodalom és „társult országai” egyaránt rosszul funkcionáló fogyasztói társadalomnak tűnnek. Mihelyt azonban a birodalmat – a megfordított kérdésfeltevés eredményeképpen – a maga inherens mértékével mérjük, s jól funkcionáló sztratókráciának tekintjük, szinte magától adódik az a gondolat, hogy a „társult országok” szerkezete – a hatalmi elit elképzeléseitől, szándékaitól, akaratától teljesen függetlenül is – nem lehet sztratókratikus, ha másért nem, azért, mert ezekben az országokban nem működhet a nacionalista-birodalmi gondolat, az Oroszországot meghatározó *imaginaire*. A Szovjetuniótól való teljes függőség, a neki való kiszolgáltatottság eredményezheti azt, hogy ezeknek az országoknak az uralkodó elitje valahogy olyanfajta függőségi viszonyban áll az orosz sztratókráciával, mint az orosz társadalom „civil” bürokráciája, s nagyjából és egészében ténylegesen is ez a helyzet. Ebből azonban nem következik, hogy ezeknek az országoknak a lakossága – a sztratókráción és a „civil” bürokráción kívül rekedt orosz társadalomhoz hasonlóan – abban a meggyőződésben élne, hogy az orosz birodalom dicsőségéből neki is jut, hogy a birodalmi dicsőség részben mintegy kárpótolja sanyarú sorsáért. Éppen ellenkezőleg: nemhogy az orosz birodalmi sikerek részesének, hanem azok áldozatának érzi magát – s teljes joggal.

Magyarán: minél egyértelműbbé lesz, hogy az orosz birodalomnak magának kizárólag a nemzeti-birodalmi *imaginaire*, a nagyorosz nacio-

nalizmus az ideológiai kötőanyaga, annál reménytelenebb, hogy a „társult országok” társadalmát a szovjet ideológia képes legyen összetartani. A kommunizmus eredeti gondolata ezekben éppúgy megszűnt hatékony ideológiának lenni – vagy talán soha nem is volt az –, mint magában a Szovjetunióban. Az oroszoknál ennek helyébe a nacionalizmus lépett, méghozzá egy világbirodalmi törekvésekre épülő nacionalizmus, a birodalomnak teljesen alárendelt országok esetében viszont ez a fajta helyettesítés a dolog természeténél fogva képtelenség. Így célok, működés és struktúra azon összhangjáról, amely a Szovjetuniót jellemzi, semmiféleképpen nem lehet szó. Vagy sikerül találni olyan társadalmi célokat, amelyek ezeket az országokat – legalábbis ideig-óráig – összetartják (de ezek a célok nem lehetnek alárendelve a Szovjetuniót összetartó *imaginaire*-nek), vagy ezek a társadalmak tényleg „nem működnek”. Nem működnek ugyanis abban az értelemben, hogy – ellentétben a Szovjetunióval – minimális konszenzus híján társadalmi egyensúlyuk állandó felborulással fenyeget.

Hogy ezekben a kelet-közép-európai országokban általában vagy külön-külön bármelyikükben megindult-e a társadalom kettéválásának az a folyamata, amely Castoriadis szerint a Szovjetunió társadalmának alapjellemzője, erre vonatkozóan semmi kézzelfoghatót és biztosat nem tudok mondani. Hangsúlyozni szeretném: nem arról van szó, hogy nemzeti jövedelmüknek mekkora hányadát költik hadiiparra és fegyverkezésre – ez adott esetben még nagyobb is lehet, mint a Szovjetunióban, de ettől még nem jogosult sztratókráciáról beszélni. A kérdés lényege az, hogy a társadalmi struktúra és a termelés reprodukciós folyamatának struktúrája alárendelődik-e a hadi célú termelésnek és a fegyverkezésnek, s ennek eredményeként elválik-e egymástól a „katonai” és a „civil” társadalom. Éppen december 13-a fényében hajlamos lennék azt gondolni, hogy Lengyelország esetében például igen. Hiszen december 13-a éppen azért érte oly meglepetésszerűen a világot és magát a lengyel társadalmat is, mert minden eddigi történelmi tapasztalatnak ellentmond, hogy egy, a politikai hatalommal ilyen egységesen és öntudatosan szembeszálló, a politikai hatalmat mint olyant tökéletesen megbénító társadalom egyáltalában nem volt képes „infiltrálni” a hadsereget, pontosabban annak alsó és középtisztikarát, amelynek maga-

tartása – mint tudjuk – ilyen esetekben a legdőntőbb faktor. A szovjet beavatkozás lehetőségét kizárni nem lehetett, azt azonban, hogy a forradalmi folyamatot, amely – a hatalmi elitet leszámítva – szinte példa nélkül állóan fogta át a társadalom valamennyi rétegét, belső erők felszámolhatják, csak az tudhatta elképzelni, akiben valamilyen formában már megfogant a kettéosztott társadalom gondolata. Hangsúlyozni szeretném viszont: semmiféle alapom nincsen azt állítani, hogy a hasadás a lengyel társadalomban olyan mértékű, illetve olyan jellegű lenne, mint a Szovjetunióban. Ha ez lenne a helyzet, akkor véleményem szerint nem is került volna sor a lényegében már 1970-ben megindult, s 1980–1981-ben megérlelődött forradalmi folyamatra. A lengyel katonai puccs sikere számomra legfeljebb annak a bizonyítéka, hogy egy sztratókrata hatalom kiépítésére irányuló folyamat ebben az országban legalábbis megindult. A lengyel helyzet egésze inkább azt látszik igazolni, amit alább szeretnék elemezni, hogy tudniillik a Szovjetunióval ellentétben Kelet-Közép-Európában az ilyen jellegű törekvések csődhöz vezetnek.

Nyitva hagyom tehát azt a kérdést, hogy vajon ezekben az országokban történtek-e kísérletek a társadalomnak a Szovjetunióhoz hasonló kettéválasztására, vagy sem.³³² Még azt a kérdést sem kívánom felvetni, hogy vajon az egyre több országban lassan katasztrofálissá váló ellátási nehézségek bármifajta összefüggésbe hozhatók-e, nemhogy ilyen irányú törekvésekkel, hanem egyáltalában a hadi célú kiadásokkal. Mindez természetesen egyáltalán nem mellékes, ha ténylegesen meg akarjuk érteni az ezekben az országokban zajló társadalmi folyamatokat. Azt azonban az idevágó adatok ismeretének hiányában is végig lehet gondolni, hogy ezekben az országokban miért tűnik lehetetlennek az esetleges ilyen irányú törekvések sikere. Kivéve talán Romániát, ahol ha nem is a nemzeti-birodalmi gondolat, de az agresszív nacionalizmus mind a mai napig összetartani látszik a társadalmat, ahol számos tényező utal arra, hogy a társadalmat kifejezetten militarizálni akarják, és ahol azok az alább elemzendő történelmi-szociális akadályok sem

³³² A kísérletet persze ne úgy értsük, hogy magát a társadalmat kettéválasztani törekvő tudatos megfontolásokról lenne szó; csupán olyan konkrét folyamatok megindításáról, amelyek a Szovjetunióban ide vezettek.

látszanak fennforogni, melyek a sztratokrácia kialakulásának folyamatát Kelet-Közép-Európában a nacionalista *imaginaire* hatástalanságán túlmenően is lehetetlenné látszanak tenni.

Lássuk ezeket a tényezőket!

A legdőntőbb mozzanatról, hogy tudniillik a nemzeti-birodalmi gondolat nemhogy elősegítené ezt a folyamatot, hanem éppen el-lene hat, már szoltam, s itt tulajdonképpen evidenciáról van szó. Az orosz világhegemónia – bármibe csomagolt – gondolatának exportja ugyancsak kétséges vállalkozás – kivéve a harmadik világ bizonyos országait.³³³ Ami Kelet-Közép-Európát illeti, a dolog evidensnek tűnik, de egy nagyon is kézenfekvő ellenvetést nem hagyhatok figyelmen kívül. Mindeddig a Szovjetunióról, annak társadalmáról szoltam, s – Castoriadis nyomán – azt mondtam, hogy ezt ideológiailag az orosz nemzeti-birodalmi gondolat cementezte össze. Mi a helyzet a Szovjetunió lakosságának többségét kitevő nem orosz nemzetiségekkel? Vajon őket is kárpótolják a Szovjetunió világsikerei, amelyek Oroszországgal naggyá tételét jelentik (ez a jelentésük!)? Nyilvánvalóan nem, s nagyon jól tudjuk, hogy a nemzeti kérdés enyhén szólva megoldatlan volta lényegében véve az egyetlen tényező, amely a Szovjetunióban időnként komoly egyensúlyzavarokat eredményez. A Szovjetunió e belső problémái mégsem említhetők egy lapon a kelet-közép-európai országokkal kapcsolatos nehézségeivel. A Szovjetunió tagköztársaságai semmiféle komoly, hatalmi pozíciót jelentő függetlenséggel nem rendelkeznek; nincsen önálló hadseregük, a belbiztonsági szolgálat is össz-szövetségi szervezésű, és gazdaságilag is teljesen beintegrálódtak az orosz birodalom gazdaságába. Ha a Varsói Szerződés tagállamainak hadseregei – de jure csak részben (közös hadsereg), de facto teljes egészében – alá vannak is rendelve a Vörös Hadseregnek, ha nem is zárhatjuk ki szovjet szakértők közreműködését ezen országok belbiztonsági szerveinek munkájában, a magyar vagy a lengyel függetlenségi törekvések szovjet csapatok segítségével történő leverése mégiscsak beavatkozás más országok belügyeibe, amire a Szovjetunió nem könnyen szánja rá magát. (Lengyelországban egyáltalán nem szánta rá magát – s nyilvánvalóan

³³³ Hogy ott miért lehet sikeres, azt külön dolgozatnak kellene tárgyalnia.

nemcsak azért, mert biztos volt egy lengyel katonai puccs lehetőségében.) De mondjuk az észet megmozdulásokat minden további nélkül le lehet törni – s ami ennél sokkalta fontosabb, lehet engedni nem kibontakozni – csupáncsak „belső” erőkre, magára a KGB-re vagy mondjuk kazah csapatokra támaszkodva, mindenfajta nemzetközi konfliktus veszélye nélkül. Egyáltalában nem közömbös tehát, hogy egy nemzeti köztársaság az orosz birodalom része-e, s ennek eredményeként társadalma is lassan beintegrálódik-e az oroszba³³⁴, vagy csak a birodalomnak alárendelt, formailag független ország marad. A nemzetiségek léte zavarhatja az orosz nemzeti-birodalmi gondolat funkcionálását, de egészében véve nem akadályozhatja meg azt, mert az oroszok az államigazgatásilag és gazdaságilag végezetül egységes és egyre egységesebbé váló birodalom minden lényeges hatalmi pozícióját a kezükben tartják.³³⁵

A második tényező: a kelet-közép-európai országokban az *écrémage*, a leföldrés nem működhet. Castoriadis érzésem szerint nem hangsúlyozza eléggé, hogy erről csak olyan társadalomban lehet egyáltalában szó, amelynek tagjai nemcsak az úgynevezett politikai szabadságjogokkal nem rendelkeznek (ez mindenfajta diktatúrát jellemez), hanem a magánélet szabadságával sem, pontosabban olyan társadalomban, amelyben a szó nyugati értelmében vett magánszféra – s a vele összefüggő individualitás – nem létezik. A félreértések elkerülése végett: a magánszférát Oroszországban nem a forradalom és az azt követő társadalomátalakulások semmisítették meg. Oroszországban a politikai állam és a civil társadalom elválásának az a hosszú történelmi folyamata, amely a nyugat-európai társadalmakban a magánszféra elkülönüléséhez és sérthetetlenné válásához vezetett, a forradalom előtt éppen

³³⁴ Arról sem feledkezhetünk meg, hogy mindazokban a köztársaságokban, melyekben a nemzeti probléma, a köztársaság teljes alárendelődése Oroszországnak – történelmi okok folytán – az egész birodalmat érintő gyűanyaggá válhatnék, a Castoriadis által elemzett társadalmi struktúraátalakulásokkal párhuzamosan az eloroszosítási folyamat is öles léptekkel halad előre. Ennek eredményeként egyre csökken a lehetősége annak, hogy a nemzeti ellenállás szervezett formái alakuljanak ki. [Megjegyzés 1989-ből: még ez sem bizonyult igaznak.]

³³⁵ Hogy Castoriadis a nemzeti problémát egyáltalában nem érinti, ezt akkor is hibának tartom, ha a koncepcióját a fentiek szerint egyáltalában nem kezdi ki.

csak hogy megkezdődött; e tekintetben a kommunista diktatúrának nem is igen volt mit megsemmisítenie, legfeljebb a kibontakozás folyamatát kellett radikálisan elfojtania. Minthogy ez sikerült, ezért működhet a lefölözés: a végzett szakember természetesnek tekinti, ha kijelölik neki, s nem ő választja a munkahelyét; a zárt üzemekhez kötöttség, az ottani alkalmaztatással formálisan is kimondott korlátozások alig-alig valamitől fosztják meg a sztratókrácia munkásait.

Kelet-Közép-Európában viszont távolról sem ez a helyzet. E terület – itt nem elemezhető történelmi okok folytán – mentalitásukban a kelet- és nyugat-európai fejlődési trendeket valahogyan ötvöző nemzeti kisebbség-nagyobb mértékben elindultak a polgárosodás útján, azon az úton, hogy az állam és társadalom elváljanak egymástól. A kommunista diktatúrának tehát „államosítania” kellett a létrejöttékor már többé-kevésbé független társadalmat, szemben Oroszországgal, ahol erre nem volt szükség, hiszen a társadalom sohasem vált igazán függetlenné az államtól. Az 1948-tól a mai napig tartó történelmi korszak azonban folyamatos bizonyítéka annak, hogy ez az „államosítás” nem sikerült: a gúzsba kötött társadalom létezik, s minden lehetőséget megragad arra, hogy felszabadítsa magát az állami elnyomás alól. 1956, 1968, 1980–1981 – más és más formában ugyan, más és más folyamatokkal összefonódva – a társadalom ilyen önfelszabadítási kísérletei voltak. A különbségek nyilvánvalóak: a magyar forradalomban egyik napról a másikra széthullott a társadalmat béklyóba szorító állam, a Prágai Tavasz során maga az állam (az állampárt) kényszerült rá, hogy jelentős szabadságjogokat adjon vissza a társadalomnak, a lengyel forradalomban pedig a társadalom úgy kísérte meg felszabadítani magát, hogy lényegében érintetlenül hagyta a fennálló államot. A különbségek lényegesek, de ez a jelen kérdésfeltevés szempontjából nem releváns. Itt csak az a fontos, hogy a társadalom mindhárom esetben elemi erővel juttatta kifejezésre, hogy a diktatúra tetszhalálra ítélte ugyan, de létezik és él, minden pillanatban készen a feltámadásra: az individualitásukat teljesen feladni nem hajlandó emberek – a civil társadalom polgárai –, ha lehet, életre keltik.

Az elmúlt évtizedek kelet-közép-európai történelmi tapasztalata azt mutatja, hogy a civil társadalmat nem lehet olyan egyszerűen „visszain-

tegrálni” az államba.³³⁶ Hogyan függ össze ezzel a lefölözés lehetetlensége? Bármilyen erőteljesen, bármilyen durva eszközökkel rendelje alá magának az állam a civil társadalmat, addig, amíg az utóbbi létezik, a társadalom legjobb erőinek jelentős része számára igenis *reális alternatíva marad*, hogy személyiségét az állami bürokráciának totálisan alárendelve – individualitását teljesen feladva – bizonyos, elsősorban anyagi jellegű privilégiumokat válasszon-e, vagy inkább e privilégiumokról lemondva megkísérelje megőrizni azt a hol igen csekély, hol valamivel nagyobb szabadságot, amelyet a civil társadalom akár csak látens létezése nyújt számára. Ennek az alternatívának a létezése már önmagában is azt eredményezi, hogy a civil társadalmat a lehető legjobban funkcionáló techno-bürokrácia sem lehet képes teljes egészében lefölözni. Ez esetben viszont a társadalomnak a sztratokratikus uralomra jellemző kettéválasztása nem valósítható meg. A társadalmi egésznek egy jól funkcionáló sztratokráciára és egy vegetáló „civil” (azaz nem katonai) társadalomra való kettéhasadása csak ott következhet be, ahol állam és civil társadalom (most a szó eredeti értelmében) nem váltak el egymástól.

A harmadik mozzanat ugyancsak összefügg a történelmi tradíciókkal, de egyben az elemzett második mozzanattal is: arról van szó, hogy a kelet-közép-európai szférában a fogyasztást nem lehet lenyomni arra a szintre, amely a Szovjetunió „civil” társadalmát jellemzi. Részben azért nem, mert a kelet-közép-európai térség országainak egy része (Magyarország, Lengyelország) a Nyugathoz viszonyítva szegény országnak számított ugyan, és még máig is annak számít, de semmiképpen sem annyira szegény, mint Oroszország; s itt talán kevésbé a statisztikai „átlag” a lényeges, mint inkább az a tény, hogy a civil társadalom létrejöttével, a polgárosulással kialakultak olyan – a hagyományos uralkodó rétegek és a szegény, kisemmizett rétegek közötti – középrétegek, amelyeknek a társadalmi egész funkcionálása szempontjából döntő jelentőségük van, de amelyek „együttműködni” csak akkor hajlandók, ha elfogadható színvonalon élhetnek, ami egyben a társadalmi megbecsülés ki-fejződése a számukra. Ebből a szempontból az sem közömbös, hogy

³³⁶ Lásd ezzel kapcsolatban e rész III. fejezetét.

ezeket az országokat sohasem sikerült olyan módon elszigetelni a Nyugattól, mint Oroszországot, s ennél fogva ezekre az országokra nem áll az, ami a Szovjetunióra többé-kevésbé igen, hogy a lakosság a maga helyzetét nem a fejlettebb Nyugathoz, hanem kizárólag a saját tegnapijához méri. Ez a mozzanat – mint mondtam – az előbbivel is összefügg: a civil szféra megmaradt, kénytelenségből megengedett, kikényszerített kisebb-nagyobb szabadságai lehetővé teszik, hogy a központi irányítású gazdaság intermundiumaiban legalábbis anyagilag privilegizált rétegek maradjanak meg vagy jöjjenek létre (illegálisan, valamifajta társadalmon kívüliségben, van ilyesmi a Szovjetunióban is – például a fekete-piac).

Mindebből az következik, hogy ezekben az országokban – függetlenül attól, hogy a Szovjetunió követeléseinek megfelelően mennyire erőltetik a hadi termelést és fegyverkezést – a társadalomnak a szovjet sztratosztatikus berendezkedésre jellemző kettészakítása egy, az uralkodó elit magját alkotó sztratosztatikára, amely a hadigazdaságot jól működteti, és egy „civil” társadalomra, amely éppen csak hogy fenntartja önmagát, és amelyből minden mozgékonyabb, intelligensebb, kezdeményezőképesebb elem mintegy menekül az előbbibe, nem valószínűsíthető meg. Ezt éppúgy példázza Lengyelország teljes társadalmi-gazdasági csődje, mint Magyarország viszonylag jó működése. Lengyelország azt bizonyítja, hogy az a politika, amely mit sem vagy csak látszatra törődik a kifejezetten nem privilegizáltak igényeivel, amely – mindegy, hogy miért – kifejezetten csak kizsákmányolja a maga társadalmát, előbb-utóbb az egész társadalom totális lázadásához vezet, méghozzá oly módon, hogy a lázadás igen gyorsan levetkőzi kezdeti spontán dühkitörés jellegét (1970), s kitermeli magából azokat a legkülönbözőbb szinten tevékeny társadalmi aktivistákat, vezetőket, akik legjobb elemeiből rekrutálódtak.

A magyar vezetés a lengyelrel szemben olyan politikával kísérletezik, amely – ha ezt a politikai struktúra merev antidemokratizmus rendkívüli mértékben nehezíti is – igyekszik a különböző társadalmi rétegek – természetesen mindenekelőtt fogyasztói – igényeit tekintetbe venni és kielégíteni, ami sehogy másképpen nem lehetséges, mint olyan reformok útján, amelyek a maguk felemás voltában is növelik a társadalom

szabadságát. Ez a folyamat már a hetvenes évek közepe-vége óta zajlik,³³⁷ néhány éves megszakítással, ami viszont a hatalom stabilitását láthatóan veszélyeztette. A magyar politika – akarva, nem akarva – olyan úton jár, amely sok tekintetben egy másfajta struktúrához látszik vezetni. Míg a szovjet fejlődésben – több-kevesebb sikerrel – és a többi kelet-közép-európai országban – meglehetősen sikertelenül – az a tendencia, hogy a társadalom aktív elemeinek túlnyomó többségét privilégiumok juttatásával a hatalomhoz kössék, és ezen az úton a tömegeket semlegesítsék – magyarán teljes tehetetlenségre kárhoztassák –, addig a magyar reformpolitika már rákényszerül arra, hogy valamifajta tömegbázist igyekezzék magának teremteni, hogy *megnyerje olyanok jóindulatát és támogatását, akik egzisztenciájukban nincsenek szorosan és egyértelműen*

³³⁷ Kétségtelen, hogy nem Magyarország az egyetlen kelet-közép-európai ország, amelynek vezetése komolyan foglalkozott a reform gondolatával. Hogy mégis miért az egyetlen, ahol a reformpolitika a hetvenes évek közepe óta még radikálisabban folytatódni látszik, azt itt nem elemezhetem. Csak teljesen esetlegesen sorolnék fel néhány tényezőt, melyek ezt lehetővé tették és elősegítették.

1. A reformok szükségességének a gondolata tulajdonképpen valamennyi országban egy időben merült fel, de Magyarországon ez az időszak egybeesett az 56-ot követő terrorból való ocsúdással, amikor a hatalom – a társadalom bénultsága folytán – igen kevésbé érezte és érezhette a veszélyét annak, hogy a dolog túlfut az általa elképzelt kereteken (szemben a 67–68-as Csehszlovákiával, melynek társadalma mögött nem álltak ilyen tapasztalatok), viszont életbevágóan szükségesnek érezte a reformokat azért, hogy egy gazdaságilag rosszul működő konszolidáció ne vezessen ismét a forradalmat előidéző feszültségekhez.

2. Magyarország igen kis ország: a Szovjetunió, ha időnként rossz szemmel tekint is a kísérletekre, nem tesz meg mindent – vagy éppen semmit sem tesz – megakadályozásuk érdekében, annál is kevésbé, minthogy a magyar vezetés sikerrel győzi meg: a reform itt a politikai konszolidáció feltétele.

3. A fejezet bevezető részében említett sajátos magyar nacionalizmus és következményei.

4. Egy látszólag kisebb jelentőségű, de egyáltalán nem elhanyagolható tényező: az ország jó mezőgazdasági adottságai. A mezőgazdaságban – lényegében szinte véletlenül – megindított reformok a gazdasági ág természetéből kifolyólag gyors és látványos eredményeket hoztak, ami azután bátorította az átfogó gazdasági reform gondolatát.

Ha valóságos gazdasági reformkísérletekről nem is beszélhetünk, viszonylag jól működő gazdaságot és viszonylag stabil társadalmat az NDK-ban is láthatunk. Az NDK elemzésére azonban nem vállalkozom, mert ez – meggyőződésem szerint – az egész „német kérdés” átgondolását követeli.

a hatalomhoz kötve, nem a hatalomtól „kapják” privilégiumaikat. A reform előrehaladtával egyre nő ezeknek a száma, ami viszont egyre inkább arra kényszeríti a hatalmat, hogy folytassa, szélesítse a reformot. A reform önmagát erősíti.

Ezzel kapcsolatosan két dolgot szeretnék hangsúlyozni: az egyik, hogy itt természetesen csak egy – döntően – másfajta tendenciáról beszélhetünk, s nem állíthatjuk, hogy a magyar társadalom máris a többi kelet-közép-európaiktól eltérő struktúrát mutatna. A másik: távolról sem egyértelmű, hogy ez a tendencia, bármennyire erősíti is a reform önmagát, nem fog-e befulladásni. A magyar hatalmi eliten belül ugyanis nemcsak a konzervatívoknak, hanem maguknak a reformereknek is tisztában kell lenniük azzal (és sok minden utal arra, hogy tisztában is vannak vele), hogy a társadalomnak adott szabadságok – melyeket azért adnak, hogy ne következzen be a lengyelországihoz hasonló totális társadalmi krízis, hogy a fogyasztói igények elhanyagolása ne vezessen végül is a társadalom lázadásához, s ezzel, ha nem is a kommunista hatalom összeomlásához, de a ma hatalmon lévők hatalomvesztéséhez (Gomułka, majd Gierek garnitúrájának sorsa, illetve a Rákosi-garnitúráé Magyarországon) – előbb-utóbb azt a merev politikai struktúrát is kikezdi, amely egyre inkább akadályozza a reformokat. Ebből az következik, hogy a hatalomnak bizonyos ponton mégiscsak le kell állítania a reformokat. Másrészről viszont az is világos, hogy a ma hatalmon lévők ezeket a hosszú távú következményeket – hiszen nem holnapról, de nem is holnaputánról (?) [A kérdőjel 1989-ből származik!] van szó – nemigen vehetik tekintetbe: számukra ugyanis az alternatíva rövid távon bekövetkező bukásuk lenne. A totális társadalomelnyomásnak arra a politikájára – ez lenne a harmadik alternatíva –, amely a mai Csehszlovákiát és december 13-a óta Lengyelországot is jellemzi, minden valószínűség szerint csak egy politikai földcsuszamlás után, annak „megoldásképpen” tud egy új vezető csoport áttérni. Erre semmiféle hatalom nem játszik szándékosan.

Kelet-Közép-Európának a birodalomhoz „társított” országai – úgy tűnik – két különböző úton járnak: az egyik a társadalom teljes és radikális elnyomása, s az ezzel párhuzamos, ebből következő „nem működés”, aminek egyik alternatívájaként végül is e társadalmak teljes

„kelet-európaizálása” sem zárható ki,³³⁸ vagy olyan reformok, melyeknek minden kétséget kizáróan máris vannak, s egyre inkább kell hogy legyenek lényeges, a hatalmi struktúra merevségét oldó pozitív következményeik. Hogy ez a perspektíva reális-e, ezt ma még nehéz lenne eldönteni.

³³⁸ Mintha ez történnék Csehszlovákiában, ahol szívós következetességgel igyekeznek megfosztani létlehetőségeitől mindenkit, aki egy európai típusú kultúra és ennek megfelelő szabadságigények hordozója lehet, tehát a társadalom legjobb elemeit: itt mintegy a lefölözéssel ellentett folyamat zajlik. Lásd ezzel kapcsolatban Milan Kundera írásait, aki arra figyelmeztet, hogy ebben az országban nem egyszerű elnyomásról van szó, hanem egy történelmi kultúra megsemmisítéséről.



I. EXKURZUS

A GLASZNOSZTY – ÖRDÖGI KÖR

Ez a rövid írás 1987-ben született. Az elmúlt két év eseményei számomra csak megerősíteni látszanak a benne elmondottakat. Egy új gondolat – vagy inkább gyanú – azonban befészkelte magát az agyamba: talán Gorbacsov és a mögötte álló, vele szövetséges része a hadseregnek – kell, hogy ilyen legyen, máskülönben nem lett volna lehetséges semmi radikálisan új még a retorikában sem, nemhogy a kivonulás Afganisztánból – arra a belátásra jutott, hogy nincs erős Oroszország, ha nem adják fel a birodalmat. Tévedhetek persze, de ha nem is tévedek: az e belátásnak megfelelő cselekvés csak rontja az esélyeket.



LESZ-E OROSZORSZÁG EURÓPAI?



„Jevszjukov úr azt mondotta, hogy apja és nagyapja parasztgazdák voltak, akik jól működő parasztgazdaságot építettek ki a Lipecki körzetben, Moszkvától kb. 500 km-re délkeletre. A harmincas években, a mezőgazdaság erőszakos sztálini kollektivizálása során, mint Jevszjukov úr mondotta, nagyapját, mert tiltakozott gazdasága kisajátítása ellen, börtönbe csukták, ahonnan soha vissza nem tért. Felesége anyját és bátyját munkatáborba küldték, mert fagyott magvakat gyűjtögettek a mezőkön az 1940-es évekbeli éhínség során. – Gyermekkorom óta tudom, hogy az olyanok, mint mi, mindig összeütközésbe kerülnek az orosz emberekkel – mondotta. – Nem egyszerűen a politikai rendszerről van szó, hanem az egész társadalomról.” (*New York Times*, 1987. február 2.)

Hadd feltételezzem, hogy van valami hasonlóság Gorbacsov úr és Jevszjukov úr beállítottságában, abban az értelemben, hogy összeütkö-



zésbe kerültek az egész társadalommal annak teljes konzervativizmusa, antimodern mentalitása miatt. Nem abszurd ez a feltételezés, ha Gorbacsov úrnak az utóbbi hónapokban tett kijelentéseit tekintjük. Vagy ő maga, vagy valaki a legszűkebb környezetéből a *New York Times* tanúsága szerint azt mondta: „Nem lehetünk sikeresek, ha nem változtatjuk meg határozottan a közgondolkodást, és nem alakítjuk át a nép pszichológiáját, gondolkodását és érzületét.” Attól félek, mindkettejüknek igaza van. Az orosz nép túlnyomó többsége nem tett szert azokra a képességekre, amelyek nélkül nem lehet sikeres parasztgazdaságokat felépíteni. Ezek a gazdaságok pedig csupán a versenyre (piaci elvre), nem pedig utasítások végrehajtására épülő társadalom termelőegységeinek szimbólumai. Azt a fontos kisebbséget, amely képes volt létrehozni őket, börtönbe küldték, ahonnan soha vissza nem tért. Ha viszont tényleg az a helyzet, hogy Jevszjukov úr és Gorbacsov úr hasonlóan gondolkodnak, akkor Jevszjukov úr döntése, hogy elhagyja a Szovjetuniót, s valahol másutt, Nyugaton kezd új életet, jóllehet kevésbé heroikusnak, de racionálisabbnak tűnik, mint Gorbacsov úr választása, hogy az SZKP főtitkára lesz, és új, alulról jövő kezdeményezésre épülő Oroszországot teremti. Az európai típusú magatartásformák, az európai civil társadalom évszázados fejlődés eredményei, melyet nem helyettesíthetnek egyetlen európai gondolkodású személy, de még egy európai gondolkodású pártvezetés törekvései sem.

Szkepticizmusomat, úgy tűnik, Kelet-Közép-Európa majd egész lakossága osztja, akik a második világháború befejezése óta orosz uralom alatt élnek. Az elmúlt néhány évtizedben sokat tanultunk Oroszországról, megtanultuk, hogy nem egyszerűen egy idegen hadsereg foglalta el országunkat, hanem egy másik civilizáció uralmát nyögjük (Milan Kundera). Igaz, az oroszok bizonyos engedményekre kényszerültek e tekintetben. Azért, hogy fennmaradjon a kommunista hatalom – ezen országok Szovjetunióhoz való „hűségének” egyedüli záloga –, az oroszok meg kellett hogy engedjék quislingjeiknek, hogy ne alakítsák át gyökerestül népeik életstílusát – hiszen azok úgyis megpróbálják nem feladni hagyományaikat, identitásukat. Kezdvé az 1953-as berlini felkeléssel, az 1956-os magyar forradalmon, az 1968-as Prágai Tavaszon át egészen a lengyel Szolidaritás mozgalmáig, Kelet-Közép-Európa leg-

újabb történelme nem más, mint az effajta törekvések láncolata. A valóságos és maradandó siker feltétele azonban az lenne, hogy Oroszország teljesen megváltozzék.

Gorbacsov éppenséggel nem az első orosz vezető, aki modernizálni akarja Oroszországot. Rettegett Ivántól kezdve Nagy Péteren át J. V. Dzsugasviliig valamennyi jelentős, ám könyörtelen és kegyetlen cár modernizálni kezdte az országot. Csakhogy ez a modernizáció nem volt azonos az európai modernizációval. Az orosz modernizáció lényege mindig egyszerűen abban állt, hogy megerősítették az orosz államot – minden lehetséges eszközzel. Míg az európai modernizációval egyre több társadalmi viszony privatizációja járt együtt, az orosz, éppen ellenkezőleg, az jellemezte, hogy fokozódott az állam ellenőrzése a társadalom felett. Oroszország szovjet modernizációja először Lenin, majd Sztálin uralma alatt sem volt kivétel. A gorbacsovi reform lenne az első?

Ahhoz, hogy felelhessünk erre a kérdésre, előbb egy másikat kell felvetni: miért sikerült Gorbacsovnak hatalomra kerülnie, és miért volt olyan sikeres a párt legfelső vezetésének lecserélésében, a Leonid Brezsnyev hosszú uralma alatt kialakult gerontokrácia eltávolításában? Az SZKP Politikai Bizottsága régi és új tagjait, valamint – minden valószínűség szerint – a szovjet hadsereg legfelső vezetését leszámítva talán senkinek sincsenek pontos információi e siker okairól. De egyértelműnek tűnik, hogy egy ilyen hirtelen garnitúraváltás csak azért következhetett be, mert maga a régi vezetés is belátta: ha nem történik gyökeres változás, a válság elodázhatatlan. A vezető csoportnak minden valószínűség szerint az volt a benyomása, hogy elveszíti legitimációját. Semmi más esetben nem adták volna fel önként hatalmukat. Mi lehetett e belátás oka? Ahhoz, hogy akár csak hipotetikus választ is adjunk erre a kérdésre, tekintetbe kell vennünk egyrészt a szovjet rendszer legitimációs bázisát, másrészt a szovjet történelem legutóbbi néhány évének eseményeit.

Melyik az a tényező a Szovjetunióban, amelyik megteremti azt a minimális konszenzust uralmon lévők és uralom alatt állók között, amely Weber nézete szerint szükséges ahhoz, hogy egy politikai hatalom hosszabb időn át fennmaradjon? A legutóbbi évtizedekben egyre világosabbá vált, hogy a szovjet vezetés Sztálin halála után lépésről

lépésre rekonstruálta a tradicionális orosz állam legitimációs bázisát. A politikai hatalom stabilitásának e feltétele Oroszország nagysága és gloire-ja, az orosz államnak az a képessége, hogy megvédje a birodalom népeit az ellenség támadásaitól. Azóta, hogy Rettegett Iván újjáformálta az orosz államot, az oroszok hajlandóak voltak lemondani mindenfajta személyes szabadságról, s mindarról, ami ezzel jár, csak hogy békében élhessenek. A Szovjetunió második világháborús győzelme, melyet nem véletlenül neveznek Nagy *Honvédő* Háborúnak, sokat segített a kommunista vezetésnek a tradicionális legitimációs bázis helyreállításában. S nemcsak maga a győzelem, hanem annak körülményei is, *mindenekelőtt a hallatlan áldozatok, melyek szükségesek voltak a győzelemhez*. Az, hogy az áldozatok nagyrészt a sztálini vezetés miatt voltak elkerülhetetlenek, csak vereség esetén lett volna delegitimáló tényező. Az oroszoknak az az érzésük: győztünk, de egy újabb *ilyen* győzelmet minden áron el kell kerülnünk. A háború utáni világhelyzet, maga az a tény, hogy a Szovjetunió elszigetelt és fenyegetett országból a második világhatalommá (a szuperhatalmak egyikévé) vált, a szovjet birodalom területi nyereségei – mindezek a tényezők sokban hozzájárultak ahhoz, hogy e legitimációs bázis tradicionális formában megerősödjék. Minden áldozat kifizetődik, ha az orosz állam elég erős ahhoz, hogy elrettentse a potenciális betolakodót. Még a *Feindbild*, az ellenségkép sem abszolút szükségesség. A folyamatos fenyegetettség történelmi tapasztalata elegendő a hatalom legitimációjának fenntartásához – ha e hatalom valóban erős.

Ha a szovjet hatalom legitimációjának e vázlatos leírása megfelel a valóságnak, akkor tulajdonképpen két dolog tudja kikezdeni a hatalom stabilitását: az egyik, ha kiderül, hogy az orosz állam már nem elég erős, hogy elrettentse az ellenséget az ország megtámadásától, és garantálja a győzelmet háború esetén; a másik a nem orosz nemzetek elégedetlensége a birodalommal. Itt most nem elemzem a második tényezőt. Az azonban egyértelműnek látszik, hogy az orosz legitimáció tradicionális formája csak az „államalkotó nemzet”, az orosz esetében működik minden tekintetben. Ők azok, akik nemcsak „élvezik” békéjüket, hanem büszkék is a Velikaja Ruszra. (Lásd: szovjet himnusz.) Ugyanakkor a legkülönbözőbb történelmi okok folytán a balti nemzetek kivételével

egyik nem orosz nemzet sem tűnik teljesen ellenségesnek az oroszokkal szemben. Vegyünk csak egyetlen példát! Jóllehet létezik egy igen erős ukrán nacionalizmus, az oroszoknak sikerült részben kiirtaniok, részben eloroszosítaniok az ukránokat, akiknek mellesleg igen negatív tapasztalataik voltak az európaiakat, azaz a németeket illetően is. De még ha hosszú távon a nemzeti kérdés sorsdöntő lehet is az oroszok számára, s így a Szovjetunió léte szempontjából, arra semmi sem utal, hogy az utóbbi időben radikális változások következtek volna be a Szovjetunió különböző nemzeteinek viszonyában.³³⁹

Egyetlen olyan tényező van csupán, melynek vonatkozásában az utóbbi időkben radikális a változás, ez pedig a Szovjetunióhoz a Nyugathoz, mindenekelőtt az Egyesült Államokhoz való viszonya. Azóta, hogy az oroszok 1979-ben lerohanták Afganisztánt, az amerikaiak – anélkül, hogy újra hidegháborús atmoszférát teremtettek volna – nem hajlandók többé korlátozni magukat az új fegyverekkel, mindenekelőtt az új védelmi rendszerekkel való kísérletezés terén. A Szovjetunió pedig, úgy látszik, képtelen versenyezni velük, és minden valószínűség szerint nem anyagi okok folytán, hanem azért, mert egyre növekszik a technikai lemaradása a Nyugathoz képest. Az a sejtésem, hogy ez a növekvő, és az adott körülmények között a Szovjetunió számára behozhatatlan technikai lemaradás – amely azzal fenyegeti az országot, hogy elveszti szuperhatalom-státusát – ez az oka a legitimációs válságtól való félelemnek.³⁴⁰ Oroszországot minden lehető eszközzel modernizálni kell, hogy vagy helyre lehessen állítani a legitimációt régi formájában (ezt akarják a konzervatívok, ezért *kénytelenek* eltérni Gorbacsovot), vagy megteremtteni a hatalom valamely újfajta legitimációját (ezt akarják a reformerek, akik talán tudomásul vették: Oroszország újra Európa szegénye).

Gorbacsov hatalomra jutásának kezdetén mindenki azt gondolta, hogy az új vezető újból csak a hagyományos eszközökkel akar modernizálni. Nekem az a benyomásom, hogy ő maga sohasem hitt ennek

³³⁹ A nemzeti ellentétek éppen a glasznoszty eredményeként kerültek felszínre. [Megjegyzés 1989-ből – V. M.]

³⁴⁰ Minden valószínűség szerint a másik tényező: a már akkor gyakorlatilag elvesztett háború Afganisztánban, a Szovjetunió első vesztes háborúja. [Megjegyzés 1989-ből – V. M.]

a lehetőségében. Azt hiszem, tisztában volt azzal a ténnyel, hogy a két fejlett világ közötti növekvő technikai szakadék, ami a nyugati új tudományos-technikai forradalom (high-tech) eredménye, nem szüntethető meg, ha nem változik meg Oroszországban a *motivációs rendszer*, ha a tudományos kutatás, valamint az anyagi és szellemi termelés a maguk egészében továbbra is felülről jövő utasítások alapján működnek. Gorbacsov inkább komikus, mint valóban fenyegető gesztusai, amelyek a munkafegyelem megszilárdítását, az alkoholizmus felszámolását stb. célozták, egyszerűen teátrális látványosságok voltak addig, amíg nem érezte magát elég biztosan a pozíciójában. Minden valószínűség szerint európai értelemben szeretne modernizálni, mivelhogy nem lát más kiutat Oroszország számára.

A „nyugatosokat” Oroszországban legyőzte már a bolsevikok 1917-es puccsa (nagy októberi forradalom), véglegesen azután Sztálin uralma. Oroszország – újból és újból – a sajátosan orosz utat választotta. Csakhogy a sajátosan orosz út, a szlavofilek útja csak addig járható, amíg Oroszország nemcsak arra képes, hogy megőrizze „szláv” spiritualizmusát a „rothadt Nyugat” materializmusával és individualizmusával szemben, de elég erős is ahhoz, hogy ellenálljon az utóbbiaknak. Ma Oroszország újra válaszúton van. Úgy tűnik, arra kényszerül, hogy a nyugatosok útját válassza, akiknek nemcsak Szaharov a képviselője (az, hogy ő a nyugatos szellem megtestesítője, az utóbbi néhány évben már világos volt), hanem a kommunista párt főtitkára is.

De vajon lehet-e képviselni ezt a szellemet Gorbacsov pozíciójában? Nehéz elhinni. A nyugatos szellemhez ugyanis nemcsak az tartozik hozzá, hogy a Nyugat értékeit választja, feladván Oroszország és az oroszok specifikumait, ha azok ellentmondanak a nyugati értékeknek. Ehhez a szellemhez az elmaradottság tudata is hozzátartozik: „*Amennyiben európaiak, úgy elmaradt európaiak vagyunk, akiknek sokat kell tanulniok a Nyugattól.*” Ez – hivatalosan legalábbis – nem lehet a szovjet kommunista párt főtitkárának álláspontja. Hisz éppen azért választották őt erre a posztra, hogy elkerüljenek egy olyan történelmi szituációt, melyben Oroszország meg kell hogy alázkodjék a nyugati világ előtt.

És ez a dolognak csak az egyik oldala. Ami kockán forog, az a rendszer legitimációs bázisa. De még ha lehetséges lenne is elkerülni a le-

gitimációs válságot a legkülönbébb ideologikus hazugságok segítségével, a mélyebb és bizonyára sokkal súlyosabb probléma, amit ezen exkurzus legelején említettem, fennmarad. Elképzelhetetlen, hogy egy nyugati típusú társadalom – individualista, pluralista, alulról szervezett – megteremthető lenne felülről. Egy évszázados tanulási folyamat, amely különböző társadalmi csoportok és osztályok bonyolult harcainak és alkudozásainak formájában ment végbe, nem helyettesíthető párthatározatokkal. Önmagában véve ellentmondás, ha valaki egy egész társadalomnak azt a parancsot akarja adni, hogy az ne parancsoknak engedelmeskedjék, hanem legyen független, alapuljon az egyének kezdeményezésén. A többség az orosz társadalomban nem individuum a szó európai értelmében.

Az új vezetés a közgondolkodás megváltoztatásáról, a népi pszichológia, gondolkodás és érzület átalakításáról beszél. Egészen bizonyos, hogy ezek szükségszerű feltételei az európai értelemben vett modernizációnak, ami nélkül nemcsak áthidalni nem lehet a Nyugat(-Európa) és Kelet(-Európa) közötti szakadékot, de az elmélyülését sem lehet megakadályozni. De hogyan lehet megváltoztatni, átalakítani mindent egy olyan világban, ahol az önálló gondolkodást – nem is beszélve a független cselekvésről – mindeddig folyamatosan és évszázadok óta büntették?

De képzeljük el, hogy vannak csodák. Képzeljük el, hogy az említett tanulási folyamat nélkül, a civilizáció folyamata (Norbert Elias) nélkül az emberek egyik napról a másikra megtanulják, hogyan kell önállóan viselkedni, racionálisan kalkulálni, tényleges kockázatot vállalni stb. Vajon valóban megengedheti magának a szovjet vezetés, hogy elfogadjon, sőt elősegítsen ilyenfajta individualista attitűdöket? Az *ilyen* népi beállítottság ugyanis szükségképpen annak a soknemzetiségű monstrumnak a felbomlása irányába mutat, melynek már a léte is ellentmond a nyugati típusú racionalitásnak. Az impérium nyugati periferiáján (ahol a nyugati attitűd, ha korlátozottan is, ha bizonyos visszamaradottságokkal is, de létezik) az emberek első gondolata az, hogy az egyetlen racionális magatartás, ha eldobják a kötöttségeket, s a Nyugattal, nem

pedig az oroszokkal kooperálnak.³⁴¹ A retorikának a megváltozása, amelynek Oroszországon belül csak sporadikusan (a főbb centrumokban és bizonyos rétegekben) van közvetlen hatása, ha komolyan vétetik, olyan mozgalmakat hív életre a periférián (elsősorban Kelet-Közép-Európában, de a Szovjetunióon belül is), amelyeknek elnyomása az orosz vezetés elemi érdeke.³⁴²

Ördögi kör. Ahhoz, hogy a birodalmi rendszer ne veszítse el legitimitását, európai típusú modernizációra van szükség. De ez az európai típusú modernizáció, ha lehetséges lenne is, magát az impériumot fenyegeti. Meg vagyok győződve róla, hogy Gorbacsov uralmának e kezdeti szakaszán semmiféle komoly elméleti okoskodás nem tud ennél messzebbre menni.

³⁴¹ Ez ma már nem deduktív következtetés, hanem empirikus faktum. [Megjegyzés 1989-ből – V. M.]

³⁴² A mozgalmak léteznek, az orosz vezetés nem nyomja el, talán még bátorítja is őket. Feladják az orosz birodalmat? [Kérdés 1989-ből – V. M.]

III. FEJEZET

A STRUKTURÁLIS LÁTÁSMÓD KRITIKÁJA

Castoriadis struktúraelemzése azért nem tűnik már olyan rendkívül elvontnak, mert az écremage fogalmával behozott valamit, ami legalábbis utal a társadalmat alkotó egyedeknek a társadalmi berendezkedéshez, a hatalomhoz való viszonyára; utal emberi magatartásokra. Ha belegondolok, az egész formációelméletnek talán az a legnagyobb baja, hogy a társadalmi és politikai integrációt elemezve nem vesz tudomást a társadalmat alkotó egyedek létezéséről sem: az emberi motivációs faktorokat egyszerűen adottnak tekinti. Ha meg akarjuk érteni azt a valamit, ami szocializmusnak nevezi magát, de a különböző országokban más- és másképpen néz ki, akkor tulajdonképpen arra a kérdésre kell választ keresnünk, hogy miképpen képes fenntartani és legitimálni magát a totális hatalom egy modern ipari országban. Nem tagadható, hogy Oroszország a kommunizmus időszakában modern ipari országgá vált. Másrésztől szinte természetesnek vesszük, hogy a modern ipari társadalom nem létezhetik az emberi magatartásnak olyanfajta racionalitása nélkül, amely – hitünk szerint – szinte szükségképpen vezet el a racionális politikai berendezkedés kialakításához is. Modern ipari társadalom, amelyet az önkény igazgat? Ha így tesszük fel a kérdést, akkor szinte képtelenségnek tűnik, hogy a valóságosan létező szocializmus valóságosan létezhesék. Lehet azonban, hogy mindez csak a történelmi tapasztalatok szülte előítélet. Persze az is lehet – 1989-ben már ezt is gondolhatjuk – hogy ez a bizonyos szocializmus nem is olyan nagyon létezik. S amennyiben létezik, annyiban nem is olyan nagyon modern ipari társadalom. Hogy azzá váljék, ahhoz lenne szükség a peresztrojkára.

Nézzük meg hát, hogyan is néz ki...

A LÉTEZŐ SZOCIALIZMUS A HAGYOMÁNYOK FÉNYÉBEN

Mindazok a kísérletek, amelyek a „létező szocializmus” totalitárius uralmi formáiért a marxista társadalomelméletet teszik felelőssé, súlyos hibát követnek el: olyan hatalmat tulajdonítanak az ideológiáknak, amellyel azok soha nem rendelkeztek. Mégis képtelenség, ha a kelet-európai társadalom- és uralmi formákat, a „létező szocializmus” rendszerét a marxista ideológiától elválasztva akarjuk elemezni, mintha az uralom e totalitárius formájának Marx eszméihez semmi köze sem lenne, mintha az öröklött rossz feltételek és hagyományok csakis eltorzították, nem pedig valamiképpen mégis megvalósították volna a szocializmus gondolatát.

Ha Rudolf Bahro könyvét, *Az alternatívát* olvassa, az a benyomása az embernek, hogy a szerző éppen arra törekedett ugyan, hogy mindkét hibát elkerülje, mégis mindkettőt elkövette. „A munkásosztály szerepét, a munkásosztályét, amely az orosz forradalom döntő rohamcsapata volt, és melynek magától értetődően Nyugat-Európában is feladata van, új módon kell látnunk. Forradalma Európában sem vezetett volna közvetlenül ahhoz a szocializmushoz, melyben Marx reménykedett; sokkal valószínűbb, hogy azokat a számunkra oly jól ismert jelenségformákat eredményezte volna, melyektől Bakunyin, látván egyrészt a porosz-német szociáldemokráciát, másrészt az Internacionáléban honos vezetési stílust, félt. Bürokratikus centralizmusunkat unos-untalan Oroszország elmaradottságával magyarázzák, holott az csupán bizonyos kinövéséiért felelős. Minthogy a munkásszervezetek hierarchikus funkcionárius-apparátusai potenciális államgépezetek, nem egy új Párizsi Kommünt, hanem egy, a kapitalizmustól megtisztított állammonopolizmust készítenek elő.”³⁴³

Tehát: nem Marx elmélete, nem is Oroszország „elmaradottsága” a felelős a „bürokratikus szocializmusért”, hanem a – nyugat-európai!

³⁴³ Rudolf Bahro: *Die Alternative. Zur Kritik des real existierenden Sozialismus*. Bund-Verlag – Europäische Verlagsanstalt, Köln–Frankfurt am Main, 1977. 71skk.

– munkásmozgalom szervezeti formái. Ugyanakkor néhány oldallal előbb, ahol Marxnak az anarchizmussal folytatott vitáját idézi és elemzi, ezt mondja: „Valószínűleg anarchistának és orosznak kellett lenni ahhoz [Bakunyinról van szó – V. M.], hogy Marxnak és tanításának tekintélye mögött 1873-ban valaki megláthassa Sztálin árnyát. Marx nem látta ezt az árnyat, nem tudta és nem akarta látni.”³⁴⁴ Bahro tehát minden igyekezete ellenére sem tudja elkerülni, hogy Marx és Sztálin között ne vegyen észre bizonyos összefüggéseket. Egyrészt a hegelianus hagyományt, másrészt az Európa-központúságot jelöli meg a marxi elmélet azon elemeiként, amelyek Marxot megakadályozták abban, hogy az elméletének szellemében létrejött munkásmozgalom totalitárius-bürokratikus tendenciáit meglássa.

Ha a marxista munkásmozgalom Európában is forradalomhoz vezetett volna, az eredmény ugyancsak valamifajta bürokratikus centralizmus lenne, ha éppenséggel azok nélkül a „kinövések” nélkül is, melyek Oroszország elmaradottságával magyarázhatóak? Ha viszont a könyvnek azt a fejezetét olvassuk, melyben a szerző a forradalom előtti Oroszországot elemzi, az a benyomásunk támad, hogy a forradalom nemcsak a bürokratikus centralizmus kinövéseit, hanem magát e bürokratikus centralizmust kellett hogy eredményezze: a forradalomnak valójában egyáltalában nem a szocialista társadalmat kellett megvalósítania, hanem éppen az elmaradottságot kellett felszámolnia. Úgy néz ki, mintha az orosz októberi forradalom nem lett volna más, mint egy túlnyomórészt kapitalizmus előtti stádiumban lévő ország hamis – szocialista – tudattal végbevitt antiimperialista forradalma. Mintha ennek a forradalomnak szinte semmi köze nem lett volna ahhoz, amit az európai munkásmozgalom megtestesített vagy megtestesíteni kívánt.

Sem Marx, sem Oroszország elmaradottsága nem felelősek, és mégis mindkettő az. Az európai munkásmozgalom sem eredményezhetett volna mást, holott az orosz forradalom feladata az európai munkásmozgalométól alapjaiban különbözött. A könyv ezen alapellentmondásait azzal magyarázhatjuk, hogy Bahro semmiképpen sem hajlandó elfogadni az itt következő állítást, jöllehet az elemzéseiből evidensen követ-

³⁴⁴ Uo. 48.

keznek: *a marxi elmélet radikális értelmezése, kifejtése csak azokban az országokban válhat „anyagi erővé”, amelyekben a „polgári társadalom” egyáltalában nem vagy csak csíraformában alakult ki.* Ez az ugyancsak paradoxul hangzó tétel a kimondatlan kiindulópontja Konrád György és Szelényi Iván *Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz* című könyvének, amely Bahro könyvéhez hasonlóan azt a feladatot tűzte maga elé, hogy tisztázza a „létező szocializmus” – vagy ahogy a szerzők e társadalmakat nevezik: a „racionális redisztribúció” – uralmi formáját.

A munkásmozgalom forradalma Európában sem vezetett volna a szocializmushoz? Nem. Mert ez a forradalom nem is valósulhatott meg: az a „magasabb rendű racionalitás” ugyanis, melyet célul tűzött maga elé, nem a polgári társadalom racionalitásának megszüntetve megőrzése, hanem annak egyenes tagadása. Az a társadalmi forma, amely a marxi társadalomelemzés vezető eszméje, s egyben a radikális szocialista mozgalmak regulatív princípiuma – *Marx értéktételezése ellenére is* –, egy közvetítés nélküli totalitás; benne a partikularitások nem őrzik meg magukat és egymást, és ezért nem is lehetnek képesek egy önmaguk tételezte emberi-racionális teloszt megvalósítani. Éppen ellenkezőleg: egy eleve adott telosz, melynek a partikularitások céltételezéseikhez semmi köze sincsen, kioltja a partikularitásokat. Hogy a filozófia nyelvén fejezzem ki magam: Hegelt nem lehet a feje tetejéről a talpára állítani; az önmagától elidegenült hegeli szellem, minthogy nemcsak végeredmény, hanem kezdet is, nem ad teret a partikularitások kibontakozásához – helyük a totalitáson belül eleve elrendelt.

A fent kifejtett tétel mégis paradoxul hangzik. Az egész marxi elmélet nem más, mint a polgári racionalizmus bírálata egy magasabb rendű racionalitás nevében. Marx társadalomelmélete, akárcsak fő forrása, a hegeli filozófia, mélyen a polgári társadalomban gyökerezik. Mi dolga lenne hát olyan társadalomformákkal, melyekben a polgári társadalom (civil society) egyáltalában nem is létezik? E paradoxont nem túl nehéz feloldanunk. Csak észre kell vennünk, hogy Marx – Hegellel összhangban – a polgári racionalitást (a „szellemi állapotvilágot”) azonosította az emberi együttlétezés közvetített formáival, a polgári társadalommal, s ennek megfelelően az elidegenült racionalitás feletti bírálatának azon a feltevésen kellett nyugodnia, hogy az emberi telosz – a polgári tár-

sadalom eredeti értéktételezéseihez hasonlóan, melyeket e társadalom nem tudott a valóságba átültetni – csak e közvetítések kiiktatásával, nem pedig ezeken keresztül törhet át. A hegeli rendszerben az elidegenült racionalitást a közvetítések *gyakorlati* kiiktatása nélkül is meg lehetett szüntetni, minthogy Hegelnél az egész történelem az abszolút szellem *önmegismerésének* a folyamata. Mihelyt azonban Hegelt a „talpára állították”, ez a lehetőség elesett. Ahhoz, hogy a racionalitás elidegenült formáit, azaz az egész irracionalitását megszüntessük, fel kell számolnunk az emberi létezés közvetített formáit.³⁴⁵

Minthogy azonban a közvetítések gyakorlati megszüntetése közvetített, konkrét-empirikus társadalmi erők útján nem következhet be,³⁴⁶ a közvetítetlen totalitás megvalósítására egyedül ott van lehetőség, *ahol ezek a közvetítések egyáltalában nem léteztek*. Van-e azonban értelme azt állítani, hogy megvalósítjuk a közvetítés nélküli totalitást, ha azt a talajt, melyen ennek állítólag meg kellene történnie, már a közvetítés nélküli totalitás jellemzi? Hogy kérdésemet a filozófia nyelvéről újból a társadalmi-történetire fordítsam vissza: ha a mondottak igazak, vajon akkor egyáltalában megváltoztatta-e Oroszországot a forradalom?

A kérdés talán kissé különösen hangzik. Egyszerűen abszurd lenne tagadni, hogy – ami legalábbis az ország termelési struktúráját illeti – a változások óriásiak. A forradalom előtt Oroszország agrárország volt, ma ezzel szemben a világ második legnagyobb ipari országa. Ebből a tényből mégis igen kevés következik a társadalomra mint totalításra

³⁴⁵ A marxi filozófia hegeli eredete és a marxi társadalomelmélet közötti összefüggést a legvilágosabban Lukács *Történelem és osztálytudata* mutatja meg, ahol mindez magától értetődően pozitív értékhangsúllyal van ábrázolva. E műből világosan kitűnik, hogy a szubjektum és az objektum azonosságának gyakorlati megvalósításához egyszerűen figyelmen kívül kell hagynunk az emberi szükségletek empirikus-partikuláris megnyilvánulásait.

³⁴⁶ Ezt a tételt a dialektikus „tudomány” képviselői azzal az érveléssel utasítják vissza, hogy benne ragadt a rossz polgári racionalításban, a tudat közvetítés nélküli ellentmondásában. A dialektika csak a saját álláspontjáról bírálható, azaz minden kritika felett áll. Peter Engelmann tett *Philosophie und Totalitarismus. Zur Kritik dialektischer Diskursivitäten. Eine Hegel-Lektüre* (Passagen Verlag, Bécs, 1990, magyarul: *Hegel – filozófia és totalitarizmus*. Osiris–Gond, Bp., 1997) című könyvében kísérletet arra, hogy felmutassa a dialektika kritikájának lehetőségét anélkül, hogy Popper és Glucksmann módján a megismerésben lemondana az emancipatórikusról.

nézve. Pontosabban: az iparosítással, annak közvetlen következményeként, igen sok mindennek meg kellett változnia. Már csak egyszerűen azért is, hogy az orosz parasztok többsége ipari munkássá lett, eredeti falusi életformáját városival cserélte fel, történt valami, amit semmiképpen sem tekinthetünk lényegtelennek. A forradalom utáni időben az orosz lakosság többsége cserélte fel közösségi-falusi életformáját a városi életformájával, akinek a kapcsolatai túlnyomórészt már nem személyes-totálisak (ha Marxszal szólva bornírtak is), hanem személytelen-funkcionálisak. A városiasodással bekövetkező legnagyobb változás az alapvető köznapi érintkezési formák egymástól való elválása: a termelés és a fogyasztás helye többé nem azonos, az egyén többé nem azokkal él együtt, akikkel együtt dolgozik. Az ipari nagyváros anonimitása a társadalmi ellenőrzés fellazulását is eredményezi, jobban mondva megszünteti annak személyes formáját. Kétségtelen, hogy a társadalmi viszonyoknak ez a legnagyobb jelentőségű változása a személyiségstruktúrát is meg kellett hogy változtassa Oroszországban. A kérdés csak az, hogy ezek a személyiségstruktúra-változások olyan irányúak-e, mint amelyek Nyugat-Európában a középkor végén beindultak.

Az előbb az orosz társadalom totalitását illető kérdést vetettem fel, most meg személyiségstruktúrákról beszélek! E kettő azonban elválaszthatatlan egymástól. Éppen azt szeretném hangsúlyozni, hogy azok az elméleti kezdeményezések, melyek a kelet-európai társadalmak struktúrájának feltárására irányulnak, legfőképp azért problematikusak a számomra, mert ezt a kettőt elválasztják egymástól; sokféle kísérletet tesznek arra, hogy az orosz forradalom sorsát az orosz társadalom termelési és társadalmi struktúrájával összefüggésben elemezzék, de alig-alig próbálkoznak meg azzal, hogy vizsgálat tárgyává tegyék a személyiségstruktúrákat a forradalom előtti Oroszországban, arról meg azután egyáltalában nem esik szó, hogy ezek a forradalmat követő időkben megváltoztak-e. Ha azt szeretnénk megérteni, hogy a forradalmi totalitáselv miért éppen Oroszországban tudott érvényesülni, hogy a mai Szovjetunió hatalmi struktúrája miért mutat fel oly kísérteties hasonlóságot a cári Oroszországgal, hogy *a totális hatalom miként képes fenntartani és legitimálni magát egy modern ipari országban*, akkor a társadalmi struktúraváltozásokat a személyiségstruktúra-

változásokkal és az ezekben gyökerező magatartásforma-változásokkal összefüggésben kell szemügyre vennünk. A társadalmelemzésnek ez az egyedüli olyan megközelítésmódja, amely felszámolja azt a hamis dilemmát, hogy vajon az egyes ember magatartásformái határozzák-e meg a társadalmi struktúrát, vagy megfordítva, a társadalmi struktúrák az emberi magatartásformákat.

Norbert Elias a következőképpen jellemzi a mai társadalomtudományok helyzetét: „Látszólag csak kétfajta elméleti javaslat között választhatunk: az első szerint a társadalmon kívüli egyes emberek a tulajdonképpeni létezők, voltaképpeni »valóságok«, míg a társadalom absztrakció, tulajdonképpen nem létezik; a második a társadalmat »rendszer«-nek, »sui generis társadalmi tény«-nek, önálló, az egyedeken túli valóságnak tekinti.”³⁴⁷

Azok a kelet-európai társadalomforma elemzésére irányuló kísérletek, amelyekről itt szólni szeretnék, módszerüket illetően kétségtelenül a második típushoz tartoznak. Mindhárom magán viseli a marxizmus anyajegyeit, akár marxistának vallja magát, akár nem. (Bahro már említett művében ezt teszi, de végső soron marxistának tekinti magát Marc Rakovski, a *Towards an East European Marxism* szerzője is, jóllehet azt a nézetet képviseli, hogy a kelet-európai társadalmak nem elemezhetőek az ortodox marxizmus eszközeivel. Ezzel szemben Konrád és Szelényi túl kívánnak lépni a marxizmuson, amennyiben a termelési mód marx-i fogalmát az „integrációs modell” fogalmával akarják helyettesíteni.) A marxista tradíciót követvén, a társadalmak struktúrájának sajátosságát akarják tisztázni, de nem vetik fel azt a kérdést, hogy az orosz forradalom különböző rétegeire, osztályaira stb. jellemző magatartásformák és az ezekben kifejezésre jutó személyiségstruktúrák, amelyeknek a társadalmi struktúra sajátosságaival összhangban kell állniok, azonosak-e a nyugat-európaiakkal, vagy eltérnek tőlük.

Már itt szeretném hangsúlyozni, hogy e fejezetben olyan kérdéseket vetek fel, melyekre nem tudok választ adni. Csupán az a szándékom, hogy olyan *módszert* javasoljak, amelynek a segítségével talán meg-

³⁴⁷ Norbert Elias: *A civilizáció folyamata. Szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálódások*. Gondolat, Bp., 1987. 68.

érthetjük, miképpen tartja fenn magát egy olyan társadalmi struktúra, melynek legitimációs elvei hatástalanok kell hogy legyenek. Max Weber idézem: „Minden igazi uralmi viszonyhoz hozzátartozik az engedelmeskedni *akarásnak* egy bizonyos minimuma, tehát az engedelmeskedéshez fűződő (külső vagy belső) érdek.” És: „Az összes tapasztalatok tanúsága szerint egyetlen uralom sem éri be önként azzal, hogy csak anyagi vagy effektív, vagy csak értékracionális motívumok biztosítsák fennmaradását. Ellenkezőleg, mindegyik uralom igyekszik megteremteni és ápolni a »legitimitásába« vetett hitet.”³⁴⁸

Konrád és Szelényi szerint, ha az ember a társadalmak különbségeit akarja megmagyarázni, meg kell hogy válaszolja a következő kérdéseket: „milyen tényezők legitimálják társadalmanként az uralmat; s a különbözőképpen legitimált uralmak milyen viszonyban állanak egymással?”³⁴⁹ „Egy-egy társadalom (...) jellemezhető a benne érvényesülő uralkodó legitimációs elvvel.”³⁵⁰ „Uralkodó legitimációs elven” „a többlettermékkel való rendelkezés jogának legitimációjá”-t értik, azaz végső soron a tulajdonviszonyokat.³⁵¹

³⁴⁸ Max Weber: *Az uralom típusai*. In: *Gazdaság és társadalom*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Bp., 1967. 69–70.

³⁴⁹ Konrád György – Szelényi Iván: *Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz*. Gondolat, Bp., 1989. 57.

³⁵⁰ Uo.

³⁵¹ Itt nem akarok azzal a kérdéssel foglalkozni, hogy a „többlettermék” fogalma véleményem szerint csak naturálisan gazdálkodó társadalmakra alkalmazható, vagyis olyanokra, amelyekben a viszonylag zárt termelői csoportok maguk állítják elő mindazt, amire szükségük van, s azt, ami „feleslegben” marad, át kell adniuk a nem termelőknek. Amennyiben a munkamegosztás az egész társadalmat átfogja, többé nem lehet többlettermékéről beszélni. A marxi értéktöbblet-fogalomnak semmi köze a többlettermék fogalmához, ezen a tényen alapszik az egész fetisizmuselmélet. A könyv szerzői azért alkalmazzák a többlettermék fogalmát, mert a létező szocializmus társadalmi rendszerét mint a racionális redistribúció társadalmát, azaz a kapitalizmus előtti naturálisan gazdálkodó társadalmakkal analóg módon fogják fel. Azzal a különbséggel, hogy itt a termelés racionálisan és nem tradicionálisan szabályozott. Véleményem szerint azonban nincs értelme azt mondani, hogy ezekben a társadalmakban az uralkodó osztály a társadalmi többlettermék felett rendelkezik, hogy azután azt redistribuálja, azaz újra elossza. Az uralkodó osztály vagy elit itt a termelés és elosztás egésze felett rendelkezik.

Hogy azonban mennyire bizonytalanok ebben a tekintetben, azt a következő idézet mutatja: „Webertől Malinowskiig és Polányiig szociológiai, gazdaságtörténeti és antropológiai kutatások nagy tömege bizonyítja, hogy a prekapitalista társadalmak mondhatni egyikében sem elégségesek a tulajdonviszonyok a társadalmi uralom magyarázatához. Ez utóbbiakat sokkal inkább tradicionális politikai, jogi, kulturális tényezőkből, mint legitimációs elvekből értelmezhetjük, noha a tulajdonnak e társadalmakban is szűkebb vagy tágabb hatókörű jelentősége van, egyik intézményként a többiek között.”³⁵² Az idézet egyértelműen mutatja, hogy a legitimációs elvek náluk a tulajdonviszonyokra vonatkoznak, jóllehet ez ellentmond annak a felfogásuknak, hogy minden társadalmat a benne érvényesülő uralkodó legitimációs elvvel jellemezhetünk. Akárhogyan álljon is azonban a dolog az elméleti általánosság szintjén, a szerzők arra törekcszenek, hogy meghatározzák a kelet-európai társadalmak uralkodó legitimációs elvét. Tudni akarják, mivel legitimálja magát a racionális redisztribúció társadalmának uralkodó osztálya. Ebben a vonatkozásban azt szeretnék bizonyítani, hogy a „racionális redisztribúció társadalmában... A hatalom legitimációjának fő elve a szakértelem”³⁵³. Ez azonban csak feltételezés: ha a racionális redisztribúció társadalmá teljesen kibontakoznék, akkor annak uralkodó osztálya, az értelmiség ezzel kívánná legitimálni a maga társadalmi hatalmát. Mellesleg felvetődik a kérdés, hogy van-e egyáltalában olyan racionális társadalom, ahol a konkrét hatalomelosztásnál a szakismeretre való hivatkozás ne játszana jelentős szerepet. Vajon a kapitalista nagyvállalatok menedzserei vagy a „polgári” demokráciák állami bürokráciája nem a szaktudásra hivatkozva legitimálják a maguk részhatalmát? A szerzők nagyon jól tudják, hogy a mai körülmények között a kelet-európai társadalmakban, még ha a konkrét hatalom elosztásánál a szakismeretre való hivatkozás jelentős szerepet játszik is, a legitimáció fő elve – a „dolgozók érdekeinek” állítólagos képviselője. („Hatalmát a párt – illetve annak vezetősége – azzal legitimálja, hogy a társadalom vezető osztályává nyilvánított munkásosztály pártjának vallja magát.”³⁵⁴)

³⁵² Uo. 67–68.

³⁵³ Uo. 201.

³⁵⁴ Uo. 199.

És ez az a pont, ahol minden elemzés irrelevánsnak tűnik. Mindenki tudja, hogy a hatalom önlegitimációjának ez a formája nem funkcionál. Hogy az uralmon lévők képesek-e arra vagy sem, hogy *önmagukat* meggyőzzék róla: ők a munkásosztály igazi érdekeit képviselik, még ha az osztály akarata ellenére is, ez teljesen közömbös. Egy elv csak abban az esetben legitimálhat egy rendszert, ha az uralmon lévők és az uralomnak alávetettek között az elv igazságát illetően legalább minimális konszenzus áll fenn. Rakovski kísérletet tesz rá, hogy a konszenzus e minimumát meglegje. Mintha a munkásosztály abban a hitben élne, hogy a központi hatalom megvédi a technokrácia racionalizációs kísérleteivel szemben.

„A munkásosztály számára a központi hatóságoknak a gazdasági életbe való állandó beavatkozása olyan intézkedésként jelenik meg, amelynek pozitív jellege abban áll, hogy úgy tűnik, megakadályozza a gazdasági vezetőket abban, hogy gátlástalanul kihasználják helyzetüket, és a munkások rovására emeljék a fogyasztási szintjüket.”³⁵⁵ Nem tagadom, hogy a létező szocializmus történelmében voltak már olyan pillanatok, amikor tényleg ez volt a helyzet. Ez azonban éppen a kivétel, amely azáltal jön létre, hogy az uralkodó elit – hogy életet leheljen a gazdaságba – a rendszer alapelveivel ellentétesen megpróbál bizonyos függetlenséget biztosítani a technokráciának, majd, hogy a hatalom egysége meg ne bomoljon, rákényszerül, hogy ezt a viszonylagos önállóságot visszavegye. Ezekben az esetekben a munkásosztály, hogy ellene szegülhessen a számára kedvezőtlennek tűnő jelenségeknek, talán kihasználja a legitimációs elvet. Egészében véve azonban a munkások nagyon is jól tudják, hogy a rendszerben a politikai hatalom és a „technokrácia” összetartoznak, hogy a rendszernek egységes hatalmi struktúrája van.

Továbbá: még ha minden további nélkül el is fogadnánk, hogy meghatározott pillanatokban a munkásosztály úgy tekint a központi bürokráciára, mint amely megvédi a technokráciától, vagy legalábbis ellensúlyt képez ezzel szemben – aminek különben semmiképpen sem kell a „munkásállam” képzetét keltenie: a polgári állam is megvédi a mun-

³⁵⁵ Marc Rakovski: *Towards an East European Marxism*. London, 1978. 54–55.

kásosztályt a tőke munkaerőt pusztító tendenciáival szemben, s ez a körülmény legfeljebb az állam semlegességének a benyomását kelti –, ez a körülmény csak azokra az országokra jellemző, amelyek némelykor valószínű kísérleteket tesznek arra, hogy a szocialista gazdaságba bevezessék a piaci mechanizmusokat. Ez pedig a legkevésbé a Szovjetunióban van így.

Talán e helyütt kell megmagyaráznom, miért beszéltem eddig is mindig Oroszországról, s nem a Szovjetunióról. Ha a létező szocializmus társadalmi rendszerét a maga totalitásában akarjuk megérteni, akkor tudomásul kell vennünk, hogy az csak Oroszországban tekinthető természetes fejlődés termékének. Ezzel a körülménnyel persze az elemzett könyvek szerzői is tisztában vannak, és a legkülönbözőbb összefüggésekben fel is idézik. Ennek ellenére a rendszer struktúráját és funkcionálását írják le, s azt a tényt, hogy a rendszer a különböző országokban az eltérő történelmi háttérfeltételek eredményeként különbözőképpen néz ki és bizonyosan másképp is funkcionál, figyelmen kívül hagyják. Holott ha az ember a rendszer legitimációjának kérdését veti fel, akkor nagyon alaposan kell hogy tanulmányozza a különböző országok eltérő történelmét. Kelet-Európa – ez olyan fogalom, melyet a legkülönbözőbb tartalmakkal tölthetünk meg. Azon a területen, ahol a létező szocializmus rendszere kialakult, vannak országok, melyeknek forradalom előtti struktúrája minden tekintetben „nyugat-európai” volt (Csehszlovákia), bizonyos értelemben „nyugat-európaibb”, mint bizonyos „nyugati” országoké (például Nyugat-Németországé). De bármiként álljon is a dolog, annyit be kell látnunk, hogy *az emberek viszonya a hatalomhoz Oroszországban két szempontból is másképpen néz ki, mint a többi országban*. Az oroszok számára a forradalom – és mindaz, ami ennek a következménye – saját történelmük szerves része. Nem ez a helyzet – nem lehet ez a helyzet – a létező szocializmus többi országában. (Miként az elemzett művek is, kizárólag Európáról beszélek, és ezen belül is figyelmen kívül hagyom Jugoszláviát, ahol a rendszer – éppen mert az ország belső történelmének fejleményeként jött létre – bizonyos tekintetben más.) Akár elfogadják e népek a rendszert, akár nem, mindenképpen tudják, hogy nem a saját akaratuk szülte. Hogyan szabadna az 1956-os magyar felkelést vagy a Prágai Tavaszt vizsgálódásainkban

figyelmen kívül hagyni? Hogy ezen események eredményeként milyen új társadalmi berendezkedés jött volna létre, azt nehéz lenne megmondani. Annyi azonban egyértelmű, hogy semmiképpen sem lenne azonos a fennállóval. Ez a másik szempont: az egymástól igen különböző történelmi hátterek, amelyek biztosan nem csupán olyan „objektív” körülményekben jutnak kifejezésre, mint az ország forradalom előtti iparosodottsága, urbanizáltsága, a társadalom rétegződése stb., hanem a hagyományos magatartásformákban és személyiségstruktúrákban is, amelyek a hatalomhoz való viszonyt különbözőképpen formálják. Itt ismét 56, 68, 70, 76 tapasztalatait nem lehet figyelmen kívül hagyni. Bahro nem is teszi ezt, a Prágai Tavasz talán éppen az a nagy élmény számára, amely kritikai beállítódását eredményezte. Ennek ellenére az országok eltéréseit nem akarja tekintetbe venni. Így például a Prágai Tavaszról olyan következtetéseket von le, amelyeket mindenképpen elkerülne, ha ezeket a különbségeket tekintetbe venné. Ha a rendszert mint totalitást valóban meg akarjuk *érteni* – és nemcsak a vonásait akarjuk strukturalista módon leírni –, akkor Oroszországot és csak Oroszországot kell elemeznünk, ha természetesen nem is szabad megfélemlenünk arról, hogy a létező szocializmus több mint harmincéves története a többi országra is rányomta már a bélyegét. Mindezzel nem akarom azt állítani, hogy Kelet-Közép-Európa bizonyos országai legalábbis ne mutatnának fel lényeges hasonlóságokat Oroszországgal, sem azt, hogy – végső soron Csehszlovákia kivételével – a létező szocializmus többi országának is ne lettek volna „kelet-európai vonásai” a szocialista átalakulás előtt. Ha Európa „legfejlettebb”, illetve „legcivilizáltabb” országait – mondjuk Franciaországot, Angliát, Hollandiát – tartjuk szem előtt, Kelet-Közép-Európa országai bizonyos „hiányosságokat” fognak mutatni a fejlettségi szint, a civilizáltság vonatkozásában. Jogosultnak tartom, hogy Konrád és Szelényi bizonyos közösségeket emelnek ki a három monarchia – Németország, Ausztria–Magyarország és Oroszország – vonatkozásában. Az azonban már képtelenség, hogy egy történelmi elemzésben a „két” Kelet-Európa különbségeinek csupán egy oldalt szentelnek. Nem akarom és nem is tudom megállapítani, hogy a „közép-kelet-európai civilizációs forma” – melynek egysége ismét csak felettébb kétséges – a nyugat-európaihoz vagy a tulajdonképpeni kelet-európaihoz áll-e

közelebb. Az azonban már a Konrád–Szelényi-könyv egyetlen oldaláról is kiderül, hogy itt a *tulajdonképpen kelet-európai*tól (azaz az oroszától) eltérő formáról van szó. Ők maguk emelik ki azt a tényt, hogy „csak... az államszervezet és a földbirtoklás jellegében tűntek föl a közös alapvető kelet-európai jegyek”³⁵⁶.

És ez a dolog lényege: politikai szervezet és tulajdonforma. Bizonyos az, hogy egy civilizációs minta kialakulásánál egy társadalomnak ezek és csak ezek a vonásai játszanak alapvető szerepet? Egy dogmatikusan értelmezett történelmi materializmussal összevetve fontos előrelépés, ha termelési mód helyett integrációs modellről beszélünk, éppen mert – ahogy Konrád és Szelényi mondják – az utóbbinak megvan az a tartalmi töltete, hogy a „különböző társadalmak uralmi rendszerét is magában foglalja, nem csupán termelési viszonyait”³⁵⁷.

Ha azonban a történelmet nem kívánjuk absztrakciókban feloldani, még tovább kell lépniünk, és civilizációs modellekről kell beszélniünk, amelyekhez olyan mozzanatok is tartoznak, amelyeket a szerzők csak a „pontosság kedvéért” említenek meg, mint például a jobbágyok és városiak egészen eltérő státusa vagy a vallás. Minden valószínűség szerint éppen ezek a mozzanatok járulnak erőteljesen hozzá ahhoz, hogy a különböző társadalmi rétegeknél a személyiségstruktúra és a vele összefüggő magatartásminták a különböző civilizációs modellek esetében más- és másképpen alakulnak.

A kérdés egyszerű: miben tér el Oroszországnak, a rendszer eredetországának a civilizációs formája a nyugat-európai országokétól? A javaslatom pedig: meg kellene kísérelnünk a bürokratikus-totalitárius szocializmus vonásait a történelmileg kialakult orosz civilizációs forma keretei között, azzal összefüggésben elemezni. Meg kellene tudnunk mondani, hogy az orosz civilizációs forma miért volt kedvezőbb talaj a marxista szocializmus totalitáselvének és csakis a *totalitás* elvének a megvalósulásához.

Szokás azt mondani, hogy az orosz nép egyszerűen szolgálékú, s ezért türelmesen elvisel bármifajta diktatúrát. Az orosz társadalmat il-

³⁵⁶ Uo. 117.

³⁵⁷ Uo. 66.

lető elképzeléseimnek semmi köze sincs ehhez a primitív képhez. Az orosz nép nemegyszer mutatta meg már történelme során, hogy egyáltalában nem visel el „bármit”. Ami Oroszországban hiányzott, és – félek tőle – ma is hiányzik, az a demokratikus akaratképzés szükséglete és főként az erre való képesség. Az a valami, ami semmiképpen sem vérmérséklet dolga, aminek a türelemhez semmi köze sincsen. Ami ugyanis hiányzik, az a magatartás „racionalitása”. A demokratikus uralmi formát csak az teszi lehetővé, ha a társadalom tagjainak túlnyomó többsége racionális magatartást tanúsít. Ha ezt a gondolati utat végigjárjuk, azt is be kell látnunk, hogy minél összefonódottabb egy társadalom, annál keményebb önkényuralmi formákat fog eredményezni a racionalitás hiánya. Ameddig egy társadalom kisebb, természetes gazdálkodást folytató egységekből áll, s az egészet, még akkor is, ha összeszerveződése nem különösebben laza, csak meghatározott funkciók tartják össze, olyanok, amelyek *csupán* az egymástól elszigetelt, természetesen gazdálkodó egységek tevékenységének *a feltételeit* biztosítják (a példák általánosan ismertek: az öntözéses társadalmak, azok a társadalmak, amelyeket kívülről állandó veszély fenyeget stb.), az átlagember hétköznapijaira a központi hatalom csak jelentéktelen befolyást gyakorol. És minthogy ezekben az esetekben a kis egységeken belüli mindennapokat végső soron a hagyományok szabályozzák, semmi sem ösztönöz az úgynevezett racionális magatartásformák elsajátítására. Mihelyt azonban a társadalom egésze alapjában véve egyetlen, méghozzá dinamikus termelési egység, amely nem mindig azonos formában reprodukálja önmagát, és így minden egyes rész rá van utalva az összes többire, az egész irányítására, durván szólva csupán két lehetőség van: vagy minden egyes rész racionális alkalmazkodása az összes többihez (végső soron – közvetítések útján – az összes individuum alkalmazkodása egymáshoz), vagy egy olyan központi hatalom, amely az egyedek mindennapi életét is kormányozza, azaz az általában totalitáriusnak nevezett uralmi forma.

Gondoljunk csak a demokratikus uralmi formák – igen ritka – példára a történelemben. Ha figyelmen kívül hagyjuk a „történelem előtti” társadalmi formákat (az etnográfia tanúsága szerint voltak demokratikusan irányított „primitív” társadalmak is, de csak olyan területeken, ahol a kisebb társadalmi egységek összefonódását a földrajzi adottságok

semmiképpen sem tették szükségessé), egyedüli példáink az ókori és kora újkori városállamok s a nyugati civilizáció modern „tömegdemokráciái”. A demokratikus uralmi formájú városköztársaságok azonban áttekinthető egységek voltak, amelyekben az egyedek viszonylag könnyen elsajátíthatták az egymáshoz való alkalmazkodást; itt ugyanis az embernek ténylegesen más, jól ismert *individuumokhoz* kellett alkalmazkodnia, és nem olyan eseményekhez, amelyek nagy, névtelen embercsoportok tevékenységének eredményeként állottak elő. Azt is jól tudjuk, hogy a növekvő dinamizmus, amely az egyes kisebb egységek fokozódó összefonódásához kellett hogy vezessen, mindig veszélyeztetette a demokratikus uralmi formát, s ha azután ténylegesen érvényesült, ezek a demokráciák nem is voltak képesek tartani magukat.

Az újkori nyugati civilizáció³⁵⁸ „tömegdemokráciái” képezik a demokráciának az egyetlen olyan formáját, amely nagyobb, áttekinthetetlen társadalmakban tudott kialakulni és megszilárdulni. Létezésükhöz azonban olyan személyiségstruktúra és ezzel összefüggő, ebben gyökerező magatartásformák tartoznak hozzá, amelyeket a nyugati civilizáció emberének *hosszú folyamat során kellett elsajátítania*. Nem kívánok itt a demokráciák hiányosságairól szólni. A kérdés nem az, hogy ezek a demokráciák tökéletesek-e vagy sem, hanem az, hogy vajon tökéletesebbekké tehetők-e azáltal, hogy egy (legalábbis technikailag „fejlett”) társadalom gazdasági-politikai struktúráját egyszerűen forradalmasítjuk. Minden szocialista demokráciakritikának az a végzetes betegsége, hogy a demokrácia hiányosságainak gyökereit egyoldalúan

³⁵⁸ Még egyszer hangsúlyozni szeretném: a tulajdonképpeni nyugati civilizációs forma hosszú történelmi folyamat eredménye, és csupán egy részét jellemzi azoknak az országoknak, amelyek ma demokratikusan irányítottak. A közép-európai terület, amelyhez például egyrésről egész Németország, másrésről Magyarország, Lengyelország stb. tartozik, olyan civilizációs formát mutat fel, amely a nyugatitól éppúgy különbözik, mint az oroszától. A fasiszta diktatúra például valóban nyugat-európai típusú országokban nem alakulhatott volna ki. Más kérdés persze, hogy az egyszer már berendezkedett demokrácia, éppúgy, ahogy a „létező szocializmus” rendszere, bizonyosan hozzájárul a civilizációs forma további változásához. A pontosság kedvéért szeretném még megjegyezni, hogy a Szovjetunió egyes nem orosz részei, valamint olyan országok, mint például a történelmi Románia, Bulgária, Szerbia, *civilizációs formájukat* tekintve bizonyosan közelebb állnak Oroszországhoz, mint a közép-európai országokhoz.

az intézményekben, sohasem a társadalom egyedeiben keresi. A marxisták az „antropologizmust” kívánják elkerülni, minthogy meggyőződésük szerint az embernek nincsenek örök antropológiai jellemzői; így azután a társadalom hibáiért mindig csak a társadalom intézményeit teszik felelőssé, sohasem az egyedeit. Csakhogy éppen ezáltal képviseli a történelem feletti antropologizmus leglaposabb formáját. Mintha a történelmet csupán az intézmények alakítanák, és nem az emberek. Ha az orosz forradalom tragédiáját meg akarjuk érteni, világosan kell látnunk, hogy az annak eredményeként létrejött társadalom egy *találkozás* eredménye: találkoztak egymással egyrészt intézmények, melyek elvben a polgári demokrácia hiányosságait voltak hivatva felszámolni, másrészt egyedek, akiknek sohasem volt lehetőségük arra, hogy akár csak a demokrácia „alacsonyabb rendű” formáihoz szükséges magatartásformákat elsajátítsák.

Az itt vizsgált könyvek tehát – minden igyekezetük ellenére – hibáznak abban, hogy a létező szocializmus társadalmi rendszeréről szóló elemzéseikben, ha történelmileg megalapozva is, de csak tisztán strukturalista megközelítést alkalmaznak. Ahhoz, hogy ezt igazoljam, kicsit részletesebben kell szólnom az emberi magatartás „racionalitásáról” és az általa kibontakozó személyiségstruktúráról. Ez a racionalitás ma már oly mélyen gyökerezik a nyugati civilizációban, hogy sokszor nem történelmi termékként, hanem az ember lényegi jegyeként fogjuk fel, vagy ha mégis történelmi termékként – pozitív vagy negatív értékjellel, ez már a világnézeti beállítottságtól függ –, akkor a polgári világkorszakkal és ezen keresztül egy olyan világgéppel kapcsoljuk össze, amely az embert az objektumvilág alávetettjeként tekinti. Úgy tűnik, mintha a racionális magatartás a környezet változásainak mechanikus, pontosan kiszámított lereagálása lenne. Ennek a racionalitásfelfogásnak rendkívül kiélezett elméleti-pszichológiai kifejeződése a behaviorizmus, de például a célracionális cselekvésmód weberi leírása vagy a polgári magatartásformák lukácsi ábrázolása is ezt a felfogást sugallja.

Az a kép, amelyet *A civilizáció folyamata*ban Norbert Elias ad a racionalizmusról³⁵⁹, sokkal általánosabb, és nem szűkíti ezt le „elidegenült”

³⁵⁹ Elias: *A civilizáció folyamata*.

megjelenési formáira. Elias véleménye szerint azt a társadalmat, amelyben az emberek magatartását racionálisnak tekinthetjük, a következők jellemzik: „Egyre több ember viselkedését kell összehangolni, a cselekvések szövevényét egyre pontosabban és szigorúbban kell megszervezni ahhoz, hogy az egyes cselekedet ezen szövevényen belül betölthesse társadalmi funkcióját.”³⁶⁰ Az egyén oldaláról tekintve a dolog a következőképpen néz ki: „a spontán érzelemkitörések elfojtása, az affektusok visszafogása, a gondolkodás terének kiterjesztése az adott pillanaton túl a múltbeli okok és a jövőbeli következmények láncolatára”³⁶¹. Ami az egyes embert illeti, ezek a tulajdonságok nyilvánvalóan nem újak: mindig voltak olyanok, akikre jellemzők lehettek. Elias elemzéseiben az a nagyon fontos, hogy megállapításai szerint a nyugati történelemben a középkor alkonyán a különböző társadalmi rétegek fokról fokra növekvő egymásrautaltságának következtében a személyiségstruktúrák és a magatartásformák említett irányú változásai az egész társadalmat áthatották. Nyugaton a társadalom centralizációja olyan formában ment végbe, hogy ezeket a racionális magatartásformákat minden egyes osztály, réteg stb. tagjainak el kellett sajátítaniuk, és ki kellett alakítaniuk a hozzájuk tartozó személyiségstruktúrát. „A nyugati társadalom sajátosságaihoz tartozik, hogy fejlődése során jelentősen csökken az ellentét a felső és az alsó rétegek helyzete és viselkedési szabályai között. E fejlődés során az alsó réteg jellemzői valamennyi többi rétegben elterjednek. (...) Egyúttal szintűgy az egész társadalomban terjednek el olyan jellegzetességek, amelyek korábban a felsőbb rétegek megkülönböztető jegyei közé tartoztak.”³⁶²

Elias igen meggyőző elemzése szerint ez a folyamat az abszolutizmus kialakulásával kezdődött meg, és már az abszolutizmus virágkorát, az egyszemélyi uralmat is az jellemezte, hogy egyetlen társadalmi erő sem tudta az érdekeit érvényesíteni anélkül, hogy figyelembe ne vette volna a többiekét; ebből a szempontból az uralkodó sem volt kivétel. Itt nincs helyünk arra, hogy Elias terjedelmes és jól dokumentált elemzéseit ismertessük. Gondolatmenetünk szempontjából csak azt kell

³⁶⁰ Uo. 681.

³⁶¹ Uo. 686.

³⁶² Uo. 705.

hangsúlyoznunk, hogy a magatartásminták racionalitása és az ezekhez tartozó személyiségstruktúra, amelyek a nyugati civilizációt jellemzik, és valamennyi társadalmi réteg kölcsönös egymásrautaltságával összefüggésben fejlődtek ki, éppen olyan tényezőkkel magyarázhatók, amelyeknek az orosz társadalomból teljességgel hiányozniuk *kellett*: a pénzgazdálkodás általánossá válásával, a nemesség sajátos típusú függésének a létrejöttével (az „udvari nemesség” szemben a „szolgáló nemességgel”), a társadalom városiasodásával, a polgárságnak mint önálló hatalmi tényezőnek a kialakulásával stb. Nyugaton a civilizáció egész folyamata olyan irányban haladt, amelynek konzekvens betetőzése az, hogy a 20. században a munkásosztály részt vesz az akaratképzésben. Ezzel szemben annyit alapos vizsgálódások nélkül is leszögezhetünk, hogy Oroszország egysége, az orosz központi hatalom egészen más formában jött létre, mert éppen hogy nem a munkamegosztásban egyre inkább összekapcsolódó társadalmi erők egyensúlyára épült, hanem arra, hogy az egymástól elszigetelt, naturálisan gazdálkodó egységek rá voltak utalva erre a hatalomra. Ezt a tényt persze ilyen vagy olyan formában az általunk elemzett könyvek is megállapítják. Egyikük sem mutat rá azonban arra, hogy az orosz *birodalom egységesülésének a nyugatitól eltérő formája eltérő magatartáskódokat is szült*, illetve nem járult hozzá ahhoz, hogy a naturálisan gazdálkodó társadalmak hagyományos magatartásformái a „racionalitás” irányában változzanak.

Közhely, miszerint a polgárság hiánya (illetve a kelet-közép-európai területeken a gyengesége) lehetetlenné tette, hogy a polgári forradalom felszámolja a hűbéri struktúrát. Az elemzett művek szerzői azt is mindig leszögezik, hogy Oroszország és Kelet-Közép-Európa hűbéri struktúrái nem voltak azonosak a nyugat-európaiakkal. Mindezt azonban szinte kivétel nélkül a termelés alapvető szervezési elvére és a politikai hatalomra, az állam felépítésére vonatkoztatják. Nincsen szó az emberekről, akik mint a különböző osztályok, rétegek tagjai, mint hatalommal rendelkezők vagy elnyomottak cselekszenek és reagálnak. A társadalom valamiféle erőterré redukálódik, melyben különböző erők ágensei lépnek fel: az, hogy ezek az ágensek emberek (s nem csupán karaktermaszkok!), akiknek személyiségstruktúrája az erőter milyenségének (és nem pusztán az egyik vagy másik osztályhoz való tartozásuknak) az ered-

ményeképpen is alakul, és maga az erőter az eltérő személyiségstruktúrák és magatartásformák következtében más és más módon változik, a legjobb esetben is csupán alárendelt szerepet játszik ezekben az elemzésekben. Bahro egyszer „a tömegeknek a primer patriarchalizmusban megrekedt pszichológiájáról”³⁶³ beszél, Konrád és Szelényi sokat ír az értelmiség sajátosan kelet-európai beállítódásáról stb., de ez minden.

Persze a forradalom *utáni* oroszországi hatalmi struktúra megértéséhez is elsősorban a nyugati és a keleti civilizációnak ezeket a személyiségstruktúrákban és magatartáskódokban lecsapódó különbségeit kellene tekintetbe venni. A hatalom minden társadalomban megkísérli, hogy a maga elképzeléseit, céljait, akaratát kényszerítse rá a társadalom egészére. Magától értetődően csupán zavaró tényezőt lát mindazokban a törekvésekben, melyek az ő céljait másokkal kívánják felcserélni. Nyugat-Európában évszázadokig tartott, amíg a hatalomból közvetlenül nem részesülő rétegek és osztályok – mivel a hatalom az egész társadalom munkamegosztásos összefonódásának következtében számolni kényszerült velük – elsajátították azt a képességet, hogy sikeres nyomást gyakoroljanak a hatalomra. Ez a képesség az a leglényegesebb tényező, amely Oroszországban – és részben bizonyára a kelet-közép-európai területeken is – hiányzik. Az ember itt tűr, vagy – ha a helyzete már elviselhetetlen – fellázad. Egy racionális, a szó tágabb értelmében vett „politizálás” segítségével nem tud befolyást gyakorolni a hatalomra.

Az *alternatíva* optimizmusa annak következtében áll elő, hogy Bahro csak termelési formában és hatalmi struktúrákban gondolkodik. Az a véleménye, hogy Oroszország kikényszerített iparosításával – ebben látja a sztálini korszak objektív-történelmi feladatát – egy demokratikus szocialista átalakulás feltételei is adva vannak. Mint már mondtam, nem tagadhatjuk az életforma-változások fontosságát. Ugyanakkor azonban több mint kétséges, hogy az új munkásosztály vagy éppen a műszaki értelmiség, amelybe Bahro elsősorban reményét helyezi, pusztán azért, hogy tagjai már nem parasztok, hanem munkások vagy értelmiségiek, valamifajta demokratikus potenciált hordoznának. Nem tagadható, hogy az ipari munka, illetve annak meghatározott formái

³⁶³ Bahro: *Die Alternative*. 154.

a racionalitás (a kooperációképesség, a hosszú távú előrelátás) irányába tolják a magatartást. De állandó nyomás alatt a valóban racionális kezdeményezés kibontakozásának nincsen tere. Újból Eliasra szeretnék hivatkozni: „...az alsó rétegre ható kényszerek a történelem nagy részében a közvetlen testi fenyegetettségéből származnak: ilyen fenyegetést jelent a testi kín vagy a kard, nyomor vagy éhezés általi pusztulás. Az ilyen erőszak és az ilyen helyzetek nem teszik lehetővé, hogy a külső kényszerek stabilan belső kényszerekké alakuljanak.”³⁶⁴ Mindezt – mutatis mutandis – a Sztálin alatti oroszországi ipari forradalomra is vonatkoztathatjuk. Bahro, Marxra hivatkozva, rámutat arra, hogy a modern ipari termeléshez szükséges munkafegyelem kialakítása nem megy valamifajta munkakényszer nélkül. Vagy kapitalista bérmunka (gazdasági munkakényszer), vagy terror (gazdaságon kívüli munkakényszer). Itt azonban Marxszal is vitába kell szállnunk. Az a gazdasági kényszer, amely az egykori parasztokat – akik Nyugat-Európában a fegyelmezett munkára való képességgel kétségtelenül rendelkeztek már – bekényszerítette a kapitalista munkamegosztásba, nem a fegyelmezéshez kellett, hanem ahhoz, hogy ezek az emberek hajlandók legyenek a lélektelen, értelmetlen, embertelen-mechanikus tevékenységre. Ez a kényszer (és még kevésbé a Sztálin alatti gazdaságon kívüli kényszer) semmivel sem járult hozzá a *racionalitáshoz*.

Elias gondolatmenetét extrapolálva azt mondanám, hogy a nyugat-európai munkás személyiségstruktúrájának és magatartáskódjainak racionalitása a munkásság társadalmi és politikai harcaiban született, mivel a szakszervezeti, a szocialista mozgalomban a munkások pontosan a fent említett nyomást kellett hogy gyakorolják a hatalomra (és a polgári társadalom politikai formái nem szabhattak gátat ennek a folyamatnak: a formális demokrácia előnyei!). Elsősorban a munkásmozgalom ereje és sikerei járultak hozzá ahhoz, hogy a racionalitás a társadalom egészét áthatotta. Mindez olyan korszakban történt, amikor a marxi elmélet már mint „marxizmus” kristályosodott ki. Követői csak kétféleképpen foghatták fel a dolgot: vagy magának a szocializmusnak a kialakulásával azonosították a felsőbb személyiségstruktúráknak és

³⁶⁴ Elias: *A civilizáció folyamata*. 704–705.

magatartáskódoknak ezt a „lesüllyedési” folyamatát (reformizmus), vagy teljesen tagadták a folyamat jelentőségét, ragaszkodván ahhoz az elképzeléshez, hogy ez a racionalitás csak látszólagos, és ezért meg kell semmisíteni, hogy kialakíthassuk az „igazit”.

A polgári racionalitásnak ez az utóbbi kritikája – mint ismeretes – a „részfolyamatoknak” ezzel a racionalitásával mindig az „egésznek” a racionalitását állította szembe: azt a társadalmat, amelyben az egésznek a mozgása is mintegy „megtervezve” zajlik, ahol a társadalmi egész mozgásában az egész akarata jut kifejezésre. Az egésznek ezt az akaratát kellett a proletariátusnak képviselnie, és viszont. Minthogy azonban Nyugaton a proletariátus a „polgári racionalizmus” útját választotta, a gondolat értelmiségi képviselői számára nem maradt más hátra, mint hogy az empirikus, „az empiria foglyává lett” proletariátust a proletariátus mítoszával helyettesítsék. A proletariátus „igazi” akaratának a képviseletét értelmiségi csoportok vállalták magukra: az egészet újból egy partikularitással helyettesítették, mely az adott esetben semmiképpen sem alkotta a társadalom többségét. Konrád és Szelényi rámutatnak arra, hogy „ehhez a változáshoz a szocializmus gondolatának olyan társadalmi feltételek között kellett gyökeret vernie, amelyek közt az értelmiséget kevésbé korrumpálta a piac állandó csábítása a különböző részérdekek kifejezésére, és ahol az empirikus munkásosztály relatíve kisebb társadalmi súlya miatt könnyebben lehetett a munkásosztályt annak egy olyan történetfilozófiai absztrakciójával helyettesíteni, amely most már nem tagadta a pártba szerveződött értelmiségnek mint a munkásérdek igazi kifejezőjének az axiómáját”³⁶⁵.

Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz alapgondolatát, nevezetesen azt, hogy ennek az „igazi” racionalitásnak a megvalósításához a sajátos kelet-európai körülmények igen kedvező talajul szolgáltak, minden további nélkül elfogadom. Kérdésesnek tartom viszont azt a gondolatot, mely szerint ennek a gyökerei az értelmiség sajátosságaiban keresendők. Nem mintha tagadnám ezeket. Csakhogy a marxizmus totalitárius felfogása Kelet-Európában is, Oroszországban is olyan értelmiségi réteget hatott át, amelyeknek nyugat-európai kultúrájuk volt, amelyek-

³⁶⁵ Konrád–Szelényi: *Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz*. 96.

nek tehát éppen hogy nem Oroszország sajátosságai lebegtek a szemük előtt, hanem Oroszországot feltétlenül kapitalista országnak kívánták látni, hogy azután a kapitalizmus kritikáját, az absztrakt-polgári racionalizmus kritikáját átültessék a gyakorlatba. A nyugati értelmiségiek között nem voltak kisebb számban romantikus antikapitalisták (akiknek azután legalább a fele kommunista lett), mint az oroszok között. Az eszme *megvalósulásához* viszont Oroszország sokkal kedvezőbb feltételeket kínált. Az eszme Nyugatról származott. Ott azonban nem törhetett át, éppen mert a nyugat-európai racionalitás számára – amely már valósággá lett – irracionálisnak tűnt. Miért kellene a már létező racionalitás hiányosságait a racionalitás megszüntetésével felszámolni? Miért kellene egy racionális diskurzus kezdeteit a ráció terrorjával helyettesíteni? Vajon nem az emberi egyedek az „igazi” ész hordozói? Milyen joga tart igényt egy kisebbség a racionalitás képviselésére?

Igen, Oroszországban a munkásosztályt könnyebben lehetett történetfilozófiai absztrakcióval helyettesíteni – lévén az empirikus munkásosztály társadalmi súlya viszonylag kicsi. Így tett az orosz értelmiség. De a nyugati értelmiségiek Oroszország-ábrándjai korábban születtek, mintsem hogy magukévá tették volna a proletariátus mítoszát (Lukács, Bloch). Oroszországban megvalósulhat az „igazi” *racionalitás*, a „valódi” emberiség, mert Oroszországot még nem tette tönkre a *polgári racionalitás*. Nem egyszerűen az empirikus munkásosztály csekély szerepe, hanem – ami ezzel bizonyosan összefügg, de semmiképpen sem azonos vele – az individuális-racionális magatartásformák hiánya tette Oroszországot oly fogékonná az általános terrorja iránt. Itt nem volt semmilyen erő, amely a terrornak, lett légyen ez az állítólagos racionalitás vagy bármi másé, ellenállhatott volna.

II. EXKURZUS

JELENTÉS A MAGYAR KÖZÁLLAPOTOKRÓL 1981-BŐL

1981-ben, aki csak egy kicsit is gondolkodik, tisztában van vele, hogy Lengyelországban a közép-európai történelem szempontjából sorsdöntő események zajlanak. Bármi történjék is, a birodalom eresztékei recsegnek-ropognak. Ha a lengyel mozgalom netán kivívná céljait, akkor ez a napnál világosabb lenne. Ha a mozgalmat mégis sikerül legyőzni, akkor sem sikerülhet többé helyreállítani a rendszer normális mindennapjait.

Magyarország viszont hallgat, sőt, leszámítva egy kis értelmiségi kört, talán inkább ellenségesen tekint Lengyelországra.

Hét év telt el. Magyarországon minden megváltozott. A kádárizmus nem létezik többé. Felszínre törtek a rendszer gazdasági nem-működésének jelei: súlyos infláció, egyre növekvő szegénység. Ugyanakkor olyan fokú a politikai szabadság, amire még nem volt példa a kommunisták uralma alatt.

De Magyarország csöppet sem hasonlít 1980–1981 Lengyelországhára. A politikai szabadságot egy igen lelkes, de szűk, többnyire értelmiségiekből álló réteg használja ki, a társadalom viszont hallgat. Az az érzésem, hogy akárcsak a múltban, úri huncutságnak tekinti a politikát. Odafigyel rá, hiszen tudja, hogy a sorsa múlik rajta, de részt venni benne nem akar. Tud-e a politikailag öntudatos értelmiség ilyen körülmények között jól politizálni? Lehet-e jól politizálni? Amit mélyből fakadó meggyőződésből céljainknak tudunk, nem maradnak-e ilyen körülmények között absztrakt jelszavak?

Azt hiszem, hogy az e szkepszisről árulkodó kérdések megfelelnek Bibó István szellemének, aki a háború utáni Magyarország egyedüli jelentős politikai gondolkodója volt. S nem hiszem feleslegesnek konfrontálni őket azzal az 1981-es helyzetjelentéssel, melynek állapotleírása ma már persze semmiben sem hasonlít a mai állapotok leírására, de valahogy olyan problémákra kérdezett rá a magyar társadalmat illetően, amelyeket az új politikai virágzás nem hiszem, hogy megoldott volna.

REALIZMUS ÉS LÉNYEGLÁTÁS

A BIBÓ-EMLÉKKÖNYV

1. A Bibó-felejtés

Az 1970-es évek végén a magyar *másként gondolkodás* felfedezi a maga számára Bibót, aki eddig is – 1963 óta legalábbis – itt élt közöttünk, akinek legjelentősebb, s a kötetben is legtöbbször idézett írásai is alig-alig hozzáférhetőbbek, mint egy vagy két évtizeddel ezelőtt. Hogy a *Magyar Füzetek* 4. száma ízelítőt közöl Bibó műveiből, hogy az elmúlt egy-két évben hivatalos magyar folyóiratokban megjelentettek egy-egy Bibó-írást, az jórészt eredménye, nem pedig kiindulópontja felfedezésének. Hogy Bibó aktualitását megértsük, elsősorban nem azt kell megértenünk, miért lett aktuális ma, hanem hogy miért felejtettük el őt. Ha megértjük azt a szindrómát, melyet Csurka István Bibó-felejtésnek nevez, megértjük azt is, hogy ennek a Bibó-felejtésnek az okára Bibó István írásaiból kaphatjuk meg a magyarázatot.

Csurka azt írja: „Bibó István nem kellett a magyar konszolidációnak.” Erről van szó. A Kádár-korszak magyar konszolidációjáról, amely – úgy tűnik – hamarabb követte 1956-ot, mint az 1867-es kiegyezés 48-at, s amely éppúgy hazugságon alapult, mint emez.

Talán nem véletlen, hogy a *Bibó- emlékkönyv* leggyakrabban előforduló Bibó-citátuma így hangzik: „Az általánosan elterjedt ellenkező nézettel szemben le kell szögeznünk, hogy a *politikában hazudni nem lehet*. Pontosabban: lehet itt-ott hazugságokat *mondani*, de nem lehet hazugságra politikai konstrukciókat, politikai *programot* felépíteni.” Bibó „nem lehet”-je nem azt jelenti, hogy a politikusok többsége – az általánosan elterjedt nézetnek megfelelően – ne hazudnék. A „nem lehet” azt jelenti, hogy a hazugságra épülő politikai program nem vezethet azokhoz az eredményekhez, amelyeket szerzői – és elfogadói – várnak tőle; sőt mi több, végül is annak a katasztrófának lesz *kiváltó okává*, melyet elkerülendő hazudtunk. Ezt Bibó pontosan kimutatja az 1867-es kiegyezés vonatkozásában. S amikor a hetvenes évek végén

a progresszív magyar értelmiség megértette, hogy a hazugságon alapuló konszenzus felrúgása nélkül egyszerűen *nincs tovább* – felfedezte Bibót, azt a magyar gondolkodót, aki nem volt hajlandó erre a kiegyezésre. Ilyen egyszerű dologról van szó – önáltatás lenne ezt be nem vallani.

Arról van szó, hogy az „utópista” Bibó majd mindig időhöz kötött, aktuálpolitikai írásaiból esetleg nemcsak egy intranzigens magatartás és az aktuálpolitikai kérdések magas szintű – nem hatalmi, pártpolitikai érdekek, hanem magasrendű morális értékek vezette – elemzésének lehetősége és „módszerei” tanulhatók meg, hanem konkrétan hasznosítható politikai elképzelések is kiolvashatók. Erről azonban majd később.

Egyelőre térjünk vissza a kiegyezéshez, Bibó hajthatatlan kiegyezésellenességéhez. Mindenekelőtt egy félreértés lehetőségét kell kiküszöbölnünk. Bibó minden volt, csak nem kompromisszumellenes. Éppen hogy a kiegyezés lehetőségét kereste minden helyzetben. 1945 és 1948 között annak a lehetőségét, hogy a koalíció pártjai miként találhatnák meg azt az egyre keskenyebbé váló utat, amelyen járva nem egymás félelmeit tovább alapozva élezi a helyzetet, hogy azután vagy a kommunistáknak a hatalomból való kiszorításával a reakciós restauráció, vagy pedig a jobb- és baloldali középpártok kiszorításával az egypártrendszerű kommunista diktatúra jöjjön létre. 1956–1957-ben annak lehetőségét, miként lehetne megfelelő garanciákkal, korlátozott – a kifejezetten antiszocialista erőknek semmiféle teret nem engedő – többpártrendszerrel, külpolitikai semlegességgel a Szovjetuniót meggyőzni arról, hogy a független magyar szocialista demokrácia nem fogja sérteni az érdekeit. Ha csak ennyit mondunk is, világos, hogy Bibó a leghetetlenebb helyzetekben is éppen a kompromisszum lehetőségét kereste. De kizárólag az olyanét, amely az őszinteségen, s nem a hazugságon alapul. Csak az olyan kiegyezésből nem volt hajlandó részt vállalni – és ha már csak ilyenre volt lehetőség, teljesen visszavonult –, amely a nyílt vagy akár a burkolt hazugságon nyugodott.

A *Bibó-émlékkönyv* egy ilyen kiegyezésféle felmondásának a dokumentuma. Természetesen nem a kötet 76 szerzőjéről van szó. Hogy közülük hányan egyeztek ki valamikor számukra ma már elfogadhatatlan – vagy egyenesen szégyellni való – módon, elhallgatott vagy elfojtott hazugságok árán: kinek mi köze hozzá? Hogy közülük hányan

vannak, akik, bár emléket óhajtottak állítani Bibónak, a bekezdés első mondatával semmiképpen nem értenek egyet – nem tudom, és nem is érdekel. Az a tény, hogy a kötet megszületett, hogy benne egyaránt közreműködtek „népiesek” és „urbánusok”, a „margóra” szorultak és a hivatalos nyilvánosság viszonylag gyakori szereplői, az a tény, hogy Bibót ilyen sokan tartják fontosnak – akár úgy hiszik, hogy konkrétan is van tőle mit tanulni, akár csupán emberi magatartását és emberségét tisztelik, az a tény, hogy a Bibó-kötet esemény – mégpedig az utóbbi idők egyik legjelentősebb eseménye – a magyar második nyilvánosság életében, azt bizonyítja, hogy ezzel a kötettel a második nyilvánosság jelentősen kiszélesült. A magyar értelmiségnek egy most már igen sokszínű csoportja mondott fel egy hazug kompromisszumot. Mindazok, akiknek az a véleményük, hogy a mi magyar „létező szocializmusunkkal” valami alapvető baj van, nem hisznek többé abban, hogy társadalmunkat – a hatalom jóakarataira építve – a leglényegesebb kérdések kimondása nélkül is ki lehet javítani. Ha ennyiben – és „csak” ennyiben – meg nem egyezne ez a második nyilvánosság, továbbra is jellemző lenne rá a „Bibó-felejtés”. Hogy Bibó István 1981-ben hetvenéves lenne, s hogy két esztendővel ezelőtt, 1979-ben meghalt, nem lett volna elegendő ok a Bibó-kötethez: 1971-ben, a hatvanadik születésnapján, amikor a magyar liberalizmus éppen virágkorát élte, alig-alig akadhattak, akik őt emlegették. Hogy ez – Csurkával szólva – „szégyen, gyalázat”? Az, nem tagadom. De ugyancsak nem volna Bibó István szelleméhez illő, ha most elemzés helyett meaculpáznék, ostoroznám magam vagy éppenséggel a „magyar értelmiség bűneit”. Bibót – tisztelet a bizonyára nagyszámú kivételnek – elfelejtettük, vagy, mint magam, fel sem fedeztük. Értjük, hogy ez egy újabb rossz „kiegyezés” szükségképpen következménye volt, értjük, hogy az „értelem mechanizmusai” helyett ismét a „félelem mechanizmusai” mozgattak bennünket (nem mindig, sőt úgy hiszem, az esetek többségében nem a saját magunk féltéséé: azt féltettük, amit „elértünk”), ergo, többé nem is vagyunk hajlandók hazudni. De akkor? Történik valami akkor? Vajon megváltozik a helyzet ezáltal? Elérhetünk-e még bármit is anélkül, hogy a világpolitikai helyzet megváltoznék? Nem igaz-e mind a mai napig, hogy Magyarország „a láger legvidámabb barakkja”? S

nem igaz-e az is, hogy csak viszonylag vidám és nagyon is szomorú barakkok között válogathatunk?

Nos, az utóbbi kérdésre ma éppen nem mernék egyértelmű „de igen”-nel felelni. Ez azonban – őszintén szólva – csak 1980 nyara óta van így, azóta, hogy Lengyelországban történt és történik valami – valami olyasmi, ami valószínűleg az eddig leglényegesebb a „létező szocializmus” történetében –, mert ezt megelőzőleg egyértelmű lett volna a „de igen” válaszom. A kiegyezés felmondása azonban, amiről beszélek, ennél korábbi keletű. Abból a korból származik, amikor még kétség sem merült fel azt illetően, hogy Kádár Magyarországon az emberek túlnyomó többségének számos tekintetben jobb az élete, mint akár Gierk Lengyelországában, akár Husák Csehszlovákiájában vagy Honecker NDK-jában (hogy csak azokat a kelet-közép-európai országokat említsem, melyekkel mindenképpen jogosult az összehasonlítás). A kérdés tehát az, hogy melyek voltak azok a hazugságok, amelyeken e kiegyezés alapult, és hogy ennek a kiegyezésnek a felmondása nem csupán egyetlen eredményt hozhatott és hozhat-e magával, nevezetesen a Kádár-rendszer azon „plusz”-ainak visszavételét, amelyek Magyarországot pozitíve különböztették meg a többi kelet-közép-európai szocializmusoktól. Sőt egy számunkra talán még kényesebb kérdést is fel kell tennünk, vagy pontosabban szólva, a kérdés második felét kell úgy megfogalmaznunk, hogy ez már mint kérdés ne válhasson önigazolássá. Mert erre, ha az előbbi módon tesszük fel, viszonylag könnyű választ adnunk: tagadó választ, egyrészt azoknak a most már létező tapasztalatoknak az alapján, hogy néhány év óta többen vannak – vagyunk –, akik felmondták a hamis konszenzust, s ettől a rendszer semmi pozitív pluszát el nem veszítette; másrészt tisztán logikailag is, akkor is, ha ezeket a tapasztalatokat, mivel csupán egy kisebbség magatartására vonatkoznak, figyelmen kívül hagyjuk. Mert joggal feltételezhetjük, hogy mindaz a plusz, amit „adtak nekünk”, nem egyszerűen jó magaviseletünk jutalma. Valamiképpen a rendszernek is érdekében állott megadni őket. Nemcsak a magyaroknak könnyebb, mint a cseheknek és a szlovákoknak, a magyar vezetésnek is könnyebb, mint a csehszlováknak. Miért vonná hát meg a kegyeit pusztán azért, mert az értelmiség ki-

fecsegi a többé-kevésbé olajozottan működő rendszer – amúgy minden gondolkodó ember számára világos – iskolatitkait? Ha már egyszer a „kádárizmus” megszületett, csak átfogó társadalmi válság ingathatja meg, amit hazudni és a dolog lényegét elhallgatni többé nem kívánó értelmiségiek még egyetlen társadalomban sem idéztek elő. Csak nem akarjuk – a Fehér Könyv szellemében – azt hinni, hogy az 56-os forradalom a Petőfi-körös értelmiség aknamunkájának az eredménye volt? Hogy az értelmiségi progresszió a hetvenes évek végén a végre mindent kimondás igényével senkinek sem árthatott, ennek már akkor is világosnak kellett volna lennie, amikor még nem láthattuk, hogy valóban senkinek sem ártott. De a kérdést másképpen is megfogalmazhatjuk: vajon az értelmiségnek a hatvanas évek közepén tanúsított magatartása nélkül, a hazugságokon, elhallgatásokon, végig nem gondolásokon alapuló kiegyezése nélkül is létrejöhetett volna-e mindaz a pozitívum, amely a magyarság átlaga számára az életet immár lassan két évtizede sokkal elviselhetőbbé teszi a többi kelet- és kelet-közép-európai ország lakosainak életénél? Úgy éreztem, lehetetlen nem feltenni ezt a mindannyiunk számára ugyancsak kínos kérdést. Ha ugyanis újabb – bár más előjelű – hazugság árán mondjuk fel a hazugságon épülő kiegyezést, nem teszünk egyebet, mint hogy elaltatjuk háborgó értelmiségi lelkiismeretünket – méghozzá ha a szomszéd országokban élő elvbarátaink sorsát nézzük, hát ugyancsak olcsó áron.

2. 1956-tól 1980-ig

Nem arról van szó, hogy hazudni soha, semmilyen körülmények között nem szabad. Hanem arról, amit Bibó mondott: hazugságra nem lehet politikai konstrukciókat, politikai programot építeni. S azért nem lehet, mert ezzel *nem tudjuk elérni azokat a célokat, amelyek elérése érdekében a hazugságot megengedhetőnek tartottuk*. A hazug konstrukció lényege abban állt, hogy hallgatva 56-ról, tudomásul véve, hogy a demokratikus intézmények rendszerét létrehozni nem lehet, *elhitettük magunkkal*, hogy az adott feltételek mellett is lehetséges igazi felemel-

kedés, ha más nem, hát egy szegény ország gazdagabbá tétele, ami majd meghozza a maga emberi gyümölcsseit is. Elhitettük magunkkal, hogy el lehet választani egymástól gazdaságot és politikát.

Kovács András tanulmánya, a *Két kiegyezés* igen meggyőzően elemzi, hogyan függ össze ezzel az új kiegyezéssel a régi, az 1867-es átértékelése a magyar értelmiségi köztudatban. Ironikus nosztalgia a „régis szép idők” iránt, bár tudnunk kellett, Bibótól is tudhattuk: a magyar történelem 1914 utáni minden förtelme, ha nem is egyenes következménye e régi szép időknek, nem független az akkori hazug konstrukcióktól. (Más kérdés, hogy Kováccsal ellentétben a köztudat kialakulásáért nem tenném inkább felelőssé azokat a történészeket, akik a korábbi hamisan nemzeti szellemű történetírással szembehelyezkedve megpróbálták józan tudományossággal megvizsgálni, mi is történt 1867 után, mint az értelmiség egyéb jó szándékú hangadó köreit. De ez nem tartozik témánkhoz.) A közhangulat valahogyan így festett: lám, bármi legyen is a véleményünk azokról a politikai kompromisszumokról, amelyeket 1867-ben a magyarság vezetői az osztrákokkal kötöttek, tekintsük bár őket hazugságoknak, a kiegyezésnek elsősorban mégis a pozitívumait kell látnunk, azt, hogy ennek eredményeképpen az ország gazdaságilag felemelkedett, és elindult a polgárosulás útján. Nem az a baj, ha ezt is látjuk, hanem az, ha megfélemedezünk róla, hogy Bibónak a kiegyezést illetően alapjában véve mégis igaza volt: polgárosulás ide, polgárosulás oda, a kiegyezéssel, ezzel a hazug kiegyezéssel lényegében megpecsételődött az ország sorsa az azt követő történelmi időkre. Ezáltal a polgárosulás is befulladt. És ez rányomta bélyegét a magyar történelemre, egészen 1945-ig.

1945 óta, abban a két rövid időszakban, amelyekre Bibó tevékenységének zöme esik, de már csak azok között a meglehetősen negatív feltételek között, amelyeket a monarchiához való 67-es önkéntes hozzákötődésünk majd egy évszázad során teremtett, kétszer is felcsillant a demokratikus átalakulás halvány reménye. A *Bibó- emlékkönyv* több tanulmánya teszi fel a kérdést, vajon reménytelen utópista volt-e Bibó, amikor az 1945–1948-as periódusban és 1956 után is bízott egy demokratikus átalakulás lehetőségében. Ami az első periódust illeti, a válasz nem is olyan egyértelmű. Nem mintha valaki is azt hihetné, hogy ebben

a térségben 1945 után lehetett volna, és azóta is lehetne, a Szovjetunió döntései ellenére, illetve ezekkel szemben politikát csinálni.

Hanem mert nem egyértelmű, hogy a Szovjetunió döntései függetlenek lettek volna az ezekben az országokban kialakult *belső helyzettől*. Az akkor is és mindmáig a szovjet érdekszférába tartozó Finnország sorsa (amelyet Varga Domokos elemez) persze semmit sem bizonyít. Valószínű, hogy közvetlenül 1945 után a finn társadalom belső struktúrája és az ebből következő finn politika hozzájárult ahhoz, hogy erre az országra a Szovjetunió nem kényszerítette rá a maga társadalmi berendezkedését. (Hogy erre állítólag – ez nem bizonyított – sikertelen kísérletet tett, az ebből a szempontból érdektelen. Miért nem próbálkozott újra meg újra? Ki akadályozta volna meg ebben kívülről?) Ebből persze nem következik, hogy ezt a többi ország esetében ilyen vagy olyan okokból nem óhajtotta *mindenképpen* megtenni; de hogy a 45 utáni magyar koalícióban részt vevő valamennyi párt azon volt, hogy az ország sorsa pártpolitikai manipulációkon, nem pedig a tömegek demokratikus törekvésein forduljon meg, az ma már világos. Donáth Ferenc egyértelműen bizonyítja, hogy közvetlenül 45 után valamennyi párt mindent megtett azért, hogy a nemzeti bizottságokat, a demokratikus közhatalom alulról felépülő szerveit kiszorítsa a közhatalomból, és alárendelje őket a – reakciós erőktől megtisztított – központi államhatalomnak. Hogy ezek után már minden azon múlt, hogy a Szovjetunió melyik párt törekvéseit támogatja, azon nincs mit csodálkozni.

Azt persze már senki sem állítja, hogy 1956-ban is eljárt volna az ország egy lehetőséget. Bibó *Tervezete* nem azért nem abszurd, mintha 1956. november 4-e után bárki azt hihette volna, hogy az adott pillanatban a Szovjetunió hajlandó egy ésszerű kompromisszumra. A javaslat realitása egy *elvi lehetőség* kimondásában rejlik. Annak a kimondásában, hogy a kelet-közép-európai térség országaiban elvileg nem abszurd egy megszorított többpártrendszeren és feltételes szuverenitáson nyugvó demokratikus rendszer létrehozása, hiszen ez nem sértené a második világháború után átalakult világpolitikai egyensúlyt, a Szovjetunió érdekeit. *Határolt forradalom, megszorított többpártrendszer, feltételes szuverenitás* című tanulmányukban Bence György és Kis

János elemzik Bibó konkrét politikai elgondolásainak ebből fakadó, máig ható érvényét. 1956-ban ezt a lehetőséget kétségtelenül nem a magyarság játszotta el. Annál is kevésbé, minthogy éppen a demokratikus lehetőségek 1945–1948 közötti eljátszása-elynomása következtében az, aki akarta, könnyen meggyőzhette magát arról, hogy 1956 októberre ellenforradalom volt. A tömegmozgalomban ugyanis kétségtelenül részt vettek kifejezetten reakciós, határozottan antidemokratikus erők is, melyek pontosan azért léteztek még Magyarországon, mert 45 után a spontán demokratikus tömegmozgalmak elnyomásának következtében a tényleges reakciós erőket nem számolták fel egy hosszasan tartó demokratikus átalakulás folyamatában, hogy azok azután minden hitelüket, társadalmi relevanciájukat elveszítsék, hanem – minden nem kommunista erővel együtt – egyszerűen eltávolították őket a politikai porondról. Így 1956-ban reakció és demokrácia (demokratikus szocializmus is!) együtt lázadtak fel a rendszer ellen. Hadd idézzek kicsit hosszabban Donáth Ferenc *Bibó István és a magyar demokrácia alapkérdése* című tanulmányából. „Az előtérben álló politikai követelések, az ország függetlensége, a szabadságjogok helyreállítása és a többpárt-rendszerre való visszatérés időlegesen egyesítették az ország lakosságát, s ez az egyetértés nagy erőt és lendületet adott a mozgalomnak. A felkelést a társadalom különböző rétegeinek mély elégedetlensége váltotta ki a rendszer gazdaságpolitikájával, a termelési-tulajdoni viszonyokkal s nem utolsósorban az államnak azzal a törekvésével szemben, hogy irányítsa és ellenőrzése alá vonja a társadalom úgyszólván minden életmegnyilvánulását, figyelmen kívül hagyva az emberek természetes jogi, morális és nemzeti érzéseit. A felkelés egy megalázott, emberi és nemzeti érzéseiben mélyen megbántott nép felháborodásának elemi erejű kitörése volt.” „Az 1956-os népfölkelés sajátos jellegét az adja meg, hogy demokratikus és antidemokratikus irányzatok azonos célokért – együttesen léptek fel.”

Aki valamilyen módon a megdöntött rendszerhez kötődött, csak azt látta meg, hogy a felkelésben reakciós, antidemokratikus erők vesznek részt; ezen az alapon a szovjet vezetés és a kommunisták többsége tényleg ellenforradalomnak látta 56-ot. Az érdekeinek megfelelően annak látta – ha „tudta” is, hogy a tömegeket azért lehetett „megtéveszteni”,



mert sok tekintetben jogosan elégedetlenek voltak a Rákosi-rendszerrel (ne felejtjük el, a hruscsovi vezetésről, illetve a Rákosi börtöneiben szenvedett magyar kommunistákról van szó!). Hogy az 56-os forradalom legfontosabb, világtörténelmileg is radikálisan új mozzanatát észre sem vette, az csak természetes: az a fajta szocializmus, amelyet a magyar munkásság – akár szocialista tudattal, akár nem, hiszen politikai tudatukat a rendszer teljesen összekuszálta – bevezetni kívánt, aktivitásával kezdeményezett, sehogyan sem fér bele a kommunistáknak a szocializmusról alkotott elképzeléseibe. Ismét Donáthot idézem: „1956-ban alapvető új jelenség..., hogy a dolgozó néposztályok... A közhatalmat közvetlenül kívánják gyakorolni”, s „az új, népi hatalmi szervek létesítésével egyidejűleg hozzáfognak a minden rendszer alapját képező termelési-tulajdoni viszonyok megváltoztatásához”. Megpróbálják tényleges közösségi tulajdonná változtatni az addig állami tulajdonú vállalatokat. 1956-ban Magyarországon a hatalom vertikális megosztásának kísérlete talán tovább ment, mint eddig a történelemben bármikor.

De nem időzhetem 1956 elemzésénél. A pluralista politikai demokrácia helyreállításának, a népi hatalom és egyfajta demokratikus közösségi tulajdon kialakításának kísérletét leverték. *Az ezt követő időkben persze semmifajta igazságot nem lehetett kimondani.* De miért hitette el magával a magyar értelmiség többsége, miért hitettük el magunkkal már a hatvanas évek közepére, hogy felülről kezdeményezett, kizárólag gazdasági jellegű reformok útján megteremthető az „emberi arcú szocializmus”? A kérdésre többféle válasz adható. Meg kell mondanom, hogy ezek közül a legkevésbé azt fogadhatjuk el, amely az értelmiség egészét, de a magyarázat természeténél fogva az egyes értelmiségieket is, lényegében azzal vádolja meg, hogy bizonyos privilégiumok megszerzésének reményében egyszerűen megalkudtak. Hiszen az a magyarázat szinte már logikailag sem áll. Ha az értelmiségi nem egyszerűen szellemi munkás, hanem egy sajátos szerep vállalója, aki végső soron mindig arra a kérdésre keresi a választ, hogy „hogyan lehet és kell emberhez méltóan élni – minden embernek” – mindig ebben az értelemben használom magam is a szót –, akkor az, aki a fenti értelemben megalkuszik, egyszerűen nem értelmiségi, és akkor *nem is lehet mást elvárni tőle*, mint hogy a társadalmi munkamegosztásból rá háruló szakfeladatokat



a mindenkori helyzet lehetőségeihez mérten s az egészet nem tekintve igyekezzék jól megoldani.

Azokkal szemben, akik ebből azt a következtetést vonták le, hogy nincs értelme moralizálni, hogy az említett „szerep” nagyon is partikuláris törekvések ideologikus burka csupán, és hogy az értelmiségitől nem várhatunk el mást, mint hogy az érdekeinek megfelelően cselekedjék, én egy egészen profán, ha tetszik, naiv válasz igazában hiszek: a magyar értelmiség többsége, mint ahogy a magyarság többsége is, egyszerűen abból indult ki, hogy 1956 útja járhatatlannak bizonyult, hogy világunkat másképpen kell megpróbálni elviselhetővé tenni. Abban bízott, hogy a rendszer strukturális válságai előbb-utóbb rákényszerítik a hatalmat olyan reformokra, amelyek, ha önmagukban nem is hozzák meg azt, ami a cél lenne – a függetlenséget és a szabadságjogokat, a demokratikus intézményeket –, kellőképpen fellazítják a talajt ahhoz, hogy a kezdő lépéseket ebben az irányban is meg lehessen tenni. Valljuk meg: *ez a koncepció csak 1968. augusztus 21-én vesztette el hitelét. Hiszen Csehszlovákiában a vezetés válságának eredményeképpen bontakozott ki az a reformperiódus, amelynek során az intervenciót megelőző hónapokban a demokratikus átalakulás összes lényeges feltétele megteremtődött.* Abból a tényből, hogy a Szovjetunió és a többi kommunista ország vezetése a demokratikus átalakulást akkor is tűrhetetlennek tartotta és erőszakkal megakadályozta, amikor 1. annak – különféle történelmi okok folytán – nem volt hangsúlyozottan szovjetellenes éle (egy demokratikus Csehszlovákia minden további nélkül elfogadta volna azt a fajta feltételes szuverenitást, amelynek alapján Bibó még az 56-os felkelés vérbe fojtása után is megköthetőnek látott egy kompromisszumot); 2. abban – ugyancsak az ország eltérő történelme folytán – semmiféle tényleges reakciós erő nem játszott lényeges szerepet; és 3. A hatalom lépésről lépésre feladott pozícióiból semmifajta véres atrocitásra nem került sor – ebből a tényből 1968-ban már le kellett vonni a következtetést, hogy a kivárandó, felülről kezdeményezett reformok útja is járhatatlan.

Igen, a tényleges kiegyezés 1968 után következett be: a felülről kezdeményezett reformokba vetett hit, amelyeknek nemhogy nem feladtuk a már alulról jövő demokratikus törekvések előkészítése, hanem

még arra is vigyázni kell, hogy ilyeneket véletlenül se készítsenek elő; az a meggyőződés, hogy ha már demokratizálódás nem lehetséges, akkor a felvilágosult despotizmus is jó lesz; az a lassan kialakuló közfelfogás, hogy előbb gazdaságilag felvirágoztatjuk (felvirágoztatják!) az országot, azután a hatalom maga fog demokratizálni stb. stb.; a végig nem gondolása annak, hogy a gazdasági demokrácia feltételezi a politikait, tehát a gazdasági reformtörekvések mindig csődbe fognak jutni (a magyar 68-at mindig követi 72), annak, hogy a gazdasági demokráciának igenis egy meghatározott erkölcsi konszenzus a feltétele, melyet egy kiskorúvá tett nép soha nem fog tudni kimunkálni (ez még sokkal szabadabb viszonyok között is végtelenül hosszú és bonyolult feladat lenne, hiszen önnevelésről van szó), és végezetül annak, hogy a hatalomkoncentráció éppen a demokrácia ellenlábas, tehát a monolit hatalom képviselői a legjobb akaratuk ellenére sem „vezethetik be fokozatosan” a demokráciát. Ez a hamis konstrukció 1968 után szilárdult meg.

Azt, hogy 1956 és 1968 után a hazugságok hamis konstrukcióvá szerveződtek, látnunk *kell*; ha úgy teszünk, mintha nem látnánk, hazudunk. Más kérdés, hogy erkölcsi kötelességünk-e, hogy higgyünk egy belátható kiút lehetőségében? Vagy akár egy kiút lehetőségében egyáltalában? Miért kellene ebben hinnünk egy olyan világban, amelyben szinte sehol sem látható morális princípiumokon nyugvó, elvi politika? Semmi mentséget sem találok azok számára, akik ezen az alapon kiegyeznek, feladják morális intranzigenciájukat, és nem gyakorolják a civil bátorság erejéit. De semmi kivétlnivalót a kényelemben (?) kivándorlóknak, a magánszférába, az alkoholizmusba, az örületbe, az öngyilkosságba menekülőkhöz nem látok. Mert önáltatás azt hinni, hogy tudjuk a kiutat. Nem tagadom, azokat becsülöm a legtöbbre, akik ezt mégis váltig keresik, mindent újból és újból végiggondolva és kimondva, némelykor harcolva is ezért meg azért. De csak akkor, ha képesek belátni: nem tehetik magukat erkölcsi mércévé.

Kérdés persze, hogy a lengyel események, a lengyel nép, a lengyel munkásosztály mozgalmának a sikerei nem változtattak-e a mi helyzetünkön is? Hogy ezeknek az eseményeknek a mi számunkra is vannak-e tanulságai? A kérdés nem költői: nem tudok rá válaszolni. Méghozzá két oknál fogva nem. Az egyik: máig sem világos, hova vezet a lengye-

lek útja. A másik: a két ország – amelyek eredetileg talán a legjobban hasonlítottak egymáshoz a kelet-közép-európai térségben – ma nagyon különbözik egymástól.

3. Lengyelország–Magyarország

Nem tudni, hova vezet a lengyelek útja. Ez nagyon csúnyán hangzik. Morálisan csúnyán. S tetszik, nem tetszik, mégis meghatározza a következtetéseket. Csúnyán hangzik morálisan, hiszen az van benne, hogy a lengyelek most a kísérleti nyulak szerepét játsszák. Most ők próbálják ki, hogy lehetséges-e, ami 1956-ban és 1968-ban – egészen más formában – nem bizonyult lehetségesnek. Azt próbálják ki? Ez is kérdéses. A más formák talán más tartalmat takarnak. A magyar 56 szabadságharcként kezdődött: a magyar nép nem közvetlenül az idegen uralom ellen kelt fel, de legfontosabb mondanivalója az volt, hogy nem kell az idegen rendszer, amelyet a Szovjetunió rákényszerített, s amelynek semmi köze a magyar valósághoz. Minden más ebből következett. Persze ez azért volt így, mert 56 még igen közel volt 45-höz, 48-hoz, s így a rendszer még valóban nem szervült a magyar valóságba, alig-alig volt olyan nemzedék, amely ebben a rendszerben nőtt volna fel. S az sem volt még mindenki számára világos, hogy a világ újrafelosztása végleges. Ez éppen 56-ban lett nyilvánvalóvá, amikor az addig oly nagy hangon a roll-backet hirdető „szabad világ” formálisan is csak azért tiltakozott a magyar szabadságküzdelem elnyomása ellen, hogy a maga businessét leplezze vele.

A csehszlovák 68 minden volt, csak nem függetlenségi törekvések leple. Nem azért, mintha a csehek 68-ban tudomásul vették volna a status quót, hanem mert nekik addig semmi bajuk nem volt az oroszokkal. A csehek más rendszert, „valóban demokratikus szocializmust” akartak, s az utolsó pillanatig nem hitték, hogy ebben a Szovjetunió meg fogja akadályozni őket. Lehet, hogy az oroszoknak nem tetszik, amit ők csinálnak, lehet, hogy szívesebben látnák, ha Csehszlovákiában az övékével azonos rendszer maradna fenn, de beavatkozni nem fognak. Csehszlovákia független ország.

A lengyel mozgalom az első, amely a status quo tudatában – és a status quót valamilyen furcsa formában tudomásul is véve – fogott hozzá a maga dolgához. Eleve abból indulnak ki, hogy az optimumot akkor lehet elérni, ha nem a maximumot akarják: a lehető legracionálisabb módon viselkednek. Az optimumot akkor lehet elérni, ha a Szovjetunió biztosítva látja a maga érdekeinek sértetlenségét. Sajátos történelmének eredményeként a lengyel Európa legnacionalistább nemzete, s lényegében véve mégsem veti fel a nemzeti függetlenség kérdését. Tudomásul veszi, hogy Lengyelország a szovjet blokk része, a szovjet érdekszférához tartozik, tehát semmi olyant nem követelhetnek és nem is tehetnek, amittől a Szovjetunió a maga hatalmi érdekeit veszélyeztetve látná. Ez azonban *ma* teljesen kétértelmű helyzetet teremt. 1968-ig minden ennek ellentmondó tény ellenére is ésszerű volt feltételezni, hogy a Szovjetunió végső soron csak külpolitikai jellegű, a szövetségi rendszert érintő lépéseket tekint érdekeire nézve veszélyesnek. S persze olyan belpolitikai fordulatot, melynek eredményeként kifejezetten szovjetellenes kormányzat kerül valamelyik országban hatalomra. Az utóbbinak sem 56-ban Magyarországon, sem 68-ban Csehszlovákiában nem volt semmi esélye.

Csehszlovákiában a beavatkozás pillanatában is egypártrendszerű kormányzat volt, és Magyarországnak is mindvégig kommunista maradt a miniszterelnöke! Magyarország törvényes kormánya azonban bejelentette, hogy kilép a Varsói Szerződésből. Hogy ez veszélyeztette volna-e a szovjet érdeket, az más kérdés, de a Szovjetunió így fogta fel. Csehszlovákiában azonban semmi ilyesmiről nem volt szó, még a beavatkozás „megindoklásában” is csak az NSZK-val való megélénkülő kereskedelmi kapcsolatokra tudtak hivatkozni (a kapcsolat *ma* bizonyára nagyobb volumenű, mint amekkorát akkor terveztek). 1968 óta világos, hogy a Szovjetunió már akkor is a maga érdekeit látja veszélyeztetve, ha egy ország fel akarja számolni az egypártrendszer (az egypártrendszer felszámolása persze nem azt jelenti, hogy több párt van – formálisan több párt van Lengyelországban is, Csehszlovákiában is, sőt az NDK-ban is –, hanem azt, hogy ezek a pártok szabad választásokon alternatív programokkal indulhatnak). Sőt elsősorban akkor látja veszélyeztetve (lásd Románia).

A kétértelműség tehát abból adódik, hogy a lengyel mozgalom tudomásul vette, meddig mehet el anélkül, hogy biztosan szovjet beavatko-



zást idézne elő³⁶⁶, és megállt egy olyan ponton, amelyről egy racionális elemzésnek azt kellene mondania: itt nem lehet megállni. Nem lehet, mert az ország elengedhetetlenül szükséges gazdasági rekonstrukciójának elemi politikai feltételei hiányoznak. A lengyel kommunistáknak igazuk van: a „kettős hatalom” nem megoldás. Az egyik oldalon egy formális politikai hatalom, amely mögött semmifajta többség nem áll, csupán a szovjet beavatkozástól való félelem, és amely így a fantasztikus közösségi energiákat, az igenis türelmet és áldozatokat igénylő építéshez a bizalom légkörét nem tudja megteremteni. Hogyan is teremthetne bizalmat önmaga, a maga jó szándékai iránt az a hatalom, amelyet csak a félelem tart fenn, amely a dolog lényegét tekintve vállalja az országot katasztrófába sodró rendszer minden örökségét? Miért bízna benne bárki is, hiszen *nem személyekről, hanem struktúráról van szó?* Amit megadott, azért adta meg, mert rákényszerítették, s hol a strukturális biztosítéka annak, hogy ha nem tartják rendkívüli állapotokat jelentő permanens nyomás alatt, nem fogja mindazt visszavenni, amit megadott? Márpedig ilyen rendkívüli állapotok közepette ugyancsak nehéz elképzelni a gazdasági rekonstrukciót.

A másik oldalon egy, a maga erejét megtapasztalt nemzet, elsősorban annak munkásosztálya. *Mindannak, ami történt, az a legjelentősebb pozitívuma, hogy egy nemzet, egy nemzeti munkásosztály megtapasztalta a maga nagy erejét.* Pontosan tudja: csupán külső feltételek akadályozzák abban, hogy úgy rendezze be a maga társadalmát, ahogy ezt egy kialakuló demokratikus konszenzus kívánná. Igen nagy a hatalmuk. De hiányoznak – a külső beavatkozástól való jogos félelmükben nem is akarják, helyesen nem akarják őket megteremteni – azok a formális intézmények, amelyek lehetővé tennék, hogy meglévő hatalmukat ne csupán a rekonstrukció elkezdését is akadályozó örök zsarolással érvényesíthessék. Így szinte lehetetlennek tűnik bármifajta kibontakozás. A rekonstrukció megkezdésének feltétele az a bizonyos feltételes szuverenitás és korlátozott többpártrendszer lenne, amelyet Bibó elkép-

³⁶⁶ Hogy Lengyelország tovább mehet el, mint bármely másik, az eleve világos volt, mert nemcsak sokkal nagyobb a többség, hanem – eddigi történelme legalábbis ezt bizonyítja – elszántabb és harcra készebb is náluk, és az események eddigi menete igazolta is, hogy tovább mehet el.





zelt. De tanácsolhatná-e bárki is jó szívvvel a lengyeleknek – szerencsére nincs is szükségük tanácsokra –, hogy menjenek tovább? Szinte biztosnak tűnik, hogy a Szovjetunió rászánná magát arra, amit nagyon nem szeretne, a beavatkozásra.

Kuroń egyszer kimondta: egyetlen ország sem léphet tovább annál, ameddig Lengyelország most elment – egyedül. És a lengyelek ma egyedül vannak – a másként gondolkodó értelmiségiek szolidaritása a többi szocializmusokban itt irreleváns –, s láthatóan egyedül is maradnak, ha másért nem, hát azért, mert nem tudni, hová vezet az útjuk. Abszolút immorális és végzetesen hibás kör. A lengyelek nem léphetnek egyedül tovább, mások pedig nem követik őket mindaddig, amíg be nem bizonyosodik, hogy lehet továbblépni. Mert a jelen lengyel állapotok nem vonzanak senkit.³⁶⁷

Ez hiba, legfőképpen morális hiba. Csak Magyarországról szólhatok – a többi országot nem ismerem. Magyarországot is kevésbé, hiszen nyilvánosság hiányában honnan lehetne tudni egy ország közhangulatát? Létezik-e egyáltalán közhangulat nyilvánosság híján? Ezekre az országokra az jellemző, hogy közhangulat egyáltalában csak akkor alakul ki, ha a mindennapok elviselhetetlenek. A közhangulat megnyilvánulásának egyetlen lehetséges formája az így vagy úgy megnyilvánuló lázadás. Hiszen még Lengyelországban is, amelyről kiderült, hogy munkásosztályának

³⁶⁷ Hely és kellő ismeretek hiányában itt nem vállalkozhatom a lengyel helyzet, az elmúlt fél év lengyel történelmének részletes elemzésére. De tegyük fel, hogy minden racionális számítás ellenére valóban kialakulóban van egy új struktúra, amelynek a leglényegesebb eleme talán nem is az, hogy a fennmaradó monolit politikai hatalom mellett össznemzeti szinten tényleges partikuláris érdekképviseletek léteznek – ez az, ami a rendkívüli állapotok megszűntével visszavehetőnek s a rendszerbe reintegrálhatónak tűnik –, hanem az – az előbbtől persze el nem választható – gyakorlat, hogy a központi hatalom helyi közösségekkel tárgyal és egyezik meg kialakult kompromisszumokban. Ennek esetleges fennmaradása radikálisan új elemet hozna be a kelet-közép-európai rendszer működési mechanizmusába: áttekinthető területi egységek alulról ellenőrzött demokratikus irányítását és autonómiáját a központi hatalommal szemben. Ha a lengyeleknek visszavonhatatlanul sikerült valami újat kiharcolniuk, ha nem igaz, hogy itt nem lehet megállni, ez csak alátámasztja azt, amit a leginkább szeretnék bebizonyítani: hogy tudniillik Kelet-Közép-Európában nem a kádárista konszolidáció liberális abszolutizmusa az elérhető maximum. És ha a lengyelek elérték valamit, annál rosszabb, hogy a mai lengyel állapotok – mert még nincsen kenyér, nincsen hús – nem vonzanak senkit.



többsége nem a több kenyeret, nem a több húst tartja a legfontosabbnak, a dolog azzal indult el, hogy nem volt kenyér, nem volt hús. Csak miután a sztrájkmozgalom kitört, vált világossá, hogy a nemzet nem pusztán az ellátási zavarokat kívánja megszüntetni. S ezt az öntudatra ébredést már egy rendkívüli évtized előzte meg. A hetvenes sztrájkmozgalmat vérbe fojtották, de rendet csak úgy tudtak teremteni, hogy végül is kiegyeztek, az új vezetés kiegyezett a munkásosztállyal. 76-ban derült ki, hogy nem tudták megsemmisíteni a hat évvel azelőtt létrehozott spontán munkásszerveket. 76 után, miután megtapasztalta, hogy a munkásokban megvan a változás – valószínűleg még meglehetősen konfúz – akarata, a másként gondolkodó értelmiség is aktívabbá és reálpolitikusabbá lett, hozzáfogott a társadalom állammal szembeni önvédelmének megszervezéséhez – építve a munkásosztály akarátára és elszántságára.

Mindebből Magyarországon nem látható semmi – legfeljebb elszigetelt értelmiségi csoportok jóindulatú igyekezete. A többség – amennyire ezt egyáltalán meg lehet ítélni – elégedett azzal, hogy itt van kenyér, és van hús, és a *privatizálódás okozta morális felbomlás állapotában alig-alig vesz észre mást Lengyelországból*, mint hogy ott a munkások balhéznak, mert semmit sem lehet kapni, mindenért sorba kell állni stb. Valahol talán él az emberek tudatában, hogy egyszer már mi is próbálkoztunk valamivel – mert nem volt kenyér, és nem volt hús, és mindenért sorba kellett állni –, de próbálkozásunkat ugyancsak keserves évek követték, most viszont van kenyér, és van hús. Próbálják meg hát most a lengyelek, nekik nincs mit veszteniük. Ha nekik sikerülne? De egyelőre csak áll a balhé.

Meggyőződésem, hogy a magyarságnak ez a sajnos tökéletesen amorálisnak tűnő viszonya mindahhoz, ami ma Lengyelországban végbemegy, sok tekintetben nem független attól a hamis konszenzustól, amelynek kialakításában a magyar értelmiségnek is szerepe volt, és amelynek fennmaradásában a magyar értelmiség nagy részének továbbra is szerepe van. Attól a hamis konszenzustól, amelynek lényege: a Szovjetunió hatalmi szférájához tartozó Kelet-Közép-Európában már nem lesz jobb, mint Kádár Magyarországon.

Hogyan alakult ki ez a hamis konszenzus?

4. A hamis konszenzus

Mindez persze visszanyúlik 56-ra, 56 teljes és tökéletes elhallgatására a konszolidáció után. Hogy ki mit hitt (vagy hitetett el magával) 56-ról, azt ma már elég nehéz lenne megállapítani, hiszen a megtorlások, a rendcsinálás, majd megbocsátás után egyszerűen nem volt többé szó róla. Nem az a baj, hogy tudomásul vettük: nem *lehet róla* beszélni, hanem hogy sokan talán még jónak is tartottuk, hogy nem *kell* róla beszélni. *Mindegy, hogy mi történt 1956-ban*, a fontos az, hogy már senkinek sem hányják a szemére, ha akkor „megtévedt”. (Hogy ez nem igaz, hogy ez is csak azokra vonatkozik, akiket a világ ilyen vagy olyan módon számon tartott, s akik egyben elfogadták a „nyilvános hallgatást” mint a béke alapfeltételét, az cseppet sem mellékes körülménye a hazug konstrukciónak.) A fontos az, hogy senkinek sem kell 56-ot nyilvánosan ellenforradalomnak neveznie ahhoz, hogy elfogadtassék, hogy részt vehessen a nemzeti béke keretei között folyó alkotó tevékenységben. Örültünk annak, hogy „aki nincs ellenünk, az velünk van”, azaz mindenkinek joga van fenntartani a maga privát meggyőződését, tehát nem kell hazudnia a nyilvánosság előtt. Ne tagadjuk, nagy élmény volt ez annak a nemzedéknek a számára, mely többé-kevésbé felnőtt fejjel élte végig a Rákosi-rendszert, amikor még kötelező volt „állást foglalni”. A baj az volt, hogy ezt az állapotot természetesnek kezdtük tekinteni, s főképpen szinte a hatalom javára írni, hogy már nem kell egyenesben hazudnunk, csupán a véleményünket elhallgatnunk.

S ez mindjárt átvezet a másik alaphazugsághoz. Minthogy 1956. november 4-én világossá vált, hogy nincsen olyan erő, amely a világban a második világháború eredményeképpen létrejött újrafelosztását kétségbe tudná vonni, Magyarországnak a többi szovjet érdekszférába tartozó országgal egyetemben tudomásul kell vennie, hogy társadalmi berendezkedésének keretfeltételeit a Szovjetunió feltételei szabják meg. Ergo – s itt következik a második hazugság – minden olyan kísérlet, amely a kijelölt keretek *bármifajta megváltoztatására* törekszik, nemcsak reménytelen, hanem káros is. Minden jó szándéka ellenére csak ronthat a helyzeten. Legyünk realisták! Ha tudomásul vesszük, hogy

Magyarország egypártrendszerű diktatúra (s pontosan ezt jelenti a realizmus), akkor minden jobbítási szándékunkat nemcsak ehhez alkalmazkodva kell megkísérelnünk keresztülvinni, hanem – a hatalommal való együttműködési készséget hangsúlyozván – ennek a képviselőit meg kell győznünk arról, hogy ezt vagy azt másképpen kell csinálni. Lehetőség szerint bármifajta nyilvánosságot kerülve.

De hazugságok-e ezek?

S ezzel visszakanyarodtunk a már feltett kínos kérdéshez. Ki vitatja, hogy 1956-ot a konszolidáció éveiben semmiféle nyilvánosság előtt nem lehetett igaz módon elemezni? Ha valaki akkor tett volna kísérletet annak a második nyilvánosságnak a megteremtésére, melynek keretein belül ez ma már lehetségesnek bizonyult (lásd Donáth Ferenc ragyogó tanulmányát), arra csak börtön és üldöztetés várt volna; személyes *áldozatokat* néha lehet, néha pedig kell hozni, de egyrészt nagyon pontosan mérlegelni kell, hogy ezzel az áldozattal elérünk-e bármi pozitívát is, másrészt pedig senkinek sem áll jogában *mástól* (akár retrospektíve) ilyen áldozatot követelnie. „Merő romantikus elképzelés, hogy egy ország, egy társadalom, egy közösség embersége vagy bátorsága abból áll, hogy milyen nagy számban tud felmutatni mások iránti szeretetben felolvadó önzetlen szenteket, és milyen tömegben tud csatasíkra állítani fizikailag rettenthetetlen, minden veszéllyel dacoló hősokeket. Emberséghez és bátorsághoz kellenek természetesen személyes vonások is, de ezek kibontakozásának lehetősége közösségi feltételeken múlik.” (Bibó) a közösségi feltételek hiányozván, abszurd dolog az egyeseken kérni számon valamit.

Szó lehetett-e az ország politikai intézményrendszerének demokratikus átalakításáról? 1956-ban éppen erről lett volna szó. A forradalmat leverték. Lehet-e egy levert forradalom után nem tudomásul venni, hogy követelései a jelen pillanatban nem megvalósíthatók?

S nem igaz-e az is, hogy a hatalom képviselőit, már csak a maguk jól felfogott érdekében is, igenis meg lehetett győzni bizonyos pozitív irányú változások szükségességéről, ha az nem emlékeztette őket „ellenforradalmi jellegű” (nyilvános) agitációra? Nos, azt hiszem, ezen a kérdésen fordul meg minden. *Máig is az a meggyőződésem, hogy a hatvanas évek közepén bekövetkezett kádárista konszolidációnak az*

akkori történelmi helyzetben semmiféle pozitív alternatívája nem volt. Az egyetlen lehetséges alternatíva az ahhoz hasonló közállapotok lettek volna, mint amelyek Csehszlovákiát 1968 után jellemezték, és azóta is folyamatosan jellemzik. És ez minden lett volna, csak nem pozitív alternatíva, bár vitán felül áll, hogy a mai csehszlovák társadalom nagyobb számban tud felmutatni mások iránti szeretetben felolvadó önzetlen szenteket, és nagyobb tömegben tud csatasíkra állítani fizikailag rettenthetetlen, minden veszéllyel dacoló hősöket. (Tényleg önzetlen szenteket és minden veszéllyel dacoló hősöket!) De vajon pozitívum-e, hogy szentnek és hősnek kell lenni annyinak vagy akár kevesebbnek a kimondásához, mint amiért nálunk maximum állásvesztés jár? A társadalmi közállapotokat igenis mérném azon, hogy milyen számban tud tisztességes és intranzigens, a civil kurázsit ismerő és gyakorló embereket, de nem azon, hogy milyen számban tud szenteket és hősöket felmutatni. Pontosabban: baj – mégpedig igen nagy baj – már ott is van, ahol a tisztesség, az intranzigencia, a civil bátorság ritka erények, de még annál is nagyobb baj van ott, ahol ezeket az erényeket csak szentként és hősként lehet gyakorolni. Thomas Mann tévedett, amikor a náciizmus rémuralmát „morálisan jó időknek” nevezte: nem kétlem, hogy ki lehetett próbálni, ki az „igazán” bátor, de minthogy tisztességes is csak az lehetett, aki ezt a „bátorságpróbát” megállta, az egyik oldalon voltak a kevesek, a nagyon bátrak és nagyon tisztességesek, a másikon pedig a többség, akik nem tudtak annyira bátrak lenni, hogy tisztességesek maradjanak. A bátorság szép erény, de a jó társadalomnak egyik igen fontos kritériuma, hogy benne még azok is tisztességesek maradhatnak, akik alkatilag gyávák.

Nos, a kádárista konszolidáció bekövetkezése után már nem kellett rendkívül bátornak lenni, hogy valaki tisztességes maradjon, s éppen ekkor kezdett minden egy hazug konstrukcióban összeszövődni. Újból kialakult az a helyzet, amelyben, Bibóval szólva, realizmus és lényeglátás elváltak egymástól, „...a dolgokat a maguk nevére nevezni nemcsak hogy nem lehetett, hanem nem is volt szabad...”, a tényeket nem az okok és okozatok egyszerű láncolatában, hanem azokon kívül álló feltevések és várokozások jegyében kellett értelmezni és magyarázni..., alvajokra kellett pazarolni jó erőket, s ráolvasással gyógyítani valóságos bajokat...



s valóságos tennivalók körén kívül, s azokra való tekintet nélkül lehetett és kellett cselekedni, s... hiányzott a cselekedet helyességének az objektív mértéke, és helyette a félelmek és sérelmek egy bizonyos rendszere szerepelt erkölcsi értékmérőként... Ha egy közösség a hazugságnak valamiféle zsákutcájába beleszorul, annak első következménye az, hogy nem talál realista és lényeglátó embereket, akikre a maga vezetését rábízhatja.” Talál bőségben „gyakorlatias” embereket, akiknek a számára a gyakorlati munka vagy érvényesülés lehetősége áll mindenek felett, s ennek érdekében hajlandók abban az értelemben „realisták” lenni, hogy a hazugság fennálló és érvényesülő konstrukcióját elfogadják valóságosnak. Realizmusuk ilyen módon egy alapvetően hazug építmény megtámasztásában, erősítésében és a tényleges lehetőségek hamis feltevélei között való ide-oda tologatásában merül ki. A másik oldalon a lényeglátás adományával megáldott emberek vagy más kifejezési formát keresnek, vagy szűkebb, kisebb közösségekbe vonulnak, majd mind nagyobb mértékben izolálódnak, duzzogásba, sértődöttségbe vagy ádáz prófétaságba szorulnak; egyidejűleg a különcök és az ádáz próféták válnak alkalmassá arra, hogy a lényeg kimondását magukra vállalják.

Ez egy alapján véve hazug konstrukció szinte kikerülhetetlen következménye, s ha Bibóval együtt az erkölcsi hierarchiában sokkal magasabbra helyezem a különcöket és az ádáz prófétákat, mint a „gyakorlatias” embereket, magam is vallom vele együtt, hogy segíteni az ádáz próféták éppúgy nem tudnak. Bibó sem az egyik, sem a másik szerepet nem vállalta – tehát hallgatott. A kérdés, a fentebb nyitva hagyott kérdés csak az, hogy ha nincsenek oly sokan a magyar értelmiségben a „gyakorlatias” emberek, akik a hazugság fennálló és érvényesülő konstrukcióját valóságosnak elfogadván nem is tudták már megkülönböztetni azt, hogy mikor pazarolják legjobb erőiket álbajokra (s mikor javítanak ki valóságosakat), mikor akarnak ráolvasással, s mikor ténylegesen valóságos bajokat gyógyítani – mert hogy máig is ez a helyzet, arról meg vagyok győződve –, vajon akkor is a konszolidációnak az a kétségtelenül elfogadhatóbb, mert a passzív tisztességet lehetővé tévő formája alakul-e ki Magyarországon. *Mert ez ma Magyarországon a vitakérdés a „gyakorlatias” emberek (a beilleszkedettek) és a különcök, ha nem is mindig ádáz próféták (a margóra szorultak) között.* A gyakorlatias emberek azt





állítják, hogy ma sem lehetne olyan olcsón megúszni a különködést, ha a gyakorlatiasak többsége nem segítené hozzá a hatalmat félelmei leküzdéséhez, annak a biztonságérzetnek a kialakulásához, amely azután egyre több és egyre mélyebb igazság kimondását teszi lehetővé.

Ez a vitakérdés, de feltéve is rosszul van. Mert az értelmiség belügyévé teszi egy egész ország sorsát. Nem vitatom, hogy ma Magyarországon egy értelmiséginek könnyebb passzív módon tisztességesnek maradnia, mint a létező szocializmus egyéb országaiban, ennek azonban édeskevés köze van a gyakorlatias értelmiségi többség magatartásához. A magyar politikai hatalom azért nem követeli meg már hosszabb ideje az aktív lojalitást, mert erre semmiféle szüksége sincsen. 1956 olyan élmény volt a számára, amelyből le kellett vonnia bizonyos tanulságokat. A nem értelmiségi tömegek mindennapjait kellett igen sok vonatkozásban elviselhetőbbé tennie ahhoz, hogy ne kelljen újabb „ellenforradalomtól” rettegnie, s minthogy ezt el tudta érni, egy idő után rájött: azt is megengedheti magának, hogy élni hagyja a másként gondolkodó értelmiségieket. Persze, mielőtt erre rájött volna, a legalább passzív, lojális értelmiség életét is számos vonatkozásban elviselhetőbbé tette. Sőt ezt a lojalitást bizonyos privilégiumokkal – és nem is jelentéktelenekkel – jutalmazta (lévén beállítotttsága ideologikus, hosszú ideig jobban félt az értelmiségtől, mint amennyire erre oka lett volna); olyannyira, hogy egyesek már elhitetik magukkal, a „létező szocializmusban” – tendenciájában – az értelmiség az uralkodó osztály (Konrád, Szelényi). De ami ma Magyarországon jobb, mint másutt, abból csakis és egyedül az értelmiségi privilégiumok a józan-gyakorlatias kompromisszumokra hajló értelmiségi többség „érdeme”; minden egyéb sem nem az övék, sem nem a jóindulatú és okos hatalomé, hanem egyes-egyedül a leverte 56-os forradalomé.

Még mielőtt félreérténék: az értelmiség privilégiumait nem tartom jóknak. Csak arra jók, hogy elaltassák „az értelmiségi szerepvállalás gondolatát” (Berkovits György elemzi nagyon szépen ezt a bibói elképzelést), hogy az értelmiségit arra késztessek, minden eszközzel igyekezzék megóvni szakmai tevékenységének viszonylagos szabadságát, s megfélemedkezzenek arról, hogy értelmiségi hivatásának betöltéséhez általánosabb emberi, társadalmi szempontokat is tekintetbe kellene



vennie. S nálunk az értelmiségnek igenis privilégiumai, nem pedig szabadságai vannak. Az átlag magyar állampolgár két évente egyszer utazhat Nyugatra, ha éppen akad valaki, aki meghívja, három évenként, ha nem akad. Az értelmiségiek többsége ennél sokkal többet utazhat, részt vehet konferenciákon, tarthat előadásokat stb. Hogy az értelmiségiek részt vehetnek konferenciákon, tarthatnak előadásokat, az önmagában nagyon jó, hozzátartozik szakmai tevékenységük normális viteléhez. Amíg azonban ez nem úgy történik, hogy az értelmiségi előhúzza zsebéből érvényes útlevelét – amely minden állampolgár zsebében ott lapul –, hanem neki személyesen engedélyezik – ha éppen engedélyezik – az utazást, addig ez privilégium, meghatározott szociális csoportnak (azon belül érdemük szerint egyedeknek) juttatott kegy, nem pedig szabadság. Másik példa: némelykor viszonylag sokat, meglepően sokat „ki lehet mondani”, kényes kérdéseket is lehet elemezni hivatalos magyar sajtótermékekben. Ez jó, ez a normális. De ha ezek közül sok minden csak kis példányszámú, nehezen hozzáférhető lapokban hozható nyilvánosságra, ha mindig meg kell fontolni, mit hol publikálnak, akkor itt is értelmiségi privilégiumról és nem gondolat- vagy sajtószabadságról van szó. Vagy: szinte nincs olyan nyugati sajtótermék, melyhez Magyarországon minden külön engedély nélkül hozzá ne lehetne jutni. Annak, aki olvas idegen nyelveken. A magyar lapok persze ismertetik számos nyugati orgánus cikkeit: itt azonban már olyan szelekció érvényesül, melynek eredményeképpen a magukat a külföldi lapokat olvasó értelmiség ismét csak privilegizált helyzetben van.

Jobb lenne, ha a magyar értelmiségiek, dölyfösen lemondva privilégiumaikról, nem utaznának, nem publikálnák kényes kérdéseket felvető írásaikat, nem olvasnának nyugati lapokat? Természetesen nem. De az igen, ha nem hitetnénk el magunkkal, hogy nálunk szabadon lehet utazni, publikálni és nyugati sajtót olvasni, s mindezt azért, mert okosan viselkedtünk.

Mert – mint mondtam – annak, ami Magyarországon általában jobb, mint szomszédainknál, semmi köze sincs az értelmiség magatartásához. Azt hiszem, alapjában véve két dologról van szó, két olyan dologról, amelynek eredményeképpen – a külső szemlélő számára mindenképpen – Magyarország mindennapjai hasonlítani látszanak

a fogyasztói társadalmak mindennapjaihoz, vagy legalábbis jobban látszanak hasonlítani az utóbbiakhoz, mint a totalitárius diktatúrákéhoz. Innen az ország pozitív sajtója, *image*. Nyugaton. Az egyik mozzanat a mindennapok teljes depolitizáltsága, a másik a lakosság gazdagodása s az ezzel összefüggő jobb árúellátás (amit nem szabad összekeverni az egészséges gazdasággal). Önmagában mindkét mozzanatot pozitívnak kell tekintenünk. Az elsőt azért, mert az egypártrendszerű szocializmusban – abban a politikai konstrukcióban, amelyet a kelet-európai hatalmi elit a szocializmus lényegével azonosít – kizárólag az erőszakos és hazug politikai indoktrináció az alternatívája, nem pedig az emberek szabad társadalmi aktivitása, a másodikat pedig azért, mert a relatíve egyenlő gazdagsághoz nem vezet út az egyenlően elosztott nyomoron át. De semmiképpen sem hihetjük azt, hogy a két mozzanatnak bármi köze lenne az értelmiség „gyakorlatias” magatartásához. Illetve – mert a kérdés rendszerint így merül fel – miként ronthatunk volna, miként ronthatnánk ezen a helyzeten egy másfajta magatartással? A hatalom – melynek 1956 óta egyfolytában az a gondja, miként kerülheti el az újabb tömegelégedetlenséget és az abból következő „ellenforradalmat” (még nyilvánosan sem tagadták soha, hogy az „ellenforradalom” egyik – a magyar vitákban hol kisebb, hol nagyobb súllyal szereplő – oka a tömegek elégedetlensége volt a Rákosi-rendszerrel) – mindenfajta értelmiségi fülbe súgás nélkül is tudja, hogy ha az embereknek a rendszerrel szembeni passzív lojalitását el akarják érni, akkor egyrészt nem szabad őket nap mint nap a politikai hazugságokkal szembesíteni, másrészt pedig évről évre érzékelhetően emelkedő életszínvonalat kell biztosítani a számukra. Ezt a passzív lojalitást a hatalom alapján véve el is érte.

5. A közállapotok

Az ország lakossága a tökéletes passzivitás állapotában van, legfeljebb attól fél, hogy a helyzet rosszabbodni fog, s abban reménykedik, hogy talán mégis tovább fog javulni. Azt azonban el sem tudja képzelni, hogy ebbe neki is lehetne beleszólása: *tudomásul vette, hogy az egészhez semmi köze, hogy amihez lehet és van köze, ez az ő személyes gyarapo-*

dása. Örül annak, hogy viszonylag keveset mondják neki: sok munkára és áldozatokra van szükség ahhoz, hogy elérjük a Kánaánt, hanem inkább azzal az – igaznak látszó – állítással szembesítik, hogy aki sokat és jól dolgozik, az jut valamire. Mert minden ellenkező híreszteléssel szemben az emberek nagyon sokat dolgoznak. Nem mindig a munkahelyükön, sokszor és sokan – ha módjuk van rá – főként az úgynevezett második gazdaságban. Csakhogy ezzel a második gazdasággal komoly bajok vannak. Mert nálunk a fizetésből alig-alig, egy kis „furfanggal” viszont jól meg lehet élni, sőt gyarapodni is lehet. Ha körülnéznünk és regisztráljuk a magánereőből épülő házak, lakások tömegét, melyek ára sokszorosa egy család évi átlagjövedelmének, az egyre szaporodó személygépkocsi-parkot, holott egy kocsi használata a hivatalos havi átlagjövedelemnek több mint felét fölemészt, ezt kell állítanunk. *De mindez „kaparj kurta, neked is jut” alapon vált lehetségessé.* Elítélhetjük-e morálisan azt a munkást, aki munkahelyén csak akkor végez jó és hatékony munkát, ha ezért különjuttatást remél (ami sokszor csak az első gazdaságba telefonódó második kihatásainak az eredménye lehet)? Az állami vállalat autószerelőjét, aki munkaidőben, vállalati anyagból saját zsebére dolgozik (amit persze a vállalat vezetője is tud), a bolti eladót, aki csak baksisért ad jó árut? A morálisan negatív ítélet nem kétséges, minthogy azonban tömeges jelenségről van szó, minthogy a „tömegek, az átlagemberek, sőt az átlagon felüli emberek mentalitásában... valamiféle – megállíthatatlannak tűnő – bomlás” indult meg (Éliás József), az okokat nem az egyénben, hanem a közállapotokban kell keresnünk.

S nagy kérdés az is, hogy ez az ideálisnak éppen nem tekinthető állapot meddig tartható fenn. Mindaz, ami a második gazdaság által tárgyi gazdagságban született, önmagában véve pozitívum, de morális bomláshoz vezet, elsősorban azért, mert a gazdagság elosztása nemcsak igazságtalan, hanem a maga igazságtalanságában *átláthatatlan és a közösség által ellenőrizhetetlen.* A társadalom privatizálódása olyan fokot ért el, amelyről még a klasszikus liberalizmus is csak álmodni tudott; a jövedelem és így a gazdagság elosztása tendenciájában sem felel meg semmifajta – hazug vagy igazságos – meritórikus elvnek. Valahogyan működik az egész, de egyrésztől semmiféle garanciája sincsen annak, hogy az egyik napról a másikra össze ne omolhatna, másrésztől pedig

félelmetes pazarlás folyik erővel, energiával és jó szándékkal. Az egyik oldalon a többé-kevésbé még mindig központi döntések irányította, nem hatékony első gazdaság, a másik oldalon az illegálisan vagy éppen a legalitás határán működő, ellenőrizhetetlen, kaotikus-anarchikus második.

A hatalom állandóan megújuló törekvése a kettőnek piaci mechanizmusokra is épülő, de áttekinthető, ellenőrizhető, egységes és egészséges gazdaságban való egyesítése. A gazdasági mechanizmus reformja. 1968-ban bevezették, 1972-ben leállították, most mintha ismét bevezetni látszanának. Ha ez így van, ezt a törekvést merő romanticizmus lenne nem üdvözölni. De vajon – tegyük fel, hogy létezik, hogy nemcsak a mindig küszöbön álló csőd elhárítására irányuló kétségbeesett kapkodásról van szó – sikerrel járhat-e ez a törekvés az adott körülmények között? Vajon a politikai struktúra gyökeres reformja nélkül is meg lehet-e teremteni a partikuláris és az „össztársadalmi” érdeknek azt az összhangját, amelyet a mindig megújuló reformkísérletek a gazdaság szférájában lennének hivatottak megteremteni? Egyáltalában értelmes-e ez a törekvés egy olyan társadalomban, amelyben az össztársadalmi érdek nem a különböző partikuláris csoportérdekek ütköztetésének – mégpedig a nyilvánosság fórumain történő ütköztetésének – eredményeként határozottatik meg mindig újból és újból, hanem képviselőtét a politikai hatalom sajátítja ki a maga számára? Ezt elemzi Gelléri András *Érzelmes búcsú Bibó István jelenlététől* című írásában. „...nem létezik egyetlen olyan – az egyedi partikularitásoktól akár csak valamennyire független – testület, szervezet vagy nyilvánosság sem, amely a mai társadalomban bármely konkrét esetben a partikuláris érdekekkel szembeállítva körül tudna határolni és diszkutálhatóvá tudna tenni valamiféle összeg gazdasági érdeket. És még kevésbé létezik egy olyan nyilvánosság, amely ezt az egyének belátása felé közvetítené, amely legalább célul tűzhetné ki, hogy az összeg gazdasági érdek az egyének magatartásának maximájává váljék, így, ha történetesen identifikálódni is akarna valaki a makroközösséggel, nemhogy készen adott közösségi magatartásminták formájában, de még általánosan elismert normatív követelményekben sem találna fogódzót.” A gazdaság racionalizálása, amely abban állna, hogy az egyéni és csoportérdek vezérelte termelőtevékenység egy állandóan újratér-



melódó társadalmi konszenzusnak megfelelő eredményeket nyújtson, csak a demokratikus politikai akaratképzés feltételei között tekinthető reményteli perspektívának. „Az mindenesetre kétségtelennek látszik – írja a továbbiakban Gelléri –, hogy a demokratizálódás... nem csupán marginális csoportok elemi létérdekének a kifejezője, és nemcsak a veszélyeztetett emberi jogok garanciájának a záloga, hanem valami olyasmi, ami a társadalom minden rétegét érinti. A nyilvánosságteremtés ugyanis kulcsot ad azoknak a termelési rövidzáratoknak a felnyitására, amelyekkel ma a társadalom minden rétege többé-kevésbé mint sorscsapással számol.”

A gazdasági reform állandó újrakezdése, majd leállítása nem egyszerűen véletlenek, a politikai vezetésen belüli harcok, a Szovjetunió politikája következtében hol beszűkülő, hol tágabbá váló mozgástér eredménye, ahogy – persze ezt sem a nyilvánosság előtt – néha magyarázzák, hanem a társadalmi nyilvánosság hiányának következménye. Demokratikus konszenzus hiányában nem alakulhat ki átfogó, hosszú távú gazdaságpolitikai stratégia. Ha bizonyos hosszú távra szóló elképzelések meghatározott rétegérdekbe ütköznek – s ez szükségképpen van így –, nem az történik, hogy a társadalom, a nemzeti közösség nyilvánossága előtt ezek a rétegek panaszt emelnek, hogy azután a demokratikus nyilvánosság legkülönbözőbb fórumain meginduljon a partikuláris csoportérdekek egyeztetésének folyamata, hanem az, hogy a vezetés, megijedvén az intézményesített formák híján meglehetősen spontán módon és váratlanul feltörő elégedetlenségtől, visszavonja az intézkedéseket. Ami a gazdaságpolitikában Magyarországon a hatvanas évek közepe óta történik, az nem nagyon különbözik attól, ami Lengyelországban történt, ha – számos tényező eredményeképpen, melyeket pontosan elemezni nem is tudnánk – nálunk ez kevésbé látványos formákat öltött is. Nem vagyok közgazdász, de azt például laikus szemmel is nagyon jól lehet látni, hogy az infrastruktúra teljes elhanyagolása és tönkretétele nagyon is összefügg az elmondottakkal. Demokratikus konszenzus híján erre nem kell költeni. Ha az össztársadalmilag szükségessé vált ráfordításokhoz szükséges összeget a viszonylag jól működő mezőgazdaságból akarják elvonni, a parasztság termelési kedve megcsappan, ami az élelmiszerárak megugrásához és végül ellátási zavarokhoz vezet a város-



ban. Ha a nem jövedelmező iparágakat jövedelmezőkké kívánják tenni – vagy éppen fel akarják számolni –, ez egy átmeneti időszakra nehézségeket teremt az adott szakma munkásai számára stb. Megpróbálnak átstrukturálni, majd megijednek a dolog – előre is kiszámítható – szociális következményeitől, és visszavonják az intézkedéseket. Az infrastruktúrát viszont mindig el lehet hanyagolni. Ha az alapvető közszükségleti cikkekből rossz az ellátás, ez tömegelégedetlenséget szül, a reformok meghatározott társadalmi csoportokat érintenek, és új szociális feszültségeket szülnek. Az infrastruktúrák elhanyagolása viszont csak lassan, fokozatosan rontja a hangulatot, de nem vezet látványos kitörésekhez, legfeljebb három műszakban járnak a gyerekek iskolába, legfeljebb többen fekszenek egy ágyban az ideggyógyintézetek zárt osztályain, legfeljebb tíz percet kell várni, míg vonalat ad a telefon, hogy azután tévesen sikerüljön a kapcsolat. Mindezért senki sem fog kimenni az utcára, sem sztrájkolni nem fog. Egy monolit politikai hatalom viszont soha nem fogja meggyőzni az embereket arról, hogy esetleg a személyes fogyasztás terén kellene mindezekért áldozatot hozni. A teljes privatizálódás – a demokratikus közélet hiánya – olyan attitűdöt alakít ki, hogy az emberek csak azt tekintik a magukénak, amit ők személyesen kézhez kapnak, s a társadalmi érdekre való minden hivatkozást a becsapásuknak érzik. Joggal. Mert a hiányok és ki nem elégített szükségletek legtudományosabb felmérésére épülő hatalmi döntések (ha ilyenek egyáltalában lehetségesek) sem helyettesíthetik az össztársadalmi preferenciákat illető, a nyilvánosság fórumain kialakított döntéseket. A demokratikus nyilvánosság pedig nem hozható létre monolit hatalmi struktúra mellett. Akkor sem, ha a hatalom képviselői éppenséggel angyalok lennének, akik semmi mást, csakis és kizárólag az össztársadalmi érdeket tartanák szem előtt. Akkor sem, ha az emberek nem azt látnák, hogy a szűkös közpénzekből pártoktatási intézmények, s nem iskolák épülnek. Ahhoz, hogy a társadalom legkülönbözőbb partikuláris csoportjainak érdekei – akárcsak tisztán gazdasági vonatkozásokban is – regisztráltassanak, tekintetbe véttessenek és valami – elvontan nem is létező – igazságosság alapján rangsoroltassanak, csak egy út van: a társadalom tagjainak el kell sajátítaniuk azt, amit a demokráciára való készségnek neveznek. Komplex dolog ez: semmiképpen sem az érdekstruktúrából

való kilépést jelenti, semmiképpen nem a magam egyéni érdekeinek a semmibe vételét. Ezzel szemben az arra való törekvés képességét, hogy a magam érdekeit ne mindenre és mindenkire való tekintet nélkül kívánjam keresztülvinni. Az első lépés efelé nem is az, hogy észrevegyem, ha a magam jogos érdekei mások jogos érdekeivel ütköznek. Először is azt kell észrevennem, hogy vannak olyanok, akikéivel azonosak, meg kell próbálnom a közös érdekek közös keresztülvitelét, majd meg kell tudnom állapítani, hogy ezek a most már csoportérdekeként felfogott érdekek hogyan ütköznek más csoportok érdekeivel, s meg kell kísérelnem az ütköző érdekek között optimális kompromisszumot teremteni. Nem olyant, amely a lehető legtöbbet hozza az egyiknek, míg semmit vagy majdnem semmit a másiknak, hanem olyant, amelyik együttvéve a legtöbbet eredményezi. Kétségtelen, hogy ezeknek a készségeknek – tulajdonképpen a racionális magatartásnak – az elsajátítása nem megy máról holnapra, s nincsen olyan intézményrendszer, amely biztosítaná, hogy a társadalom tagjai ily módon fognak viselkedni. De miután a történelem a demokratikus intézményeknek már számos és adaptálható variánsát kimunkálta, ezek bevezetése, ha nem is biztosítékot, de legalább lehetőséget teremtene a készségek elsajátítására, hozzájárulna kimunkálásukhoz. Az azonban bizonyos, hogy ha a demokratikus politikai struktúra bevezetését minden eszközzel akadályozzák, akkor nem várható el a társadalom tagjaitól, hogy ezt a magatartást a gazdasági szférában gyakorolják. Márpedig Magyarországon a gazdasági reformtörekvések mindig ezt a fából vaskarikát célozzák: létrehozni a lehető legracionálisabb gazdasági magatartást, hogy a termelőtevékenységben egymással ütköző partikuláris érdekek végeredményben a maximális összhozammal járjanak – anélkül, hogy az ilyen típusú magatartásra a társadalmi szerkezet egésze akár csak a legcsekélyebb lehetőséget is nyújtana. *A gazdasági racionalitás (gazdasági demokrácia) adekvát demokratikus politikai struktúra nélkül hiú ábránd csupán.* A politikai demokrácia önmagában is érték, s ezt soha nem szabad figyelmen kívül hagynunk. De ha ezt nem is tekintjük, s abból indulunk ki, hogy az ilyen irányú törekvések és követelések ma Magyarországon csak kárt okozhatnak, mert olyan helyzetet teremtenek, amelyben a hatalom nem meri majd keresztülvinni a gazdasági reformterveit, és így az ország

helyzetének minden pozitívuma veszendőbe fog menni, csak becsapjuk magunkat. A gazdasági reformok kudarcra vannak ítélve, ha nem járnak együtt a politikaiakkal. Gazdasági reformok híján pedig közeledünk a gazdasági csőd felé. Ezt ma már a hatalom is tudja.

Csakhogymég gazdasági reformokra hajlandónak mutatkozik, hogy elkerülje a válságot, amely azután szükségképpen politikai katasztrófabatorkollana, addig politikai reformokra a legkevésbé sem, hiszen – ne kerteljünk – ez éppen monolit hatalmi pozícióinak feladását jelentené. Szemben a hatalomkoncentrációval, a demokratikus politikai struktúra a hatáskörök megosztásában, a hatalom ellenőrzésének lehetőségében áll – horizontálisan és vertikálisan egyaránt. Szép gondolata volt a *Bibó- emlékkönyv* szerkesztőinek, hogy a kötet élére Bibó István kiadatlan írásai közül akadémiai székfoglalóját helyezték. *Az államhatalmak szétválasztása egykor és most*. Ez társadalmunk központi kérdése.

A hazugság: *hogynem ez a lényeges*. Ez a lényeges, a demokrácia a lényeges – minden szempontból. Mert ami pozitívum a demokrácia nélkül is lehetséges volt, még az is felemás és ellentmondásos, legfőképpen mert tovább bomlasztja egy igazán pozitív kibontakozás morális zálogát. Mint mondtam, véleményem szerint a hazugság 1968 után vált egyértelművé, de 68 polarizált is, lassan, fokozatosan. Nem igaz az, hogy a magyar értelmiség a maga egészében a hazug kiegyezésen munkálkodott. Bizonyára sokan voltak, akik kezdetben még elfogadták a hamis konstrukciót, de fokozatosan ráébredtek hazug voltára. Akik személyesen mondtak fel egy személyes kiegyezést. De még sokkalta többen vannak olyanok – többnyire fiatalok –, akik soha, semmilyen formában nem próbáltak meg kiegyezni, nem próbáltak meg igazságot hazugságnak, hazugságot igazságnak hazudni. Hallgattak. Nem hinném, hogy gyávaságból, hogy többségük gyávaságból teszi. Hanem mert nem látnak kiutat. Mert úgy érzik, hogy csak különcök és ádáz próféták lehetnek. S nem akarnak azok lenni. Ez is érthető.

S egyre többen vannak, akik megpróbálják kimondani az igazságot, akik megpróbálnak mindent úgy elmondani, hogy az ne legyen beépíthető egy hazug konstrukcióba. Csakhogyezeknek szükségképpen halkabb a hangjuk. Hiszen többnyire csak azok jutnak szóhoz, akik a hatalom elvárásainak megfelelően beszélnek. Többnyire – mondom –, s

ezen hangsúly van. Mert a magyar értelmiségi helyzetet éppen az teszi oly bonyolulttá, hogy a hamis hangok között olykor tiszták is csendülhetnek a hivatalos nyilvánosság fórumain is. Csapda? Ahogy vesszük. Ha valaki *sehol sem* mondja ki az egyik igazságát azért, hogy a másikat a hivatalos nyilvánosság fórumain biztosan kimondhassa, és nemcsak ma, hanem holnap is – az bizonyára csapdába esett. Ha ezt nem teszi, nem hiszem, hogy a „gyakorlatiasság” bűnében lehetne elmarasztalható. Végezetül is az *igazságot mindenütt ki kell mondani, ahol lehet.*

Hogy egészében véve az igazat szólni akarókat a kiúttalanság érzése gyöttri, azt nem lehet tagadni. 1968 első felében mindenki tele volt bizakodással és hittel. Ami az elmúlt fél évben Lengyelországban történt, az jelentősebb, mint az akkori csehszlovák folyamat, hiszen egy nép fegyelmezett, öntudatos elszántságáról tesz tanúbizonyságot, és azt, amit elért, semmiképpen nem ajándékba kapta. S az embert mégis kétségek gyöttrik. Közöny, csend és felbomlás vesz körül bennünket, s nem tudjuk, van-e kiút, van-e remény egy humánus-demokratikus kibontakozásra.

De talán Konrád Györgynek van igaza. Nem tudjuk, hogy van-e kiút, keressünk hát kiutat magunk. „Mivel mulasson a független értelmiségi? Függetlensége gyakorlásával abban a munkában, amelyet végez, azokban a pozíciókban, amelyekhez a leginkább vonzódik, abban az életkörben, azokban a társas kapcsolatokban, amelyekbe sorsa helyezte. A magunk nyelvén és közegében vagyunk a legerősebbek... A szabadság munkája nem igényel dühös prófétákat, merev katonákat. Mi, felnőttek, megátalkodott nevelők tanuljunk etikát és esztétikát a bölcsődék polgáraitól.” „A magyar kultúra két nagy reformhulláma liberális-demokratikus volt, a harmadik is az lesz. Legyen ennek a reformmozgalomnak legfontosabb tulajdonsága, hogy végre sikerül, és el nem fojtható.” Hát legyen. Nem tudjuk, hogyan alakul a jövő. De ha az óvatoskodó gyakorlatias elhallgatások korának lassan vége – s ennek ez a *Bibó-émlékkönyv* az egyik bizonyítéka –, akkor talán tényleg van remény.

IV. FEJEZET

KELET-KÖZÉP-EURÓPAI PERSPEKTÍVÁK

Az évek során egyre határozottabban fogalmazódott meg bennem az a gondolat, hogy a kelet-közép-európai régióban „létező szocializmusokat”, a lengyel, a csehszlovák, a magyar szocializmust az összes többitől elkülönítve kell tárgyalni, mert e térség hagyományai is mások, mint Kelet-Európáé. De még a kelet-közép-európai hagyományok is erőteljesen különböznek egymástól. Hosszú ideig evidencia volt azonban, hogy a kelet-közép-európai lehetőségeket a második világháború után kialakult status quót figyelembe véve kell elemezni, mert a két szuperhatalom léte és cinkos egyezsége nem teszi lehetővé annak felborítását.

És lám, szinte hihetetlen, de bekövetkezett az, amit az itt következő fejezet csodának nevez: az orosz birodalom arculata kezd megváltozni. Úgy néz ki, feladta a Brezsnyev-doktrínát, engedi, hogy a befolyási övezetébe tartozó országokban az övétől eltérő politikai berendezkedést valósítsanak meg, s talán még a birodalomhoz szorosan hozzá tartozó közép-kelet-európai országokat – a balti köztársaságokat – is elengedi. Afganisztán és a nyugati második ipari forradalom eredményeképpen elvesztette önbi-zalmát? Ráébredt, hogy félviláguralmának fenntartása a régi eszközökkel lehetetlen? Nem tudjuk, és nem tudjuk azt sem, hogy vajon Gorbacsov va-lóban minden oroszok első nyugatos cárja-e, akinek uralma alatt az orosz hatalmi elit tényleg hajlandó belekezdeni Oroszország modernizálásának az alábbi fejezetben kétséges kimenetelűnek nevezett kísérletébe.

A kelet-közép-európai kommunista vezető csoportok hisztérikus kap-kodása mindenesetre bizonyítéka annak, hogy pillanatnyilag legalábbis magukra hagyták őket népükkel. A kérdés az, hogy vajon ettől radikálisan megváltoztak-e a kelet-közép-európai perspektívák, hogy ideig-óráig győ-zedelmeskednek-e még a fejezetben említett paternalista hagyományok, vagy végre-valahára itt vagy ott bekövetkezik a valóságos demokratikus átalakulás. Félreértés ne essék: nem egyszerűen arról van szó, hogy lesz-e

tényleges többpártrendszer vagy sem; Magyarországon – úgy néz ki – lesz! Hanem hogy a politikai akaratképzésbe egy szűk értelmiségi eliten kívül képes lesz-e más is beleszólni.

TOTALITARIZMUS VERSUS PATERNALIZMUS

1. Kelet-Közép-Európa európatlanítása

Európa már régen nem tekinthető tisztán földrajzi fogalomnak. Sajátos értékrendet, talán gondolkodásmódot jelölünk vele, de a legutóbbi évtizedekben mintha kezdene politikai fogalommá válni. Azok a népek, nemzetek, amelyek nem voltak képesek országukban demokratikus politikai berendezkedést megvalósítani, mintha egyre inkább kirekesztenék magukat Európából. S mintha Nyugat-Európa egyre inkább tudomásul is venné: Európát a még vagy már nem Európától azok a szögesdrót kerítések választják el, amelyeket a második világháború után kialakult status quo eredményeként a magukat Európából kirekesztő – vagy kirekeszteni engedő – népek, nemzetek felállítottak. Az Európai Gazdasági Közösségből, az Európa Parlamentből automatikusan rekesztődnek ki azok az országok, amelyek ezzel a kerítéssel védik magukat az európai hatásoktól.

Maga Kelet-Európa öntudatosan vállalni látszik ezt a kirekesztődést. Oroszország – úgy tűnik – eldöntötte az orosz értelmiség immáron évszázados vitáit. Oroszország nem Európa társadalmi, gazdasági, kulturális tekintetben sokban elmaradott keleti fertálya, hanem a maga – az európaiktól sok tekintetben eltérő – útját járó külön világ. Ebben az értelemben a politikai megosztottság csak szentesítése – ideológiai szentesítése – egy immár valóságos kulturális-civilizatorikus megosztottságnak. A kommunizmus, amely mint eszme a végsőig vitt európai individualizmus negatív következményeit kívánta volna kiküszöbölni

úgy, hogy közben megőrzi pozitívnak tartott vonásait, ma már kísértet formájában sem jár Európában. Az eurokommunizmus rövid tündöklése és véglegesnek tűnő bukása éppen azzal látszik összefüggésben lenni, hogy a magát kommunistának nevező világ rövid habozás (a Sztálin halálát követő periódus) után nem Kelet-Európa európaizálásának, Oroszország kulturális-civilizatorikus felzárkóztatásának útját választotta – az európai szellem megújításának feladatáról már régen lemondott –, hanem a sajátosan orosz tradíciókra épülő expanzív elzárkózást. Expanzív elzárkózás? Igen. Elzárkózás majd mindentől (a legfőbb, de döntő jelentőségű kivétel a természettudomány és a modern termelési technikák), ami az európaiság sok mozzanatában felülbírált kiteljesítését jelentené, s egyben expanzív terjeszkedés, behatolás a világnak mindazokra a területeire, amelyeket még nem „rontott meg” az európai individualizmus: Oroszország mindenekelőtt, szinte kizárólag az ún. harmadik világban látja a maga értékeit megvalósíthatónak. A két nagy orosz tradíció közül – egy kisebbségű komplexussal mélyen átítatott európaiságtudat az egyik oldalon, az orosz lélek tisztaságán és felsőbbrendűségén alapuló világmegváltó küldetéstudat a másikon – az oroszok különállására építő lett a győztes. Nagyon messzire vezetne, ha az okokat kívánnám elemezni. Ha a miért kérdésére egészen röviden akarok válaszolni, nem tudok mást mondani, mint azt a közhelyet, hogy az orosz birodalom nem lehetett és nem lehet alkalmas keret társadalmi autonómiák kibontakozásához – pedig döntően az autonómiák s az autonómiára irányuló igények hiánya különbözteti meg Kelet-Európát Európától. A társadalmi autonómiák kibontakozása Európában mindenütt a birodalmi keretek felbomlásához vezetett. A mai orosz birodalom viszont – a Szovjetunió –, rendelkezvén az ipari civilizáció valamennyi lehetséges olyan eszközével, melyeknek segítségével a társadalmat gúzsba kötheti és állandó ellenőrzés alatt tarthatja, képes lehetlenné tenni a társadalmi autonómiák kibontakozását.

A Brezsnyev hatalomátvételével véglegessé vált választás vezetett a mai világhelyzet kialakulásához. Európa, melynek hagyományai a többi között éppen a társadalmi autonómiák kibontakozásának eredményeként oly sokszínűek, beékelődött két világhatalom közé. Egyikük – persze sok tekintetben joggal – az európai tradíciókhoz tartozónak

tekinti magát, sőt egyre inkább kialakítja magában azt a tudatot, hogy egyedül ő képes az európai értékek, szemlélet, gondolkodásmód megvédelmezésére. Holott az európai tradícióknak csak az egyik vonulatát, mindenekelőtt a racionalizmust és a pragmatizmust tudta igazán átörökíteni az Újvilágba. E vonulat nélkül Európa kétségtelenül nem lenne Európa. De az amerikai beállítódásból hiányzik az európai tradíció egy döntő eleme: saját beállítódásának állandó kritikai felülvizsgálata, az állandó visszanyúlás a kezdethez. Az amerikai vonulat előtérbe nyomulása Európában – Európa amerikanizálódása – Európa elbizonytalanodásához, defenzívába szorulásához vezetett, az európai öntudat zavarodottságához. Európa nem meri határozottan képviselni hagyományainak azokat az oldalait, melyek az amerikai beállítódásból hiányoznak. Ezért azután értékeit tekintve is sebezhetőnek érzi magát a másik világhatalomtól, s mindennek eredményeként a maga világának mindenfajta egzisztenciális kritikáját végső soron az orosz világhatalmi törekvések burkolt megnyilvánulásának tekinti. S így elfogadja a status quót. Vagy Amerika beállítódásának szinte kritikátlan elfogadása, vagy alávetettség az orosz birodalomnak. Európa nyugati felének az első, középső területeinek az utóbbi sors jutott. „Ha meg akarjuk védelmezni Európából azt, ami még megmaradt belőle, ragaszkodnunk kell ehhez a status quóhoz.” Így dobja oda Európa az európaiságról lemondó orosz törekvéseknek a maga földrajzi területének azokat a részeit is, amelyek makacsul nem akarnak beletörődni európátlanításukba, melyeknek alapvető tradícióit kell felszámolni ahhoz, hogy az e területen élő népek tudomásul vegyék: nem tartoznak többé Európához.

Ezt az európai – nyugat-európai – beállítódást a nyugat-európai közvéleménynek az 1980–1981-es lengyel eseményekhez és a kádárista Magyarországhoz való viszonya egyformán bizonyítja. Az a mérsékelt lelkesedés, amellyel a nyugat-európai közvélemény – konzervatívoktól baloldaliakig – a KOR, majd a Szolidaritás társadalomfelszabadító harcait kísérte, az a megkönnyebbülés, amellyel némi nem túl mély, de mégis igazán európai szégyenérzetből fakadó formális tiltakozás kíséretében a szükségállapot bevezetését fogadta, nem meglepő. Hiszen Nyugat-Európának az a véleménye, hogy saját szabadságának a feltétele a kelet-közép-európai térség alávetettsége. Ha ugyanis a második vi-

lágháború után kialakult status quót bárki is megbolygatja, akkor már minden megtörténhet. S a mai Magyarország segít a rossz lelkiismeretet elaltatni. Lám, nem kell feltétlenül európatlanítani egy országot ahhoz, hogy a Szovjetunió ne érezze magát fenyegetettnek a benne uralkodó állapotoktól: ki tagadhatja, hogy a mai Magyarország sok tekintetben európaibb, mint a két világháború közötti? Ha pedig ez így van, akkor a kelet-közép-európai térség népei csakis magukra vessenek, ha a politikai függőség keretei között – ami ellen bármit is tenni emberiség ellen elkövetett bűntény, hiszen a dolgok logikájánál fogva csakis világháborúhoz vezethet – nem tudott kimódolni a maga számára egy európainak tekinthető életformát. Miért nem voltak hajlandók a lengyelek tudomásul venni a lehetőségek határait az adott status quón belül? Miért nem tudott a cseh „európaiság” is kiegyezni a rendszerrel, ahogyan azt a magyar megtette? Kevesen merik ilyen nyíltan feltenni ezeket a kérdéseket, de a nyugat-európai közvéleménynek valamennyi kelet-közép-európai problémára való reakciója mögött ezek a kérdések bújnak meg.

Ezeket a kérdéseket nekünk, kelet-közép-európaiaknak is fel kell tennünk, ha nem is burkolt szemrehányásként. Hanem mert a status quót, ha elfogadni nem is akarjuk, nekünk is tudomásul kell vennünk. S ha nem akarunk lemondani európaiságunkról, akkor a megkérdőjelezett, ámde lehetőségeink feltételeként elfogadott status quo keretei között is meg kell próbálnunk tenni valamit ezért az európaiságért. Hadd tegyek ehhez hozzá még valamit. Lehet, hogy paradoxnak tűnik, de egy nonkonform kelet-közép-európai beállítottság ma a nyugat-európainál inkább lehetővé tenné, hogy az így védelmezett európaiság ne pusztán azt az individuum szabadságán alapuló pragmatikus célracionális kultúrát jelentse, amely Európából egyedül megmaradni látszik, hanem e kultúra megújulási képességét, újat alkotó elevenségét is, mely utóbbi mozzanatokat Európa az előbbi megőrzésének kedvéért egyre inkább feladni látszik. Nekünk ugyanis sokkal kevesebb a vesztenivalónk.

Nyugat-Európának jobban oda kellene figyelnie Kelet-Közép-Európára, észre kellene vennie, hogy az állandóan ismétlődő, állítólag a status quo elleni lázadások tulajdonképpen közvetlenül nem a politikai status quót kérdőjelezi meg. Az európaiság lehetőségét célozzák, s a fennálló európai status quo tagadásáig csak abban az esetben jut-

nak el, ha úgy tűnik: az európaiság megőrzésére nincsen más esély. Ez éppoly jól tudható a csehszlovák 68-ból, mint a nyolcvanas évek lengyel eseményeiből. A csehszlovák mozgalomnak esze ágában sem volt változtatni a fennálló európai szövetségi rendszeren, tulajdonképpen egészen 1968 augusztusáig a csehszlovákok az oroszokat természetes szövetségésüknek tekintették, mint azt az egyedüli nagyhatalmat, amely 1938-ban síkraszállt Csehszlovákia önállóságáért. Ha ez a helyzet már megváltozott, ha a csehek és szlovákok „nem szeretik” többé az oroszokat, az pusztán annak az eredménye, hogy a mozgalmat az oroszok erőszakkal megfojtották.

Ahhoz persze nem fér kétség, hogy a lengyelekkel más a helyzet. A két nép történelmileg amúgy is meglehetősen ellenséges viszonyát Katyn, 1944 és az utána következő évek ugyancsak megterhelték. A Szolidaritás mozgalmában ennek ellenére sem játszott döntő szerepet a nemzeti függetlenség kérdésköre, sőt egészen a legutolsó pillanatokig a kommunisták politikai hatalmát sem kívánták egy pluralista politikai demokráciával felváltani, holott a kommunisták túlnyomó többségét – s joggal – a Szovjetunió érdekképviselőinek tekintették. A lengyel mozgalom igenis korlátozta önmagát. Még az is lehet, hogy ebbe bukott bele.

A háború utáni évek antitotalitárius kelet-közép-európai mozgalmai közül egyedül az 1956-os magyar forradalom képez kivételt. Hogy benne alapvető szerepet játszott a nemzeti függetlenségre való törekvés, azt nem lehet tagadni. Csak egyet nem szabad elfelejteni: éppen az oroszok 1956-os beavatkozásának eredményeképpen derült ki egyáltalában, hogy a nyugati politika is elfogadja az 1945 után kialakult status quót, sőt alapjában véve féltve őrzi azt.

Nem a status quo felborításáról van tehát szó. Ha lehet európainak lenni a Szovjetunió érdekszférájába tartozván is, Kelet-Közép-Európa népei ma már minden további nélkül tudomásul vennék, hogy oda tartoznak. Eddig azonban az derült ki, hogy ez nem lehetséges. A finnek az egyedüli kivételek, de rájuk – most nem elemezhető okoknál fogva – eredetileg sem kényszeríthették rá azt a kelet-európai politikai formát, amely semmiféle társadalmi szabadságot nem tesz lehetővé. Néha egyenesen úgy tűnik, hogy az orosz beállítottság szemszögéből nézve talán éppen az a legfontosabb, hogy az európai típusú autonóm törekvések ne

tudjanak érvényesülni az érdekszférájukba tartozó területeken. Románia külpolitikai extratourjait minden különösebb idegesség nélkül tűrik el, annak biztos tudatában, hogy ebben az országban vaskézzel törik le az európaiság – többnyire a nemzeti kisebbségek által képviselt – minden megnyilvánulását.

Ha egyszer viszont történelmi jogosultságát ugyan megkérdőjelezve, de – éppen a három nagy kísérlet kudarcának tanulságaképp – tudomásul vesszük a status quót, nem kell-e mégis jobban odafigyelnünk Magyarországra, s ahelyett, hogy unos-untalan az Európában 1789 óta fokozatosan evidenciává vált szabadságok hiányát kimutatván kétségbe vonjuk a rendszer létjogosultságát, hogy azután a status quo megváltoztathatatlanságára hivatkozván pusztán panaszkodjunk, néhanapján tiltakozzunk, és a dologgal nem sokat törődő demokratikus világra apelláljunk, nem az európaiság megőrzésének talán meglévő lehetőségeit kellene-e felkutatnunk? A három nagy kísérlet kudarcából talán mégsem azt a következtetést kell levonnunk, hogy amíg az orosz birodalom arculata – valamilyen csoda folytán – meg nem változik, nincs mit tennünk, illetve a legtöbb, amit tehetünk, hogy demonstráljuk a világnak: igenis vannak még – ha kis számban is – olyanok, akik nem adják el egy nagyobb tál lencséért, olykor még személyes szabadságuk árán sem európaiságuk büszke tudatát. Nem e gesztusok értékét vonom kétségbe. Csak attól félek, hogy ezek egyre inkább olyan kétségbeesett gesztusokká lesznek, amelyek lehetőségeink végiggondolását s a mozgásteret tágító cselekvést helyettesítik.

2. A „létező szocializmus” magyarázatai

A „valóságosan létező szocializmus” megértésére tett legtöbb kísérlet alapvető gyengesége, hogy egyfajta, leginkább strukturalistának nevezhető módszerrel kívánja leírni a rendszert. Azokat a szervezeti kereteket vizsgálja, melyek között a szó legtágabb értelmében vett társadalmi reprodukció végbemegy: a politikai struktúrát és a gazdaság, kultúra stb. „működtetésének” e rendszerben egyértelműen a politikai struktúrától függő formális mechanizmusait. E leírások – az esetek

túlnyomó többségében – megállják a helyüket, a társadalmak működésének szervezeti kereteit tulajdonképpen nem nehéz átlátni. A valamennyi országban egyforma szocialista struktúramozzanatok leírása után az elemzés többnyire az egyes országok eltérő sajátosságait próbálja kimutatni az azonos kereteken belül, ezek az elemzések viszont már nem tudnak belevilágítani a dolgok lényegébe: továbbra is csak a struktúrát tartják szem előtt, s teljesen vakon mennek el azok mellett a mélyen a történelmi múltban gyökerező különbségek mellett, amelyek mindenekelőtt az emberek magatartásában, így a struktúrához való *viszonyában* vannak jelen. Ezek a különböző magatartásformák – és a mögöttük rejlő beállítódások – csak nagyon kevésbé képesek módosítani a formális struktúrákon, hiszen éppen ezek az adott országok többségére rákényszerített struktúrák azok, amelyeket a Szovjetunió és az adott országokban hatalmon lévő kommunista elit a szocializmussal azonosít (ha szocializmuson ennek az elitnek az uralma értendő, akkor joggal), s melyekhez hozzányúlni, melyeket megváltoztatni nem enged. A strukturális megközelítés ennél fogva sohasem képes feltárni lényegi különbségeket, s így tehetetlenül áll azzal a ténnyel szemben, hogy ezek az országok mégis alapvetően különböznek egymástól.

A kelet-európai és a kelet-közép-európai térség társadalmait – a társadalmak alapvető különbségeit – strukturalista látásmóddal nem, hanem csakis valamifajta történelmi módszerrel lehet megérteni. Csak ha szem előtt tartjuk ezen országok alapvető történelmi fejlődésbeli különbségeit, akkor vehetjük észre, hogy Kelet-Európát Kelet-Közép-Európától társadalmi, s ennek megfelelően az emberi magatartásban döntő súllyal jelentkező különbségek választják el. E különbségek eredményeképpen az azonos – vagy lényegében azonos – politikai struktúra, a strukturális elemzések által leírt szervezeti keretek formális – kikényszerített, pontosabban rákényszerített – azonosságuk ellenére sem játszhatnak azonos szerepet. Álláspontom szerint *struktúra és társadalom a tényleges kelet-európai területeken többé-kevésbé összhangban vannak egymással, minthogy a társadalom mélyrétegeiben Kelet-Európa eddigi történelmében soha nem voltak olyan lényeges független mozgások, amelyeknek a politikai állam csupán szervezeti kereteit adta volna; ezzel szemben a kelet-közép-európai térségben a totalitárius állam a szó*

szoros értelmében folyamatosan meg kell hogy erőszkölja a társadalmat ahhoz, hogy az egész működés látszatra megfeleljen a Kelet-Európából átvett modellnek. A pártállam, amely abból az elképzelésből indul ki, hogy mindazért, ami ezekben a társadalmakban történik, ő a „felelős”, maga kívánja meghatározni az összes lezajló társadalmi folyamatokat, s így végső soron – „ideális” esetben – valamennyi állampolgárának életútját is, ebben a térségben beleütközik az emberek áthagyományozott beidegződéseibe. Rövidre fogva: ezeken a területeken a hagyományos közösségek a maguk rögzült, az egyének magatartását és életútját szinte egyértelműen meghatározó formájában már régen bomlásnak indultak, többnyire már régen fel is bomlottak, az „egyen leszakadt a közösség köldökzsinórjáról”, s legalább a maga életére vonatkozó alapvető döntéseket – s ilyenek nagy számban vannak – önmaga kívánja meghozni. Ennélfogva szükségképpen lázadozik a totalitárius állam mindenhatósága ellen. Hogy ennek a lázadozásnak milyen módját választja, az már egészen más kérdés.

Kelet-Közép-Európában tehát a totalitárius igényekkel fellépő állam és a maga szervezeti formáiban ugyan többnyire megsemmisített – egyszerűen betiltott –, de az emberek ösztönös magatartásformáiban mégis jelen lévő civil társadalom állandó konfliktusban állnak egymással. Van úgy, hogy e konfliktus a társadalmi egész alapvető működési zavaraihoz vezet (Lengyelország), más esetben a politikai hatalom elég elszánt és erős volt ahhoz, hogy a legváltozatosabb eszközökkel letörje a társadalom lázadását (Csehszlovákia), a harmadik esetben pedig – fenntartva a kelet-európai típusú totális állam-társadalom formális intézményrendszerét – bizonyos teret enged független mozgásoknak (Magyarország, Jugoszlávia). Meggyőződésem szerint állam és társadalom konfliktusának ez a harmadik, dinamikusnak tűnő megoldása – rögtön meg kell jegyezmem, hogy egyelőre csak egy lehetséges tendenciáról, s nem egy már kialakult konfliktuskihordási formáról van szó, s távolról sem vagyok biztos abban, hogy a „kísérlet” egyáltalán sikeres lehet – tulajdonképpen megfelel a sok tekintetben közös kelet-közép-európai tradícióknak. Nevezetesen: egy olyan társadalom hagyományainak, amely már számos lényeges vonatkozásban többé-kevésbé függetlenítette magát a politikai hatalomtól (azaz megszűnt államtársadalom lenni), de

csak igen ritkán tett – sikertelen – kísérleteket arra, hogy beleszóljon az összpolitikai akaratképzésbe, hogy az államot önmagának felelőssé tegye. A politikát mindig átengedte az elitnek, az „uraknak”.

3. Európa három régiója

A földrajzi Európában, ha Nyugatról Keletre haladunk, két, a történelmi fejlődés tekintetében meglehetősen határozott, ha földrajzilag bizonyos tekintetben elmosódott határvonalat is találunk. A nyugatabbra fekvő tulajdonképpen megegyezik az egykori Karoling Birodalom keleti határaival, a keletebbre fekvő pedig az a vonal, amelyik a latin és a bizánci kereszténységet választja el egymástól. Nem foglalkozhatom itt a határvonalak kialakulásának és állandó újraképződésének okaival. Ami a mai európai helyzet, de ezen belül is a kelet-közép-európai perspektívák megértése szempontjából viszont nem hagyható figyelmen kívül, az e történelmi fejlődésfolyamatoknak már a második világháború vége előtt kialakult eredménye a társadalmi szerkezetet és az egyéneknek ettől elválaszthatatlan átöröklött és beidegzett magatartásformáit illetően.³⁶⁸

Csak címszószerűen sorolnám fel azokat a legfontosabb vonásokat, amelyek a nyugat-európai fejlődést mélyen a középkorba nyúlva jellemzik: a meghatározó mozzanat a társadalom fokozatos elválása az államtól. E folyamattól elválaszthatatlan a hagyományos, önellátó,

³⁶⁸ Az Európa három történelmi régiójára vonatkozó elgondolások Szűcs Jenő *Vázlat Európa három történelmi régiójáról* című alapvető jelentőségű tanulmányán alapszanak (Magvető, Bp., 1983). Szűcs tanulmányát is inspirálta Bibó István munkássága, akinek politológusi életművében középponti szerepet játszik a kelet-közép-európai térség zsákutcáinak és torzulásainak megértésére irányuló törekvés. Idevágó saját gondolataim maguk is sokban támaszkodnak Bibó írásaira, mindenekelőtt *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága*, *Eltorzult magyar alkat*, *zsákutca magyar történelem* és *A magyar társadalomfejlődés és az 1945. évi változás értelme* című tanulmányaira. Ami társadalmi szerkezet és egyéni magatartásformák elválaszthatatlanságára vonatkozó gondolataimati, ezeknek elsődleges forrása Norbert Elias *A civilizáció folyamata* című munkája. E gondolatnak Kelet-Európában való alkalmazását kíséreltem meg a II. fejezetben.

alapjában véve falusi közösségek lassú felbomlása, azoké a közösségeké, amelyektől az egyes egyén nem szakadhatott el, s amelyeken belül tevékenysége s – ha lehet ilyenről egyáltalán beszélni – életútja eleve meghatározott volt. E fokozatosan bomló tradicionális közösségek mellett gyors ütemben alakulnak új típusú, városi közösségek, amelyeken belül az egyének magatartását egyre kevésbé szabályozzák pusztán a hagyományok. Fokozatosan tért hódít a viszonyok tudatos szabályozása a közösségeken belül is, de ami az egész fejlődés szempontjából ennél fontosabb, egyre inkább szerződéses viszonyok jellemzőek a társadalom különböző csoportjai közötti kapcsolatokra. Szerződésen alapul a feudális urak és vazallusaik viszonya éppen úgy, mint a feudális urak és a központi hatalom kapcsolata, a független városok is szerződéses viszonyban állnak a központi hatalommal stb. A hagyomány és a megkérdőjelezhetetlen hatalmi döntések együttese által adott szabályozás helyén a társadalom összes lényeges viszonylataiban egyre inkább az állandóan változó érdekű csoportok közötti, ezen érdekeket végiggondoló és szembesítő „tárgyalások” eredményeként kialakuló, jogi formákban rögzített kompromisszumok válnak a társadalmi összmozgást meghatározó mozzanattá. Mindez egyrészt a társadalomban beinduló mozgások-változások eredője, másrészt azok lehetőségének feltétele. A társadalmi „összeszövődések” egyre bonyolultabbak voltak, a különböző társadalmi csoportok, földrajzi egységek összműködésének szükségessége szinte szükségszerűen hívta életre – ha létrejöttéhez súlyos társadalmi harcokon keresztül vezetett is az út – ezt az újfajta szabályozást, ami az egyik oldalon a legkülönbözőbb társadalmi autonómiákat, a másik oldalon egy, a társadalomtól elkülönült központi hatalmat, államot jelentett, ha a központi hatalmat hosszú ideig még nem a társadalom „delegálta” is magából. A központi hatalom eleinte nem volt még a *társadalom* elkülönült szerve, de felelős volt már a társadalomnak, döntései egy kiharcolt társadalmi konszenzus eredményei voltak. Hogy ennek az egész folyamatnak mennyiben volt feltétele, mennyiben eredménye az ideológiai és a politikai hatalom függetlenedése egymástól, azt most nem vizsgáljuk; elég annyit leszögezni, hogy egyház és állam már a nyugati fejlődés legkezdetén elváltak egymástól, ami eleve megkérdőjelezhetővé tette a központi államhatalom döntéseit, s így bizo-

nyos mozgásteret biztosított a társadalom különböző erői és az egyének számára. A hagyományos közösségek felbomlása, a hatalommegosztás biztosította mozgástér, a társadalmi harcok eredményeként kivívott jogok és elfogadott kötelességek stb. hozzájárultak egy olyanfajta individualitás kialakulásához, melynek eredményeként az egyén társadalmi viszonylatainak többségét nem tekintette természet adta jellegűnek, s ha belekényszerült is bizonyos, általa nem választott kapcsolatokba, rákényszerült is általa nem választott tevékenységekre vagy magatartásokra, ezeket egyénisége – akár szükséges, akár nem – korlátozásának tekintette. Egyre inkább az volt számára a természetes, hogy a reá magára vonatkozó döntéseket önmaga hozhatja meg, s minthogy sokoldalú és bonyolult társadalmi viszonylatrendszerekbe szövéődött bele, egyre inkább jogának tekintette a társadalmi egész őt érintő kérdéseibe való beleszólást. A folyamat végeredménye – mint tudjuk – az egyik oldalon az egyén és a társadalmi csoportok csak mások szabadsága által korlátozott szabadsága mint „evidencia”, a másik oldalon az elvben már semmilyen társadalmi csoport által ki nem sajátítható, a társadalom egészétől elkülönült, a társadalom által delegált központi hatalom, a modern állam, amely minden tekintetben felelős a társadalomnak.

A kelet-európai területen ilyenfajta fejlődésnek nyomát sem találjuk. A társadalom mélyrétegeiben mozdulatlan hagyományos közösségeket látunk, melyeket a semmilyen erő által nem korlátozott központi hatalom felülről fog össze. A társadalmi egész felülről épül fel, semmiféle társadalmi csoportnak nincsen autonómiája. Maga a nemesség is pusztán előjogokkal rendelkezik, de nincsenek jogai a központi hatalommal szemben; azt szolgálni hivatott, ún. szolgáló nemesség. Nem alakulnak ki olyan új típusú, dinamikusabb városi közösségek, amelyek egy másfajta fejlődés – egyáltalában valamiféle fejlődés csírái lehetnének. Az ideológiai hatalom – az egyház – szerves egységet alkot az állammal, így eleve nincs a társadalmi egésznek egyetlen olyan eleme sem, amely akárcsak viszonylagos függetlenséget élvezne a társadalommal azonos, mindent átfogó és mindenható állammal szemben. Nem lehet itt most feladatom e mozdulatlanság okát vizsgálni. Hogy okai között a keleti-bizánci kereszténységnek a nyugati latintól eltérő sajátosságai felsorolandók lennének, az nyilvánvalónak tűnik. Annak azonban, hogy a keleti

kereszténység évszázadokon át azonos maradt önmagával, megint csak tovább kell kutatnunk az okait, s bizonyára nem tévednek azok, akik e társadalmi struktúra teljes megmerevedését mindenekelőtt azzal magyarázzák, hogy Európa keleti területeinek állandóan védekezniük kellett az Európán kívülről jövő barbár támadások ellen. Ennélfogva nem alakulhattak ki olyan társadalmi erők, amelyeknek érdekük lett volna némi autonómiát kiharcolni a központi hatalommal szemben: szükség volt egy erős központi hatalomra. Ezt a magyarázatot alátámasztja egyrészt az a tény, hogy a külső támadások veszélye Nyugaton is hosszú ideig a központi hatalom megerősödését eredményezte a már kialakult autonómiák rovására, másrészt, hogy a köztes területen az oszmán-török előrenyomulás megállította ezt a folyamatot, amely, ha lassabban is, ha kevésbé egyértelműen és határozottan is, de a 15. századig Kelet-Közép-Európa területén is zajlott.

Ezt a kelet-közép-európai területet éppen az jellemzi, hogy elindult – még egyszer hangsúlyozandó: lassabban és nem olyan egyértelműen – Nyugat-Európa útján. Hogy az oszmán-török előrenyomulás a folyamatot megakasztotta, a törökök visszaszorítása utáni konstelláció pedig – az egyik oldalon a már megerősödött, erős belső autonómiákon nyugvó nemzetállamok, a másik oldalon az eredeti struktúra keretei között, de lassan mégis modernizálódó orosz birodalom – sok oknál fogva nem tette már lehetővé ellentmondásmentes újrabeindulását, ez mit sem változtat azon a tényen, hogy az évezred első felében kialakult autonómiák nem szűntek meg létezni, hogy e terület társadalmi soha nem váltak egyértelműen orosz típusú államtársadalmakká. Megmaradt még a középkorban kialakult rendi struktúra, volt – ha a különböző területeken különböző mértékben is, s a nyugatinál majd mindenütt kevésbé erőteljes – városiasodás, kialakult egy autonómiát igénylő individualitás stb. A civil társadalom erői mégsem tudtak annyira megizmosodni, hogy a különböző társadalmi csoportok bizonyos korlátozott autonómiáknál többet harcolhassanak ki maguknak. A társadalom soha nem vált képessé arra, hogy felszámolja azt a társadalmi csoportot, amely egyedül volt a politikai hatalom birtokában: bizonyos szabadságokat kiharcolt vele szemben, de hogy maga delegálja a politikai hatalmat, és azt magának felelőssé tegye, erre nem gondolhatott. Létezett a nyugati

típusú individualizmus, de a polgár demokratikus öntudata nélkül. A burzsoából hiányzott a citoyen-oldal. Igen karakterisztikus, hogy az egyetlen olyan reprezentatív polgári államfilozófia, amely a központi hatalmat mint „természet adta tényezőt” építi bele a hatalommegosztásról alkotott elképzeléseibe, nevezetesen a Hegelé, ebben a térségben született meg.

Hogy a mai Kelet-Közép-Európát megérthessük, még egy mozzanatra ki kell térnünk, a nemzeti problémára. A nemzeti kérdésnek az a – legtöbbször tragikus – súlya, ami e térségre jellemző, s aminek az eredményeképpen a legegyszerűbb társadalmi kérdésekben való tisztánlátás is sok esetben lehetetlennek bizonyult – ez olyan valami, ami nyugat-európaiak számára szinte felfoghatatlan. A nyugat-európai fejlődés még egy olyan korban vált visszafordíthatatlanná, amikor a nemzeti probléma jószerével még egyáltalán nem is létezett. A maga területén erős, de immár a társadalomnak felelős központi hatalom az esetek többségében szinte nehézség nélkül egy nemzetgé gyúrta össze a területén élő, különböző nyelven beszélő embereket. Mire azonban Kelet-Közép-Európában is lehetővé vált volna a társadalmi autonómiákon alapuló modern államok kialakulása, az e területen élő nyelvközösségek tagjai nemzeti öntudatra tettek szert, s nem voltak hajlandók az „idegen” központi hatalommal kompromisszumot kötni, különösen, ha valaha önálló államisággal rendelkeztek (csehek). Illetve megfordítva: az államalkotó nemzet (a politikai hatalmat gyakorló elit majd mindenütt ezek tagjaiból állt) egyszerűen felfogni sem volt képes, hogy neki más nyelven beszélő, lényegében paraszti tömegekkel mint külön csoporttal egyáltalán számolnia kellene (magyarok viszonya a szlovákokhoz, románokhoz, a lengyeleké az ukránokhoz stb.). De akármilyen formában kuszálta is össze a nemzeti kérdés az egyéb társadalmi problémákat, az esetek többségében elmondható – ez volt Bibó István egyik legalapvetőbb mondanivalója –, hogy a közösség (a nemzet) ügye és a szabadság (az autonómiák kibontakozásának) ügye nemhogy egygé válni nem tudott, hanem rendszerint szembekerült egymással. Az első világháborút lezáró békeszerződések rendszere azután, amely a széthullott Habsburg-monarchia helyén a nemzeti igényeknek megfelelő nemzetállamokat kívánt kialakítani, csak tovább rontotta a helyzetet. Messze

elmaradt a lehetőségek mögött a tekintetben, hogy az államhatárokat az etnikai határokhoz igazítsa; ahelyett, hogy a nemzetek közötti megbékélés lehetőségfeltételeinek maximumát próbálta volna megteremteni, büntetett és jutalmazott valóságos vagy vélt történelmi bűnöket és érdemeket. A nemzeti kérdés ilyen alakulásának két alapvető és végzetes következménye van a térségre nézve. Az egyik: e nemzetek furcsa viszonya saját államukhoz. Legyen bármilyen antidemokratikus is az adott állam, az államalkotó nemzet – még akkor is, ha társadalmi érettsége, az őt alkotó egyének individualitásának kibontakozása már lehetővé tenné annak az igénynek a megjelenését, hogy az elit paternalisztikus uralma helyett egy demokratikus politikai struktúra alakuljon ki –, minden racionalitást nélkülöző módon magáénak érzi az államot: right or wrong, my state. Kirívó példája ennek, ahogyan a lengyelek 1981-ben vakon bíztak „nemzeti hadseregükben”. De ennek eredménye az is, ahogy a csehek, szlovákok, románok együttműködnek államukkal a nemzeti kisebbségek elnyomásában, vagy ahogy a magyarok hisznek abban, hogy egy „erős” magyar állam képes lenne megvédeni határainkon túl élő „magyar véreinket”.

A másik: a térség nemzeteinek közönye egymás szabadságtörekvéseivel szemben. Ahogyan a már a „létező szocializmusban” élő nemzetek társadalmi szabadságmozgalmaira és azok elnyomására 1956-ban, 1968-ban, 1980–1981-ben a többiek közönnyel reagáltak, sőt olykor még ellenséges érzülettel is viseltettek a másik nemzet törekvéseivel szemben, az csak szerves folytatása volt a hagyományoknak: 1848-tól kezdve mindig is így volt ez. Kelet-Közép-Európa népei nem is egyszerűen önző módon viselkednek egymással szemben – ahogy a nyugat-európaiak valamennyiükkel szemben –, hanem teljességgel irracionálisan.

4. Hagyományok és társadalmi dinamizmus

E vázlatosnál is vázlatosabb történelmi visszapillantás csupán azt a célt szolgálta, hogy lehetőség szerint történelmileg próbálja megalapozni azt az állítást, amely szerint a tulajdonképpeni Kelet-Európá-

ban a társadalmi viszonyok és a fennálló politikai struktúra között viszonylagos összhang áll fenn, míg a kelet-közép-európai térségben állam és társadalom alapvető konfliktusban állnak egymással mindaddig, amíg vagy a totalitárius politikai államnak nem sikerül kiirtania az egyéni és társadalmi autonómiára való törekvés hagyományait, vagy társadalmi nyomás eredményeképpen a politikai szerkezet át nem alakul totalitárius diktatúrából, ha nem is demokratikus állammá, de legalábbis a térség hagyományainak megfelelő paternalisztikus hatalommá. Ennek kimondásához elengedhetetlen valamifajta történelmi megalapozás, különösen a nemzeti gyűlölködésektől terhelt közép-európai térségben. Nem arról van ugyanis szó, hogy az oroszoknak vagy a románoknak jó az a rendszer, amelyben élnek, ezzel szemben a lengyelek, csehszlovákok, magyarok valami jobbat érdemelnének, ha nem is olyan jót, mint a franciák vagy a hollandok. Főként pedig nem arról, hogy milyen is az ideális társadalom és az ideális politikai berendezkedés. Csakis arról van szó, hogy a lehetőségeket sok tekintetben a történelmileg adott hagyományok határozzák meg, nem pedig az egyén – főként nem a hagyományok kontextusából sok esetben kilépni kívánó, már ritkábban kilépni képes értelmiségi egyén – vágyálmai. De akkor hogyan alakulnak, változnak egyáltalán a hagyományok; lehetőség van-e egyáltalán a hagyományos struktúrák és magatartásmódok megváltoztatására? – vethetik ellenem. Nehéz kérdés, de szembe kell néznünk vele. E helyütt természetesen csupán deklarálni tudom álláspontomat.

Mindenekelőtt: a történelem tanúsága szerint – a 19. század haladásfanatikus álláspontjával ellentétben, mely utóbbi az európaiság alapján zsidó-görög-keresztény eredetű értékeinek a francia forradalom utáni hihetetlenül gyors gyakorlati áttöréséből levont, ugyancsak vitatható következtetés volt – az emberi társadalmakra alapján véve a stagnálás, nem pedig a dinamizmus a jellemző. Ameddig egy társadalom hagyományainak megfelelően mindig önazonos formában képes reprodukálni önmagát, addig alig-alig változik. A hagyományok – a hagyományos beállítódások, a hagyományos magatartásformák, a hagyományos struktúrák – újratermelik önmagukat. Talán nem túlzás azt állítani, hogy az európai kultúra e tekintetben egyszeri kivétel, amennyiben beépítette hagyományaiba azok állandó felülvizsgálatát, a fenn-



álló viszonyok eszmények nevében való folyamatos tagadását. E beállítódás – vulgáris – ideológiai kifejeződése a kereszténység, melynek lényege a fennálló – az evilági – radikális tagadása az eszmény – a túlvilág – nevében. Ha az intézményesült kereszténységnek mindig újból és újból sikerült is az eszmény megvalósíthatóságát a földi életen túlra helyeznie, az evilágot gyakorlatilag átalakítani – „megjavítani” – kívánó eretnekség mégis újra és újra jelentkezett: kezdetben még a keresztény dogmarendszeren belül, később már a kereszténységet látszatra tagadó szekularizált formákban. Az alapvető váltás az angol és a francia forradalom között következett be. Az európai az egyetlen civilizáció, amelyik állandóan transzcendálni kívánja önmagát, célja nem az önfenntartás, hanem eszmények megvalósítása. Akármilyen keserves is tehát európai tudattal beletörödni abba, hogy a hagyományok „természetéhez” nem tartozik hozzá önfelbomlasztásuk, mégis tudomásul kell vennünk: csak a mi hagyományaink ilyenek, s éppen ez a kivétel. Miért jött létre? Ez – azt hiszem – a görögség megfejthetetlen titka.

Másodszor: természetesen a nem európai hagyományokon alapuló társadalmak sem maradnak fenn szükségképpen „örökké”; kultúrák megsemmisülnek, és újak keletkeznek, ez azonban rendszerint külső hatások eredménye. Természeti katasztrófák éppúgy szerepet játszhatnak, mint külső, más társadalmakból eredő hatások, hiszen ha a dinamizmus nem is, az expanzió – számtalan alapon és okból – nagyon sok nem európai kultúrát jellemzett és jellemez. Katakлизмák esetében nem beszélhetünk azonban fejlődésről, hanem csupán kultúrák megsemmisüléséről vagy egymásba olvadásáról. Külső erő nem hozhat mozgásba meglévő hagyományokat, csupán felszámolhatja őket, vagy beolthatja őket másokkal, hogy azután az eredő váljék új hagyománnyá. A hagyományok gyors immanens bomlása és alakulása csak európai hagyomány, s minél európaibb egy társadalom, annál inkább jellemző ez rá. A hagyományok tehát Nyugat-Európában dinamikusabbak, mint Közép-Európában, s itt még mindig gyorsabban változnak, mint Kelet-Európában.

Kelet-Európa – s itt a döntő természetesen Oroszország – mindmáig része Európának. Az európai kultúra imént jellemzett alapvető mozzanata, az önmaga transzcendálására irányuló törekvés bizonyos értelemben reá is jellemző. Csakhogy a keleti, ortodox kereszténység





teljes egysége az állammal, a központi hatalommal – amellyel szemben, hogy a civil társadalom kialakulhasson, autonómiákat kell kiharcolni – még valóban lázadó eretnokséget is nehezen, a kereszténység szekularizációját pedig gyakorlatilag egyáltalán nem tette lehetővé. Az állandó külső fenyegetettség meg abban az irányban hatott, hogy a legfőbb eszme, amely a fennállóval szemben realizálandónak tűnt, nem volt, talán nem is lehetett más, mint az erős, ellenségeit térdre kényszerítő orosz birodalom. A kereszténység szekularizálódása – szinte egy csapásra – éppen azért történhetett meg, mert a cári orosz birodalom a legcsekélyebb mértékben sem volt képes már megfelelni az eszményeknek: az első világháborúban összeroppant. S a helyére lépő új, erős központi hatalom megértette: ahhoz, hogy elfogadják, legitimmé válják, éppen a hagyományos eszménynek kell megfelelnie. Mindegy, hogy milyen ideológiába burkolva, de Oroszországot kell nagygyá, erőssé, világhatalommá tennie. Ennek a feladatnak a megvalósításához Európából valóban mindenekelőtt a tudományos szellemet és a modern ipari termelési technikákat kellett megőrizni és átvenni.

Természetesen léteznek, élnek más európai eszmények is Oroszországban. Ahogy a bevezetőben mondtam, a brezsnyevi hatalomátvétellel bekövetkezett fordulat választás volt a nyugati út és egy sajátos orosz út között; most már nem kell utolérni és túlszárnyalni a kapitalista világot. Ha Oroszország a nyugati utat választotta volna, akkor egyrészt le kellett volna mondani az erős, „ellenségeit” félelemben és rettegésben tartó orosz nagyság eszméjének megvalósításáról, másrészt pedig – ami ennek csupán a másik oldala – az új választás eszméin mérve önmaga szemében is egy csapásra egyszerűen csak elmaradottnak tűnt volna. Nincsen olyan hatalmi elit, amely önszántából belekezd egy ilyen kétséges kimenetelű kísérletbe. Annál is kevésbé kezdhet bele ilyesmibe, mert még a kívülálló is, aki nem az elit hatalmi érdekeit tekinti, ugyancsak nehezen tudja elképzelni, miként tudna egy erős, totalitárius típusú központi hatalom híján egyáltalán funkcionálni ez a társadalmi egész, melynek közösségi struktúráját felülről lényegében megsemmisítették, ugyanakkor viszont lehetetlenné tették, hogy a hagyományos közösségek helyén új típusúak jöjjenek létre; így nem alakulhattak ki e társadalmak önszabályozásához szükséges készségek.





Oroszország modernizálása – története során ki tudja már, hányadszor: Rettegett Iván, Nagy Péter, Sztálin – ismét csak az állam „modernizálását”, azaz belső és külső erejének fokozását jelentette a bürokrácia és a hadsereg megerősítése által. Hogy ez a dolog az újabb időkben hogyan funkcionál, annak magyarázatára Cornelius Castoriadis tett érdekes kísérletet.³⁶⁹

Egy szempontból tehát Oroszország igenis európai maradt: legfőbb törekvését, az állam erejének, hatalmának fokozását nem valami racionálisan elemezhető kényszer, hanem a fennálló transzcendálásának igénye diktálja. Ahhoz azonban, hogy a szovjet hatalom eleget tegyen ennek az eszménynek, bárhonnan nézzük is a dolgot, az a feltétele, hogy továbbra is minden erejével igyekezzék megsemmisíteni az európai értékek többségét, mindenekelőtt a nyugat-európai fejlődés centrálissá vált értékeszményét: a társadalmi és egyéni autonómia gondolatát és az annak megvalósítására tett – gyér – kísérleteket.

5. A paternalisztikus hagyomány

Kelet-Közép-Európában az orosz modell megvalósíthatatlan. Igaz, a nemzetek – amint azt a nemzeti kérdés kapcsán említettem – nem feltétlenül ellenségesek az „erős állam” gondolatával szemben, ha ez – legalább látszatra – a nemzeti függetlenséget védelmezi (gondoljunk csupán a lengyelek Piłsudski-mítoszára). A demokratikus politikai berendezkedés eszménye – a cseheket leszámítva – nem eresztett errefelé túlságosan mély gyökereket, a nemzetek inkább a „jó király” csodájára, mintsem a közös demokratikus felelősségvállalás állapotára áhítoznak. Ezért volt lehetséges az, hogy a térség eddigi legerőteljesebb, legöntudatosabb társadalmi autonómiára törő mozgalma, a Szolidaritás hosszú ideig nem is kívánta a politikai berendezkedést érintő kérdéseket felvetni. Naiv dolog azt hinni, hogy ez csupán értelmiségi és munkás vezetőinek józan taktikai megfontolásából eredt. Valóságos tömegmozgalmak – s a Szolidari-

³⁶⁹ Ld. Cornelius Castoriadis: *Devant la guerre*. I. Fayard, Párizs, 1981, valamint e könyv II. fejezetét.



tás mozgalma az – nem taktikáznak. De ha a politikai demokrácia eszménye nem is, bizonyos típusú autonómiáké igen mély gyökerű ezekben a társadalmakban. Az egyén autonómiájáé mindenképpen.

Társadalmi autonómia és politikai demokrácia nem azonos fogalmak. Valóban autonómmá vált társadalom végső soron persze nem tűrhet semmiféle paternalisztikus gyámkodást önmaga felett; előbb-utóbb fellázad a paternalisztikus típusú politikai hatalom ellen, s egy neki felelős demokratikus politikai berendezkedéssel váltja fel azt. Közhasználatú kifejezéssel ezt a fellázadást szokták polgári forradalomnak nevezni. Bizonyos társadalmi autonómiák azonban nagyon is jól megférnek a paternalisztikus politikai berendezkedéssel. Hiszen szemben a totalitárius diktatúrával, amely a társadalom mozgásait minden vonatkozásában meg akarja szabni, a paternalisztikus állam csak azon öröködik, hogy az összességet érintő politikai döntések egy külön, a politikát megszabni hivatott csoport privilégiumai maradjanak. Azokat a társadalmi autonómiákat, amelyek ezeket a privilégiumokat közvetlenül nem érintik, nem kell megszüntetnie. Ha pusztán e konstelláció immanens erőit tekintjük, ez a fajta paternalisztikus uralom természetesen csak átmeneti állapot lehet. Mint mondtam, a valóban autonóm társadalom előbb-utóbb fellázad lehetőségeinek korlátozása ellen. De ha egy, bizonyos autonómiákkal már rendelkező társadalom valamilyen oknál fogva – például amikor a nemzet ügye és a szabadságé szembekerülni látszanak egymással – mégis elfogadja az „erős”, bizonyos társadalmi csoportok privilégiumain alapuló államot, akkor viszont az utóbbi elég erős maradhat ahhoz, hogy ne engedje tovább bontakozni az autonóm erőket.

Ha már autonóm társadalom és politikai demokrácia sem azonosak egymással, még kevésbé szabad az egyén autonómiájáról azt gondolnunk, hogy az a demokratikus politikai berendezkedéshez kötött. Még kifejezett politikai diktatúrák sem szüntetik meg teljesen az egyén mozgásterét. A gazdasági tevékenység, a kultúra, a mindennapi érintkezés és viselkedés formái stb. – mindezekben a területeken vagy ezek egy némelyikén az egyén szinte korlátlan szabadságot élvezhet akkor is, ha nemcsak a politikába nem szólhat bele, azaz nem változtathat egyéni tevékenységének keretfeltételein, hanem még a politikába közvetlenül beleszólni nem kívánó társadalmi önszervezést is tiltják.

A kelet-közép-európaiak nemcsak beállítódásuk alapstruktúráját tekintve európaiak. Nemcsak annyiban tehát, hogy vannak eszményeik, amelyeken a fennállót mérik. Annyiban is európaiak, hogy eszményeik, a mérték sok tekintetben közel áll a nyugat-európaihoz. Nem hajlandók hosszú időn át eltérni egy olyan politikai berendezkedést, amely teljesen fel akarja számolni autonómiájukat, amelyben az egyénnek semmiféle szabad mozgástere nincsen. Túlságosan is értelmiségi jellegű minden olyan megközelítés, amely Kelet-Közép-Európa folyamatos válságát és lázadásait ideológiák kategóriáival akarja leírni. Természetesen a lázadás pillanataiban már tömegméretekben hatnak az ideológiák. Nemzeti függetlenség, demokrácia, alkotmányosság, szociális igazságosság, s sorolhatnám tovább – ezek a jelszavak elevenné válnak abban a pillanatban, ahogy egy nemzet megpróbálja akaratát kinyilvánítani. De ami mindennek a mélyén rejlik, az valahogyan mindig egyszerűbb, megfoghatóbb és életközelibb, mint a fenti elvontságok. Hagyjanak élni, hagyjanak nekem békét, ne akarják megszabni, hogyan éljek.

1956-ban, 1968-ban, 1980–1981-ben persze egy-egy nemzeti *társadalom* lázadt fel a politikai hatalom tendenciájában totalitárius formája ellen. Egy-egy társadalom, amely azonban nem létezett. Kelet- és Kelet-Közép-Európa társadalmi államosított társadalmak, melyeknek életében nincsen olyan viszonyrendszer, amelyet az állam (a párt) ne próbálna meg legalábbis közvetíteni. A lengyel katolikus egyházat kivéve, a „létező szocializmus” országaiban nincsen egyetlen olyan legális társadalmi szervezet sem, amely ne felelne meg a totalitárius állam követelményrendszerének, ne fogadná el a „kommunista párt vezető szerepét”. Ennek ellenére mégis a társadalom lázadt fel, mert az egyén megmaradt autonómiaigényében latensen benne rejlik egy független társadalom. Ha én nem tehetem azt, amit jónak látok és helyesnek tartok, ha nem vehetek részt azoknak a szabályoknak a kialakításában, amelyekhez nap mint nap alkalmazkodnom kell, és senki be nem bizonyítja nekem, hogy tevékenységem, életformám, netán gondolataim, melyeket kifejezésre juttatok, bárki másnak ártalmára lennének, hanem pusztán hatalmi szóval deklarálják, hogy tettem vagy óhajom „közérdeket sért”, akkor egyetlen lehetséges útja van annak, hogy ezen a helyzeten változtassak: megpróbálok összefogni azokkal, akiket – jöllehet egészen mást akarnak tenni,

gondolni, másképp akarnak élni, mint én – ugyanez zavar; s velük együtt kiharcolni magamnak, hogy élettevékenységeimnek legalább egy korlátozott – persze rendszerint a mindennapok többségét kitöltő – területén ne hatalmi szóval döntsék el, hogy mit tehetek és mit nem, hanem bízzák rám és rájuk, az érdekeltekre, hogy ebben egymással megegyezzünk. Az autonómiát igénylő egyén beállítódásában, még akkor is, ha autonómiaigénye pusztán olyanokban áll, hogy ha elunta szakmáját, másikat tanulhasson; ha munkahelyén egyszerűen csak nem érzi jól magát, másikat kereshessen magának; ha gondolt valamit, s azt leírta, bárkinek megmutathassa, akit érdekel; ha úgy gondolja, hogy vannak segítségre szoruló szegények, akkor erre felhívhatta embertársai figyelmét, s netán még néhány szegény megsegítését elő is mozdíthassa; ha egy ideig egy másik országban szeretne élni, akkor a saját szakállára kipróbálhatta, hogy vajon éhen hal-e ott, s ne a hatóság döntse el, hogy eltartását biztosítottnak látja-e – igen, még az ilyen primitív autonómiaigények is egy független – a politikai hatalomtól többé-kevésbé független – társadalom csiráit hordozzák magukban; mert akik ezt igénylik, nem tartják magától értetődőnek, hogy a hatalom birtokosai – bárkit is képviseljenek –, ne pedig az érdekeltek döntsék el, hogy nekem, nekünk mi a jó. Ezek az autonómiaigények az esetek túlnyomó többségében nem politikai tartalmúak. Az emberek többségének esze ágában sincsen beleszólni abba, hogy országa az Irak–Irán közötti konfliktusban melyik oldalra áll, de még abba sem, hogy saját országában autópályákat építsenek-e, vagy inkább a légi közlekedést bővítsék, elsősorban az ipar fejlesztését forszírozzák, vagy az infrastruktúrákat fejlesszék, holott az utóbbi problémák közvetve nagyon is érintik őket. Egyszerűen nem érzik magukat kompetensnek. Hiszen látjuk, az emberek többsége még ott is hallgat minderről, ahol módjában lenne minden kérdésbe beleszólni.

6. A totalitarizmustól a paternalizmus felé?

Azt azonban nem hajlandók sokáig eltérni, hogy azt, ami közvetlenül őket és csak őket (családjukat) érinti, azt is mások szabják meg. Pedig a totalitárius rendszerek természetéből ez következik. Egy társada-

lom – a szó szélesebb értelmében véve – valóban katasztrófa felé rohan akkor, ha nem engedi kibontakozni azokat a közvetítési mechanizmusokat, amelyek nagy valószínűséggel valamiféle dinamikus egyensúly kialakulását eredményezik, ugyanakkor mégsem szabályozza hatalmi szóval mindazt, ami benne történik. A társadalom belső önmozgásainak elnyomása megkövetel egy lényegében totalitárius diktatúrát, ez viszont csak akkor működhet többé-kevésbé „jól”, ha a társadalom tagjainak nincsen valóságos autonómiaigényük. A kelet-közép-európai individuumnak azonban van. Ennélfogva e terület ezen autonómiaigényekben latensen benne rejlő társadalmi folyamatosan lázadnak a totalitárius diktatúra ellen, s időnként látványos formában fel is lázadnak, miközben élő társadalommá szervezik magukat.

A három nagy lázadást elnyomták, s nem hiszem, hogy belátható időn belül ne nyomnák el az eztán következőket is, hiszen az oroszok nem képesek belátni, miért ne működne totalitárius rendszerük Kelet-Közép-Európa országaiban is, ha egyszer náluk így vagy úgy működőképes; miért kellene rajta változtatni, hisz minden változás fenyegeti a hatalmi elit pozícióit. Az utóbbi tekintetben minden valószínűség szerint igazuk is van.

A kelet-közép-európai országok kommunista vezető elitjének viszont másképp kell gondolkodnia, ha hatalmon akar maradni. Tudomásul kell vennie, hogy ezek másfajta társadalmak, mint az orosz, a román vagy az albán. Vagy kiirtja tehát azokat a hagyományokat, amelyek a maga társadalmát gyökeresen megkülönböztetik a kelet-európaiaktól, vagy valamiképpen hozzáidomítja a kommunista-totalitárius uralmi formát a társadalom legalapvetőbb igényeihez: kommunista-totalitáriusból kommunista-paternalistává alakítja.

A következőkben három országot említek, holott tulajdonképpen többet kellene. Lengyelországon, Csehszlovákián, Magyarországon kívül a kelet-közép-európai régióhoz tartozik – nemcsak földrajzilag, hanem attitűdjeit tekintve is – az NDK, valamint Jugoszlávia két köztársasága, Szlovénia és Horvátország. Az előbbi esetében azonban az ún. „német kérdés”, az utóbbiak esetében pedig a meglehetősen erős kézzel összetartott államszövetséghez való tartozás olyannyira bonyolítja a kérdéseket, hogy a jelen vázlatban, amely természeténél fogva nem

tarthat igényt arra, hogy egy mind a mai napig hiányzó kelet-közép-európai történelmi szociológia feladatát elvégezze, nem merek e kérdésekhez hozzászólni. Ugyancsak másképp festenek a dolgok a Szovjetunió kifejezetten kelet-közép-európai jellegű területein, nevezetesen a balti köztársaságokban.

A lengyel válság

Lengyelországban a kommunista elit soha nem tudta elszánni magát egyik megoldásra sem. Az eredmény – saját hatalmi érdekeit tekintve is – látványosan negatív. A Sztálin halála óta eltelt periódusban, a sztálini korszak lengyel vezető csoportjának távozása óta, amit egy kisebb méretű, a poznani felkelés is ki tudott kényszeríteni, ma már a negyedik garnitúra van hatalmon, s közülük kettőt a társadalom elemi erejű lázadása söpört félre. Az utóbbi évtizedek lengyel történelmének egyik titka talán, hogy a hagyományos sztálinista vezető csoport eltávolítása viszonylag gyorsan és nem túl nagy megrázkódtatások közepette ment végbe, a hatalom új birtokosainak tehát nem kellett mélyreható tanulságokat levonniuk. Úgy tűnt, semmi ilyesmire nincsen szükség. Gomulka kétségtelenül engedett bizonyos társadalmi nyomásnak, s így Lengyelország az ötvenes évek második felében, a hatvanas évek elején a szovjet blokk legszabadabb országa volt. De a megadott autonóm lehetőségek csupán olyan területeket érintettek – kultúra, utazás, köznapi magatartásformák –, amelyek csak fokozták a társadalom szabadságigényét, anélkül, hogy alapvető problémáit megoldották volna. Semmi, az égvilágon semmi sem történt a gazdaságban. A termelőszférában nem tették lehetővé semmifajta autonóm törekvés kibontakozását (gondoljunk például arra: termelőszövetkezeteket nem mertek szervezni, de a magánparaszti gazdaságokat tönkretették, s ezzel az ország mezőgazdaságát is), amivel egyrészt kihívták maguk ellen az egész térségben legöntudatosabb s legnagyobb társadalmi súlyú munkásosztály dühét, másrészt elindították a gazdaságot azon a katasztrofális úton, amelyen mind a mai napig halad. Gierke csoportja – ha ma visszatekintünk – mintha már eleve tudta volna, hogy képtelen lesz ígéreteit teljesíteni,

mintha már eleve olyan züllött és korrupt lett volna, amilyennek tízéves uralmának végére bizonyult. A döntést egyszerűen elodázták.

Persze kétségtelennek tűnik, hogy már Gomulkaéknek sem igen volt választásuk. Az autonómiaigények kiirtására irányuló törekvés eleve meglehetősen kockázatos lett volna. Egyrészt, mert a katolikus egyházat soha nem sikerült az állam engedelmes szolgájává tenni, ahogyan lényegében az összes többi kelet-európai egyházakat; mindvégig fennmaradt tehát egy olyan autonóm társadalmi szervezet, amely menedéket nyújthatott és nyújtott is valamennyi egyéb autonóm törekvésnek. Másrészt, mert a lengyel nagynemzeti tudat (a lengyelség Kelet-Közép-Európa egyetlen nagy nemzete) töretlenül virágzott, és virágzik mind a mai napig, s ennek következtében a lengyel nemzeti érdekeket az orosz birodalmi érdekeknek alárendelő hatalom mindig rettegett igazán drasztikus eszközökhöz folyamodni. Végso soron ezért kellett még az első szocialista katonai diktatúrának is gyakorlatilag operettformát öltenie, igaz, egy olyan korszakban, amikor már sokkal öntudatosabb társadalmi erőkkel kell megküzdenie, mint az előző hatalmi csoportok bármelyikének.

Hogy Gomulka, majd Gierek a másik utat sem volt képes választani – tehát hogy Lengyelország mindvégig egy rosszul funkcionáló, de alapjában totalitárius jellegű diktatúra maradt –, annak eredetileg bizonyára a viszonylag békés váltás volt az egyik oka. A lengyel 1956 – éppen, mert a sztálinisták gyakorlatilag azonnal engedtek a nyomásnak – nem volt olyan mélyreható és kísérletezésre kényszerítő, mint a magyar. Egy kicsit több szabadság az említett területeken, kicsit ésszerűbb gazdaságpolitika, az erőltetett felhalmozás lassítása, tehát valamivel elfogadhatóbb életszínvonal; Gomulkaék még úgy gondolhatták, hogy ez éppen elég a társadalom elégedetlenségének felszámolásához. Mire pedig kiderült – gondolom, 1968-ra tehetjük –, hogy a rendszer – még hozzá az egész kelet-közép-európai térségben – mélyreható strukturális válságban van, már túl késő volt. Két éven át sikerült még fenntartani a stabilitás látszatát a munkásosztály és az értelmiség szembeállításának útján, 1970-től kezdve azonban egyre elemibb erővel tört felszínre a válság. Ez a válság csak mélyreható strukturális reformok segítségével lenne megoldható. Mélyreható reformok beindításához azonban feltétle-

nül szükség van két olyan tényezőre, amely Lengyelországban hiányzik, s ha csak valami csoda nem történik, belátható időn belül hiányozni is fog: egyrészt társadalom és politikai hatalom minimális konszenzusára, másrészt a hatalmon lévők nem csekély önbizalmára. Az elsőt megte-remteni, a másodikra szert tenni kommunista hatalom nem képes ma Lengyelországban.

A cseh hagyomány megsemmisítése

Hogy a csehszlovák kommunista vezető elit az autonómiára törek-vő hagyományok kiirtásának útját választotta, az ma már nem tűnik kétségesnek, de ha belegondolunk, nem is meglepő. Nem tűnik kétsé-gesnek, hiszen még több mint 15 évvel a Prágai Tavasz elnyomása után sem bocsátanak meg azoknak, akik egy rövid gondolkodási időn túl is kitartottak elképzeléseik mellett. 1969 tavaszára mindenkinek el kellett döntenie, elfogadja-e az új rezsimet, hajlandó-e együttműködni vele vagy sem. És ezt a döntést még csak nem is véres vagy nagymértékű terror körülményei között kellett meghozni! Szinte szabad választásnak tűnt, különösen, ha valaki az állapotokat az 1957-es magyar helyzettel hasonlította össze: ez az analógia pedig önként kínálkozott. Ennélfog-va a döntés pillanata még azokat is kiszűrte, akik egy erős nyomásnak talán engedtek volna – kiszűrte mindazokat, akik komolyan ragasz-kodtak 1968 gondolataihoz. A cseh társadalom leginkább autonómiát igénylő, legdemokratikusabban gondolkodó elemeit szinte mind egy szálig egy csapásra marginalizálták. S nincs megbocsátás, nincs vissza-út azok számára sem, akik ma már talán hajlandóak lennének beadni a derekukat. Akikben komolyan él az autonómia igénye, akik számára fontos a demokrácia – veszélyesek. S nemcsak ők – utódaik is. Hiszen magatartásbeli beidegződések, gondolkodásmódok a családon belül hagyományozódnak át, az adott körülmények között kizárólag a csa-ládon belül.

Hogy Csehszlovákiában ennek így kellett történnie, amint mondot-tam – nem meglepő. Csehország a kelet-közép-európai térség egyetlen olyan országa, amely beállítódását tekintve alapjában nyugat-európai

volt, amelyben nemcsak az autonómia igénye élt, hanem valóságos demokratikus tradíciók.

Ennek oka a következő: 1620-ban a cseh rendek lázadásának leverése, a fehér-hegyi csata után a cseh nemességet gyakorlatilag kiirtották. A csehek nyakára ültetett új nemesi elit idegennek számított, soha nem vált a cseh nemzet részévé; a cseh társadalom nemhogy nem fogadta el uralmukat bizonyos nemzeti célok elérése érdekében (ahogy ez Lengyelországban, Magyarországon társadalom és nemzeti elit viszonyában jelentkezett), hanem az uralkodó elit eltávolításában látta nemzeti függetlenségének feltételeit is. Csehország volt a térség egyetlen olyan országa, ahol a szabadság és a közösség ügye nem keresztezte egymást, hanem összefonódott; így megteremtődhettek a valóban demokratikus igények. Olyan nemzet pedig, melynek tagjaiban az egyén autonómiájának igényén túl valóságos demokratikus hagyományok is élnek, nem tud kiegyezni nemcsak egy totalitárius diktatúrával, de még egy paternalisztikus rendszerrel sem. Még akkor sem, ha – mint a csehek – nem hajlamos a lázadásra: a permanens szabotálás is életképtelené teszi a rendszert. Ki kellett tehát kapcsolni, a margóra kellett szorítani mindazokat – s a cseheknél ez távolról sem csupán valamifajta kozmopolita értelmiség –, akik a demokratikus gondolkodás és magatartás hordozói. Hogy tényleg ez történt, azt látványosan mutatja a mai cseh magaskultúra állapota – ez az, ami a felszínen is világosan látható. A hivatalos cseh kultúra lényegében propaganda jellegű: mindaz, ami az igazi cseh kultúrából él, egyszerűen a föld alá, illegálisba szorult.

Hogy vajon ki lehet-e irtani mélyen gyökerező demokratikus hagyományokat, nem tudható; remélhetjük, hogy nem; de kétségtelenül erre történik makacs „kísérlet”. Hogy ez – látszatra legalábbis – ideiglenesen a Husák-rezsimnek sikerülhetett, ahhoz még valami járul hozzá: ismét csak a nemzeti kérdés. Csehszlovákia történelmileg nem egységes ország. A csehek és szlovákok csak verbálisan értik egymást, tartalmilag nagyon kevésbé, „világuk” gyökeresen különböző. A szlovákok viszont a két világháború közötti demokráciában is, a világháborút követő évek szocialista Csehszlovákiájában is elnyomottaknak, másodrendűeknek, a csehek gyarmatának érezték magukat – s nem egészen jogosulatlanul. Husákéknak ezért sikerülhetett a csehekkel szemben a szlovákokra

építeniük, akiknek – s ez volt az új hatalmi elit szerencséje – soha nem voltak demokratikus hagyományaik. Újabb furcsa farce-a a kelet-európai történelemnek: olyan, 1918 óta esedékes, egy nemzet autonómiájához szükséges lépések, mint Csehszlovákia államszövetséggé alakítása, a gazdaságilag összehasonlíthatatlanul fejletlenebb Szlovák Köztársaság támogatása a demokrácia, a demokratikus törekvések elnyomásának eszközévé lettek.

A magyar kísérlet

A harmadik kelet-közép-európai kísérlet a magyarországi. Ma már azt hiszem, hogy súlyos történelmi tévedés lenne az ún. kádárizmust egyszerűen azzal elintézni: a magyar rendszer semmi lényeges vonatkozásban nem különbözik a többitől, nincs másról szó Magyarországon, mint hogy a kommunisták kicsit ügyesebben csinálják a dolgokat, mint másutt, mindenekelőtt a gazdaságpolitikát – s ennek eredményeként a magyarországi állapotok sok tekintetben elfogadhatóbbak a többi szocialista ország állapotainál. Félreértés ne essék: ha magyarországi kísérletről beszélek, nem valamiféle természettudományos értelemben vett experimentumra gondolok, nem hiszem azt, hogy a Magyarországon beindult átalakulásokat bárki eltervezte volna. „Csupán” arról van szó, hogy egy kommunista vezető elit tanult valamit a kommunista totalitarianizmus elleni első és legelementárisabb lázadásból, az 1956-os magyar forradalomból. Megtanult odafigyelni bizonyos létező igényekre, hagyja őket érvényesülni, míg azok hatalmát közvetlenül nem fenyegetik, s ahelyett, hogy közvetlenül elnyomná őket, megpróbálja olyan csatornába terelni, hogy hatalmát tényleg ne fenyegezzék.

A nyugati közvélemény és a magyar – és kelet-európai – köztudat ma már hajlamos nem emlékezni arra a véres-vaskezü terrorra, amellyel a magyar forradalmat Magyarország mai urai leverték. Kivégzettek ezrei, bebörtönözöttek tízezrei, háttérbe szorítottak százezrei. Majd néhány év után – minden felemássága ellenére is – radikális fordulat: a hatalom békejobbot nyújt a fellázadt nemzetnek, amely – azt mondják róla, szalmaláng-természetű, de hát tényleg nem először történik

ez a legújabb magyar történelemben – elfogadja ezt a békejobbot, és kész az együttműködésre. A radikális reformok első előfeltétele, a fáradt társadalom és a hatalom minimális konszenzusa egy csapásra létrejött. Nyolc évvel az elementáris erejű lázadás leverése után, Hruscsov leváltásakor a nemzet szinte egy emberként sorakozik fel forradalmának vérbe tiprója mögött egy (a szó még nem volt használatos) „emberibb arculatú szocializmus” védelmében. S így lassan létrejön a radikális reformok beindításának második feltétele is: a hatalmi elitnek megjön az önbizalma. „Igaz, hogy megfélemlítettük őket, de ma már nem csupán félelemből készek az együttműködésre, hanem mert tudják, hogy a »javukat akarjuk.«” „Mi tényleg csak a jót akarjuk, a lehető legjobbbat, s ők ezt tudják.”

Ennek eredményeként lassan evidenciává válik a „reform” gondolata. Olyan reformoké, melyeknek lényege: a kommunista hatalmi elit hatalmának megkérdőjelezése nélkül lényegesen több teret engedni társadalmi autonómiáknak. Olyanoknak persze, amelyek nem vezetnek semmifajta demokratikus öntudat kibontakozásához, csak az „önző burzsoát” erősítik az emberben: az egyéni érdekek érvényesítésének és az egyéni érdekérvényesítésen keresztül az osztálytársadalmi gazdagság kibontakoztatásának képességét. Nem véletlen, hogy majd mindig *csak gazdasági* reformokról van szó, legyenek az elgondolások némelykor mégoly radikálisak is: ma már az is kezd evidenciává válni, hogy a gazdaság életképességének alapvető feltétele az állami végrehajtó hatalom és a tulajdonosi jogokat gyakorlók körének elválasztása egymástól, azaz egy új tulajdonforma kialakítása. Hogy azonban a gazdasági reformok megvalósításának feltétele is társadalmi-politikai reformok bevezetése, s hogy a radikális gazdasági reformok szociálisan negatív következményei egészen biztosan csak radikális társadalmi-politikai reformok útján lennének majd kiküszöbölhetők, erről már alig-alig esik szó. S a hatalom az ilyenfajta gondolatokat elég rossz szemmel is nézi.

A különféle gazdasági autonómiák kibontakozása mégis szükségképpen vezet bizonyos magatartásbeli átalakulásokhoz. Túlzás lenne azt állítani, hogy valamifajta állampolgári öntudat csírái lennének kibontakozóban, de egyre többen vannak olyanok, akik már nemcsak nem hiszik, hogy rendjén van az, ha az állampolgár van az államért, hanem



akik – ha igen korlátozott területeken is – jogaikra hivatkoznak, s nem hajlandók beletörődni abba, hogy mások döntsenek sorsuk felett. Az egyéni autonómia körének kiszélesítését célzó, többnyire öntudatlan törekvésekről van szó, amelyeket nem valamiféle rendszerellenes tudat vagy öntudat jellemez: az emberek megpróbálják a maguk életét jobbra, kényelmesebbé tenni, megpróbálnak a maguk elképzelései szerint élni – többnyire mindenfajta politikai tudatosság nélkül. Mindazok, akiknek – kedvező induló feltételeik, személyes adottságaik folytán – lehetőségük van rá, hogy kihasználják az egyén számára adott autonóm lehetőségek körének bővülését, egyre szabadabbnak érzik magukat, az embereknek ez a „szabadságérzete” azután tovább növeli a hatalom magabiztosságát. Egyre kevésbé hiszi, hogy mindig a direkt erőszak eszközeihez muszáj nyúlnia.

Ennek a fejlődésnek, amely azért alapjában csak gazdasági szabadságokhoz kapcsolódik, miközben a társadalom mint társadalom a hatalom paternalista gyámkodását „élvezi”, megvannak a maga kétségtelen árnyoldalai. A legsúlyosabb talán a közösségi, társadalmi felelősségtudat hiánya. Minthogy az emberek egyre kevésbé félnek fellépni saját egyéni ügyeikben – panasszal élni, jogokra hivatkozni, követelni –, s még azt is látják, hogy többnyire elnézik nekik, ha nem legális úton próbálják meg életüket kényelmesebbé tenni, ugyanakkor viszont tisztában vannak vele, hogy mindenfajta kollektív fellépés, érdekszövetség létrehozására irányuló törekvés továbbra is „ellenséges tevékenységnek” számít.³⁷⁰ E fejlődés szociális következményeként ijesztő mértékben polarizálódik a társadalom. Míg gazdagabb rétegei még az utóbbi évek gazdasági nehézségei közepette is megtalálják számításukat, addig egyre növekszik azoknak a száma, akik ilyen vagy olyan oknál fogva nem képesek a maguk egyéni eszközeivel úrrá lenni problémáikon.

Az árnyoldalt látva sem lehet azonban kétségbe vonni, hogy a magyar társadalomban az egyén autonómiája az elmúlt húsz év során nagyon nagy mértékben megnövekedett, olyan fokot ért el, mint a „létező szocializmus” országaiban még soha és sehol. Az is kétségtelen, hogy

³⁷⁰ A magyarországi közállapotok részletesebb jellemzését lásd a Realizmus és lényeglátás című II. exkurzusban.



a magyar politika – visszaesésekkel és sok tekintetben vonakodva – lépéseket tesz, lépésekre kényszerül egy autonóm, nem állami direktívák útján szabályozott gazdaság megteremtésének irányában. Még azt is látnunk kell: ha autonóm kultúráról neveltséges lenne is beszélni, a kultúra területén is kétségtelenül sokkal nagyobb fokú az autonómia, mint Lengyelország kivételével bármely másik szocialista országban. S még az autonóm, ellenzéki, második nyilvánosság megteremtésére tett kísérleteket is viszonylag civilizált eszközökkel üldözik.

A magyar kérdés ma a következőképpen fogalmazható meg: lehetséges-e továbblépés az adott állapotoktól abban az irányban, hogy az egyéni autonómiák egy viszonylag autonóm társadalom kialakulásához vezessenek – autonóm gazdasággal, valóságos szakszervezetekkel és a legkülönbébb más autonóm érdekvédelmi szervezetekkel, autonóm kultúrával, független jogszolgáltatással –, ami azután a békés fejlődés körülményei között egy valóságos társadalmi felelősségtudat kialakulását is eredményezheti, vagy Magyarország is a lengyelországihoz hasonló súlyos társadalmi válságba sodródik, melynek következményei társadalmi felelősségtudat híján beláthatatlanok? Természetesen az is lehetséges, hogy a ma fennálló állapotok tartósan bizonyulnak. Csak a teória baja, ha egy társadalom semmilyen – mégoly bonyolult – teoretikus modell segítségével sem írható le, s mégis létezik.

7. Perspektívák a status quón belül?

Nem történelmi jóslatokkal kívánok foglalkozni, még csak arra a kérdésre sem keresek választ, hogy milyen társadalmi és politikai feltételeknek kell teljesülniük ahhoz, hogy az elsőként említett alternatíva megvalósulhasson. Csupán annak a meggyőződésnek szeretnék hangot adni, hogy mindaddig, amíg a bevezetőben említett európai status quo fennáll, a kelet-közép-európai térségben valószínűleg a vázolt alternatíva nyújtana az európaiság megőrzésének és kibontakozásának lehetséges maximumát. Ugyanakkor ez a berendezkedés, amely nem vonná kétségbe a politikai hatalom birtokosainak jogát e birtokukra, de cserébe nagyfokú függetlenséget jelentene a társadalom szá-

mára, s lehetővé tenné, hogy a társadalom különböző csoportjai a maguk – a politika egészét közvetlenül nem érintő – ügyeit a politikai hatalom közvetítése nélkül intézhessék, sok tekintetben meg is felelne a térség tradícióinak. Végeredményben a lengyel mozgalom is ennek az alternatívának a megvalósítására törekedett. Hogy elnyomták, az nem bizonyítja, hogy az alternatíva megvalósíthatatlan. Hiszen 1. Lengyelországban a megelőző évtizedek történelme nemhogy előkészítette volna ennek a struktúrának a kialakulását, hanem totális társadalmi krízishez vezetett. 2. A lengyel kommunista vezető elit semmiképpen sem volt felkészülve egy szabad társadalommal való együttműködésre, ennél fogva az első pillanattól kezdve nem is törekedett másra, mint hogy szabotálja a megállapodásokat, és felkészüljön egyoldalú „felmondásukra”. 3. A kommunista hatalom természete talán nem olyan merev, mint ahogy azt a tapasztalatok általában igazolni látszanak, de hogy egy forradalmi jellegű tömegnyomásnak engedve valósítson meg valamit, az egyszerűen elképzelhetetlen. Van is ebben valami logika: ha egyszer a tömegek megtapasztalták erejüket, nem biztos, hogy megállnak félúton.

A magyar hagyományoknak biztosan megfelel ez az alternatíva. Magyarországon – a kivételes pillanatokat leszámítva – soha nem volt nyugati típusú politikai demokrácia. A kérdés csak az, hogy a kommunista politikai vezető elit képes-e betölteni azt a funkciót, amelyet a volt uralkodó rétegek betöltöttek. Megüresedett pozíciójukat – a volt uralkodó osztályok tagjainak többsége (azt hiszem, ritka eset egy nemzet történetében) egyszerűen elhagyta az országot, államapparátusostól, mindenestől – 1945 után néhány évvel a kommunisták foglalták el. És ők éppúgy megkérdőjelezhetetlen birtokosai kívánnak maradni a politikai hatalomnak, ahogyan amazok voltak ezer éven át. S amilyen hazuggá, korrupttá, meggyőződés és elképzelés nélkülivé vált a régi uralkodó csoport, elvben igazán nem elképzelhetetlen, hogy bárki más – akár sokkal jobban is – ellássa funkcióit. De a kommunisták két – behozhatatlannak tűnő – hátránnyal indulnak a régi uralkodó osztállyal folytatott versenyükben: egyrészt nem áll mögöttük egy ezeréves tradíció, melynek megfelelően az urak, akármilyenek is, csak urak, másrészt – bármilyen erőteljes legyen is ez irányú igyekezetük – igen nehéz lesz

bizonyítaniuk, hogy ők lennének a nemzeti érdekek érvényesülésének legfőbb letéteményesei. Igaz, a régi uralkodó osztályoknak sem volt több alapjuk ezt állítani.

Marad tehát a status quóra való hivatkozás. Távolról sem biztos, hogy – egyelőre természetesen csak Magyarországon – ez ne lenne elegendő.

V. FEJEZET

MI IS HÁT A KOMMUNIZMUS?

Ahogy Milan Kundera írja Közép-Európa tragédiájáról szóló esszéjében, a szovjet kommunizmus belülről nézve diszkontinuus, kívülről nézve viszont kontinuus a cári Oroszországgal.

Belülről bizonyára azért tűnik diszkontinuusnak, mert az orosz embernek azok a magatartás- és gondolkodásbeli hagyományai, amelyekre a szlavofilek olyan büszkék voltak, amelyek az európai önzéstől megcsömörlött értelmiségiek szemében oly vonzóvá tették Oroszországot – megsemmisültek a szovjet hatalom évei alatt. Egy Szolzsenyicin ezt tapasztalva válik oly dühödtt ellenségévé a kommunista Oroszországnak. Kívülről pedig azért tűnik kontinuusnak, mert az Európát jellemző autonómiaigény nem jelent meg, nem jelenhetett meg a kommunista Oroszország történelme során: a kommunizmus nem szakított valamennyi orosz tradícióval, hanem csakis azokkal, amelyek a modernitás egy elemének, az industrializációnak a megvalósítását lehetetlenné tették. S ezzel sikerült átmentenie a modernitásba Oroszország sajátosságainak jelentős részét.

Hogy valóban modern társadalom-e a mai orosz társadalom, erre a kérdésre nagyon nehéz lenne egyértelmű választ adni. Egy azonban egyértelműnek tűnik: az orosz tradíciók jelentős részét megőrző modernizálás hosszú távon – úgy tűnik – nem képes lépést tartani azzal a világgal, amelyet minden kétséget kizárva modernnek nevezhetnénk. A szovjet típusú társadalom ma már Oroszországban sem szolgálja azt a célt, amelyet megvalósítani hivatott volt: világhatalommá tenni s világhatalomként fenntartani Oroszországot. Ezért van Gorbacsov.

A következő fejezet Fehér Ferenc, Heller Ágnes és Márkus György Szükségletdiktatúra³⁷¹ című könyvét elemzi, hangsúlyozva velük szemben azt, hogy a szovjet típusú kommunizmus azért maradhatott legitim uralmi forma Oroszországban, mert – ha európai szemmel nézve irracionális-

³⁷¹ Dictatorship over Needs. An Analysis of Soviet Societies. Oxford, 1983. (Diktatúra a szükségletek felett. Cserépfalvi, Bp., 1991.)

nak tűnik is – egy ideig legalábbis jól szolgált egyfajta orosz racionalitást. Nézzük hát meg...

MIRE VÁLASZ A „LÉTEZŐ SZOCIALIZMUS”?

1. A szükségletdiktatúra mint negatív utópia

Vajon csakugyan szükségletdiktatúrák-e a szovjet típusú kelet- és kelet-közép-európai társadalmak? A szocialista elméleteknek (akár utópikusak, akár „tudományosak”) nemcsak a kielégítésre váró szükségletek korlátozásának követelményét *kell* magukban foglalniuk, hanem – ha elég következetesek – meghatározásuk követelményét is. Amennyiben már lehetetlen kielégíteni minden létező szükségletet – és ellentétben az utópikus kommunizmus várákozásaival, ez tény –, azt az intézményt pedig – a piacot –, amelynek segítségével a szükségletek kielégítése szabályozható, kikapcsolták, akkor „ideális esetben” semmi más módon nem lehet különbséget tenni „racionális” és „irracionális”, „helyes” és „hamis”, „jogos” és „jogosulatlan” szükségletek között, csak a szükségletek fölötti diktatúra révén. Az egyén szempontjából teljesen mindegy, hogy ezt a megkülönböztetést korlátlan, terrorisztikus központi hatalom végzi-e, vagy demokratikusan szervezett közösség. *Magát az egyént megfosztják a választás amúgy is igen korlátozott szabadságától.*

Ez a gondolatmenet kétségkívül alkalmas a szocialista elméletek belső ellentmondásainak bírálatára, annak kimutatására, hogy ha egy dinamikus társadalomban kikapcsolják a piacot mint irányítóeszközt, akkor az szükségképp az egyén szabadságának durva elnyomásához vezet. De ha csakugyan meg akarjuk érteni és magyarázni a létező társadalmak valóságos működését, akkor nézetem szerint nem használhatjuk ebben a formában a szükségletdiktatúra fogalmát. Nem mintha

a „létező szocializmus” társadalmában nem volna észlelhető ilyen tendencia, nem mutatkoznának a szükségletdiktatúra valamiféle nyomai, hanem mert egy dinamikus társadalomban az ilyen diktatúra nemcsak nem kívánatos a „szabadság” mint érték szempontjából, hanem egész egyszerűen *keresztülvihetetlen* is.

De nyitott kapukat döngöttek. A könyv szerzői nemegyszer hangsúlyozzák, hogy a szükségletek fölötti diktatúra rendszerében mindenütt hézagok mutatkoznak, hogy a szovjet társadalom már első időszakától, vagyis a hadikommunizmustól kezdve kénytelen volt eltérni piactöredékeket – hogy csak egyetlen, de szempontunkból igen lényeges dolgot említsek. Míg azonban a szerzők a szovjet társadalom megvalósult szervezeti elve gyanánt fogják fel ezt az „utópikus” elemet, hogy azután kimutassák: az elv nem működik hibátlanul, nem érvényesül egészen következetes módon, addig a valóságban szerintem *ennek az utópikus posztulátumnak az égisze alatt egy olyan történet indult be, amelyben ez a posztulátum egyre csak kísért, anélkül, hogy valaha is a társadalom mozgásának tényleges szervezeti elvévé vált volna*. Felfogásunk különbségének szemléltetésére hadd hivatkozzam egy analóg példára. Polányi a nagy átalakulás című munkájának megjelenéséig a modern polgári társadalom egyetlen szervezeti elveként a szabad versenyt szokták volt megjelölni, bár a modern világ minden józan vizsgálója tudta, hogy ez *tiszta* formában szinte soha és sehol sem funkcionált. Még Marx is tisztában volt ezzel. Tudomásom szerint azonban Polányi bizonyította be elsőként, hogy a szabadversenyes kapitalizmus a világtörténelem egyik legmegvalósíthatatlanabb utópiája, hogy eltekintve az angol történelem három évtizedétől, sehol sem jött létre *tiszta* formában, és hogy a szabad verseny a modern ipari civilizációnak ugyan létező, de más társadalomszerveződési elveknek alárendelt eleme. A jelenség, a konkrét történelmi pillanat talán azonosnak tűnik Marx és Polányi ábrázolásában, hiszen a szabad verseny mindkettőjükönél fontos, jöllehet így vagy úgy korlátozott szerepet játszott. A két szerző történelmi perspektívájának viszont már el kellett térnie egymástól. Ha „a” kapitalizmus meghatározó elve a szabad verseny, akkor a kisajátítók kisajátítása csakugyan e társadalmi-gazdasági alakulat kikerülhetetlen, történelmi tendenciája. Marx logikája

támadhatatlan. Ha viszont a szabad verseny ugyan fontos eleme, de csupán egy eleme és semmiképpen sem mindent meghatározó szervezeti elve a különféle modern társadalmaknak, akkor már elképzelhető, sőt nagyon valószínű, hogy a modern társadalmak többnyire adekvát módon reagálnak belső ellentmondásaikra: anélkül, hogy összeomlónának, s valamiféle abszolút cezúra állna elő. A félreértések elkerülése végett: ez a felfogás a totális válságokat, totális összeomlásokat, forradalmi átalakulásokat sem zárja ki. A bizonyára sok hasonló vonást felmutató modern társadalmak történelmi sorsa különbözőképp alakulhat: „belső logika” csak elvont elvekre jellemző, nem pedig a konkrét társadalmi egységek eleven történelmére.

A szükségletek fölötti diktatúra társadalma éppolyan megvalósíthatatlan negatív utópia, mint a szabad verseny társadalma. Azok a társadalmak, amelyek egy „igazi”, immár nem „formális”, hanem „materiális” ésszerűség nevében (és ez szükségletek fölötti diktatúra lenne, állítom magam is) jöttek létre, még akkor sem szükségletdiktatúrák, ha – és ez megint nem tagadható – elvileg képtelenek ugyanazon a szinten kielégíteni az emberek anyagi szükségleteit, mint az azonos termelési volumen felmutató ún. kapitalista társadalmak. (Hogy a nem anyagi jellegű szükségleteket ne is említsük.) A könyv szerzői csaknem minden fejezet végén megállapítják, hogy a formáció szervezeti elvének megfelelő követelmények már nem érvényesülnek oly szigorúan, illetve nincsenek mindenütt érvényben. Nagyon pontosan és komoly tárgyi tudás birtokában ábrázolják a szovjet szocializmus társadalmainak valóságát. Valahányszor azonban kénytelenek tudomásul venni, hogy a szükségletek fölött gyakorolt diktatúra – következményeivel együtt – kevésbé szigorúan érvényesül az impérium peremén, mint középpontjában, kevésbé következetesen a Sztálin utáni időszakban, mint Sztálin idején, ezeket a tényeket anomáliaként fogják fel, ami a rendszer lényegét megtestesítő hatalmi elit és a lakosság közötti kompromisszum eredménye. S mint-hogy anomáliákról, kikényszerített, de a hatalom számára kényelmetlen kompromisszumokról beszélnek, önkéntelenül is olyan benyomást keltenek, mintha ezek a társadalmak nem a valódi történelmi mozgás állapotában lennének, hanem egy önmagában mozdulatlan társadalmi-gazdasági formáció megvalósulásai volnának.

2. Formációelmélet, illetve történelem

Nem állítom, hogy a könyv kitűnő elemzéseiből hiányzik a történelem. Heller és Fehér legelvontabb fejtegetéseiben is érezhető eleven lüktetése. Annak ellenére, hogy a „szükségletek fölötti diktatúra” kifejezést épp Fehér használja a leggyakrabban, nála ez inkább az eredeti közös koncepció utószövege, mintsem az általa írt fejezet fő gondolata. Fehér maga nem a rendszer struktúráját elemzi, hanem történelmi funkcióját. És Heller „özönvíz előtti” politikai kategóriái, amelyek bajosan hozhatók összhangba valamiféle marxista formációelmélettel, elvont formában a szovjet rendszer valódi történetét ábrázolják. Heller fejezete (elsősorban pedig a legitimációs formák változásáról szóló fejtegetései) egészen világosan mutatják, hogy a szovjet történelem hatvannál több esztendője valóságos történelem, és korántsem valamely egységesen strukturált társadalmi-gazdasági alakulat kibontakozása és fellazulása, miképpen ez a könyv általános koncepciójából következne, de ebben a formában csak Márkus fejezetében jelenik meg. Tisztában vagyok persze azzal, hogy Márkus csak ezen a módon tudta megoldani feladatát, a formáció „célfüggvényének” ábrázolását. De talán nemcsak az elkerülhetetlen és az egyéni szakismeretek által meghatározott munkamegosztásnak tulajdonítható, hogy ezt a feladatot épp ő vállalta el! Elvégre ő volt az, aki *Langage et production* című könyvében kifejezetten ragaszkodott a termelés paradigmájához, mint a történelem és a társadalmi működés alapvető és kizárólagos magyarázó elvéhez. Szeretném ismét hangsúlyozni: Márkus is torzítás nélkül ábrázolja a szovjet társadalmak eleven valóságát. Nemcsak megállapítja, de részletesen elemzi is a körülményt, hogy a „szakadék a hivatalos gazdasági tevékenység és a reális ökonomiai történés között... egyre nagyobb lett”. Ez a tény talán számára is a legfontosabb a Sztálin halála utáni évtizedek szovjet társadalmának történetében. És ha a szerzők ezt a „hivatalos gazdasági tevékenységet” nem egy olyan társadalmi-gazdasági formáció lényege gyanánt fognák fel, amelynek jelenségei eltérnek lényegétől, hanem egyszerűen csak negatív utópiaként, amelynek nevében az orosz történelem egy új korszaka kezdődött el, ha a „reális ökonomiai történést” nem anomália gyanánt értelmeznék, akkor Fehér, Heller és Márkus könyve érett mű-

ként új szakaszt nyitna a szovjet társadalmak szocialista kritikai elméletében. Az első olyan munka lenne ugyanis, amelyben a kritikai elmélet, miután a „vagy kapitalizmus, vagy szocializmus” hamis alternatíváján túljutott, már a marxi történelemfilozófia egész örökségét, nevezetesen a termelés paradigmáját is félretolja. De nem ez a helyzet.

A szerzők még mindig azt akarják bebizonyítani, hogy a szükségletek fölötti diktatúra rendszere nem szocializmus, jöllehet a kapitalizmus ellentmondásai által kiváltott reakció öltött benne egyfajta konkrét formát. Fehér egyenesen azt mondja, hogy Lenin nagy és visszavonhatatlan történelmi érdeme, hogy bebizonyította, miszerint a kapitalizmus nem természet szerint való. Félreértések elkerülésére: amíg a „kapitalizmus” és a „szocializmus” mint „társadalmi-gazdasági formációk” fogalmával operál, ragaszkodnia kell a fenti tételekhez, hacsak nem akar lemondani azokról az értékekről, amelyek a szocializmus mint érték választásához vezettek. Az ezek iránt az értékek iránt tanúsított hűségnek azonban semmi köze a marxi történetfilozófiához.

Ma már az a véleményem, hogy a szovjet rendszer, a „létező szocializmus” nem a szocialista értékek megtestesülése, még csak nem is válasz a kapitalizmus ellentmondásaira.

Egyrészt azért nem, mert társadalmi-gazdasági alakulatként értelmezve a kapitalizmus, ugyanúgy, mint a szocializmus, csak elméleti konstrukció, amely inkább akadályozza, semmint elősegítené a modern történelem megértését. Egy helyütt Márkus a következőt mondja: „A létező szocializmus sok tekintetben valami mást jelent a Szovjetunióban, mint Magyarországon vagy Romániában, kivált, ha nem elvont, egyedi alkatelemei szempontjából vizsgáljuk, hanem a közvetlen társadalmi együttlét mindennapos gyakorlata, a társadalmi kapcsolatok mikrostruktúrája szempontjából, amelyeket oly nehéz elméletileg megragadni, és amelyek mégis oly fontosak a hétköznapi tapasztalat számára. Ezek a különbségek jól beillenek az adott ország nemzeti történelmi fejlődésének készen kapott, hagyományos mintáiba. Ennek ellenére megengedhető absztrakció mindezekről az országokról mint egyazon társadalmi rendszer változatairól beszélni, aminthogy indokolt kapitalizmusról szólni, ha az Egyesült Államokra, Franciaországra vagy Ausztráliára gondolunk, habár ezek között az országok között a különb-

ségek semmivel sem kevésbé jelentősek, mint a kelet-európai országok között.” Természetesen indokolt az Egyesült Államok, Franciaország vagy Ausztrália vonatkozásában kapitalizmusról beszélni, minthogy ezen országok gazdaságában alapvető szerepet tölt be a tőke-bérmunka viszony. De következik-e ebből, hogy megengedhető absztrakció lenne mindezeket az országokat egyazon *társadalmi rendszer*, a kapitalizmus variánsainak tekinteni? Mintha csak eleve magától értetődnék, hogy az anyagi termelési viszonyok egyik eleme – legyen az akár a legfontosabb is – a társadalmi rendszer egészét meghatározza. Ha az Egyesült Államok, Franciaország és Ausztrália mellett mondjuk még Törökországot vagy Brazíliát is megemlítenék, vajon még mindig annyira meggyőzően hangzanék-e a tétel? Megengedhető absztrakció-e még, ha a mai Svédország és a náci Németország esetében egyaránt kapitalizmusról beszélünk, és egyszerűen figyelmen kívül hagyjuk a különbségeket, amelyek a közvetlen társadalmi együttlét mindennapi gyakorlatában jelen vannak? Nem vállalkozom itt annak a tudományelméleti kérdésnek a tárgyalására, hogy „milyen fokú” a még megengedhető absztrakció. Ettől eltekintve is kimondható a következő: mindenfajta kritikai elmélet szempontjából, amely mindenekelőtt a modern világ problémáit tartja szem előtt, *összehasonlíthatatlanul fontosabbak a közvetlen társadalmi együttlétben mutatkozó különbségek, mint az absztrakt strukturális alkatlemek, amelyekből az előbbieket nem lehet* – a szerzők véleménye szerint sem lehet – *levezetni*. Egyáltalán mire használható a társadalmi-gazdasági alakulat fogalma? Nem kellene-e éppen kritikai beállítódásunkra való tekintettel feladnunk a termelés paradigmáját és vele az egész történelemfilozófiát, amelynek keretében az élet minősége, az emberek hétköznapi elméletileg nem tárgyalhatók?

A tény, hogy a szerzők nem akarnak lemondani ezekről az absztrakciókról, minden bizonnyal összefügg azzal is, hogy (amint az előszóban mondják) érvelésük elsődleges címzettje a nyugati baloldal. Ezt a baloldalt azonban akkor sem lehet meggyőzni a piacgazdálkodás szükséges voltáról, a „polgári” szabadságjogok fontosságáról stb., ha érvelésünk megmarad a régi fogalmi apparátus keretében. Azok számára viszont, akik a „létező szocializmus” világát előítéletek és dogmatikus elfogult-

ság nélkül próbálják megérteni, ez a fogalmi apparátus inkább zavaró tényező, semmint a megértés hatékony eszköze.

Másfelől a szovjet társadalmat abban az esetben sem foghatjuk fel a kapitalizmusra adott reakcióként, ha ragaszkodunk hozzá, hogy bizonyos korlátozott elméleti funkciót tulajdonítsunk olyan absztrakcióknak, mint a kapitalizmus és a szocializmus társadalmi-gazdasági alakulatokként való felfogása. Még formációelméleti keretek között sem indokolt ugyanis 1917 orosz társadalmáról mint kapitalizmusról beszélni.

3. A szocializmus feladata

De megint csak nyitott kapukon zörgetek. Hiszen Fehér a szükségletek fölötti diktatúrát mint formációt csak azért tekinti a kapitalizmus ellentmondásai reakciójának és bizonyítéknak arra, hogy a kapitalizmus nem természetszerű rendje a modern világnak, mert ez a diktatúra mint társadalmi komplexum az egyetemesség igényével (*universalistic claims*) lép fel, és nem kívánja önmagát a történelmi problémákra adott sajátosan orosz válasz gyanánt felfogni. Miért ne lehetne azonban ez az egyetemesség az orosz történelem sajátossága?

Ha a szerzők a szovjet rendszert nem a kapitalizmus ellentmondásaira adott – hibás – szocialista reakciónak értelmeznék, és feladnák az egész formációelméletet, arra sem kényszerülnének rá, hogy lépten-nyomon bizonygassák: a szükségletek fölötti diktatúra nem szocializmus. Akárcsak nekik, nekem is meggyőződése, hogy hangsúlyozni kell a szocialisták és a szocialista elmélet felelősségét a „létező szocializmus” „sikereit” illetően. Ezt a felelősséget azonban a legkevésbé sem csökkenthetjük azzal, ha újra és újra kinyilatkoztatjuk: a szovjet rendszer nem szocialista jellegű. Mélyebbre kell hatolnunk, és meg kell mutatnunk: amíg olyan társadalmi-gazdasági formációnak tekintjük a szocializmust, amely kiküszöböli a kapitalizmus problémáit és ellentmondásait, addig törekvéseink vagy eredménytelenek maradnak, vagy – persze akaratlanul – a „szükségletek fölötti diktatúrák”

kialakulását segítik. Ott lesznek eredménytelenek, ahol egy civil társadalom már elég erős, hogy ne hagyja elnyomni magát, és ott segítik a „szükségletek fölötti diktatúrák” kialakulását, ahol – miképp Fehér kitűnően elemzi – a társadalom „elmaradottsága” következtében szociális frusztráció állt be, amelynek erős affinitása van a szükségletek fölötti diktatúra negatív utópiájához. Ha ezzel szemben a szocializmus nem más, mint törekvés azoknak a konfliktusoknak és negatív szociális jelenségeknek újra és újra való megoldására, amelyek a különböző típusú civil társadalmak természetéből adódnak, akkor beszélni sem érdemes a szovjet társadalmak szocialista vagy nem szocialista jellegéről. Akkor ugyanis a szocialista mozgalom szempontjából magát a szocialista társadalom „felépítésére” irányuló törekvést is negatívumként kell felfognunk.

Miért magyarázom én mindezt a szerzőknek, akik – ami a szocializmus feladatát illeti – minden további nélkül aláírnák állásponthoz? „Nem táplálunk... A szocializmusról chaliasztikus elképzeléseket, mondjuk valami misztikus boldogság ígérete vagy a világtörténelem rejtélyének oly régen várt megoldása formájában. Szerényebbek vagyunk, és inkább a modernitás fájdalmas tapasztalataira és problémáira adott elméleti-gyakorlati reakciónak, ideológiának és mozgalomnak tekintjük. Ez a megközelítés teszi lehetővé, hogy összeállítsuk a problémák olyan katalógusát, amelyből kitetszik, miféle társadalmi fejlődés adott módot egy szocialista hagyomány kialakulására.” És ezután következik a problémák katalógusa, amelynek minden egyes tételéről el kell ismer-nem: olyan problémák ezek, amelyeket meg kell és remélhetőleg meg is lehet oldani³⁷² – ha nem is a véglegesség igényével.

Ha úgy gondolom, hogy ennek az eszmefuttatásnak a keretében mégis szólnom kellett arról, hogy tulajdonképpen mi is a szocializmus, annak csak az az oka, hogy a szocializmusnak ez a felfogása a legélesebb ellentétben áll a formációelmélettel, mint annak a felfogásnak az örök-ségével, mely szerint „a szocializmus a világtörténelem megoldása, az emberiség igazi története, vagyis – megváltás”.

³⁷² Helyénvaló lenne itt az európai civilizációnak mint egésznek a problémájáról beszélni, ez azonban túl messzire vezetne.

4. A „létező szocializmus” és az orosz történelem

Micsoda hát a szovjet rendszer, a kelet-európai „létező szocializmus”? *Válasz a modern orosz történelem megoldatlan problémáira.* A cárok birodalma összeomlott. Bizonyos, hogy ez az összeomlás nem oldotta meg az immár több évszázados kérdést, vajon Európa elmaradott része-e Oroszország, vagy egy másik világ – olyan értékekkel, amelyek részben eltérnek az európaiaktól, és amennyiben eltérnek, magasabb rendűek is. Az igazi polgári erők, amelyek a kérdésre okvetlenül az első választ adták volna, túlságosan is gyöngének bizonyultak, hogysem a februári forradalmat megvédelmezhetnék volna a konzervatív reakciótól, amely a régi, *sajátosan orosz* birodalmat akarta visszaállítani, ha talán nem is pontosan a régi formájában. Csak egyetlen forradalmi csoport volt elég szervezett ahhoz, hogy a reakció erején felülkerekedjen. *E csoport ereje azonban nemcsak szervezettségében rejlett, hanem ideológiájában is.* Ideológiája ugyanis – ha nem is tudatosan – egyértelmű választ adott a fenti kérdésre. Oroszország eddig *még nem volt Európa*, mert töredékesen és egy elrothadt feudális renden belül volt képes kifejleszteni a kapitalizmust, a világ leghaladóbb társadalmi rendszerét. Mától fogva azonban Oroszország *több mint Európa*: ugyanis *még haladóbb* társadalmi rendszert vezet be, egyszersmind felszámolva az ország elmaradottságát is. Melyik értelmiségi lehetett volna képes a világháború okozta kétségbeesés állapotában a forradalmi kommunizmus ideológiájában felfedezni ezt a sajátosan orosz elemet? Minden valószínűség szerint az orosz kommunisták sem voltak tisztában a maguk sajátosan orosz küldetésével. Igen valószínű, hogy élete végéig Lenin is azt hitte: a csoda, hogy néhány ezer emberrel meg tudta szerezni a hatalmat, egyrészt pártja szoros szervezettségének és fegyelmének, másrészt a forradalmi igazságnak tudható be. Holott nemcsak erről volt szó: az ő internacionalista ideológiája nem volt más, mint megfelelő reakció a modern orosz nemzeti történelem látszólag megoldhatatlan dilemmájára. Oroszország korszerűsödhet anélkül, hogy alávetné magát a gazdaságilag sokkal fejlettebb Európának, anélkül, hogy függőségbe kellene jutnia tőle. Hamarosan el is jött az az idő, amikor a világforradalom érdekeit már egyértelműen és következetesen alárendelték Oroszország érdekeinek.



Kezdetben természetesen a bolsevikok semmiféle „rendszer” nem vezettek be. Amint ezt a könyv is megállapítja, a szovjet világ évtizedekig egy „felülről végrehajtott forradalom” állapotában volt. Ez a forradalom teljesítette feladatait. Ezek között a legfontosabbak: az ország iparosítása és – mint Fehér rámutat – egy új uralkodó elit létrehozása, amely többé már nem kötődött a régi feudális rendhez. Az ország korszerűsítése azok nélkül a következmények nélkül ment végbe, amelyeket az orosz tradicionalizmus oly visszataszítónak talált a „modernben”: individualizmus nélkül, az egyéni önzés elfogadása nélkül, az értékek „ízléstelen” pluralitása nélkül. Másfelől ezt a feladatot csak terrorisztikus eszközökkel lehetett megoldani, még ha talán „fölöslegesek” voltak is a sztálini hatalmi örület ilyen irányú kilengései. *Aki értéknek tekinti az orosz tradicionalizmust és Oroszország nagyságát, nagyhatalmi helyzetét, az nem tehet szemrehányást a kommunistáknak.*

Miután a „felülről végrehajtott forradalom” teljesítette feladatát, kitört a világháború. A háború, amelyben a megújult Oroszország az oroszok számára éppúgy, mint a világ számára, bebizonyította nagyságát. Az ezt követő újjáépítési periódus elodázta a legitimációs válságot, amelyet – ez nem kétséges – egy ideig Sztálin karizmája is áthidalhatott. Sztálin halála után azonban a hatalom válaszut elé került: „thermidor” vagy a hatalom legitimálása az orosz hagyományokra való nyílt hivatkozással. Természetesen „thermidor” sem jelenthette azt, hogy a hatalmi elit lemond szavakban hangoztatott „szocialista” aspirációiról. Jelentette volna viszont a mindennapok, a közvetlen társadalmi együttlét, a társadalmi kapcsolatok mikrostruktúrájának modernizálását, jobban mondván a társadalom „szabadon bocsátását”: minthogy a hagyományos orosz közösségeket már régen elpusztították, a társadalom ki is mozdulhatott volna ebben az irányban. Annál is inkább, mivel ez a megoldás *szükségképpen* és feltétlenül nyitást hozott volna Európa felé, lemondást az orosz különállásról. Egészen Brezsnyev hatalomra jutásáig nem dőlt el egyértelműen, melyik alternatívát választja Oroszország, még ha utólag meg is kell állapítanunk: a thermidor-megoldásnak, vagyis Oroszország Európába való bekapcsolásának esélyei nagyon csekélyek voltak. Brezsnyevvel azután megtörtént a választás: Oroszország megint a sajátosan orosz útra lépett, miközben a szocialista homlokzat már alig volt képes



eltakarni az orosz törekvéseket. Ez a rendszer azonban, amely – mint azt Heller érdekesen elemzi – a hagyományokkal legitimálja magát (az orosz hagyományokkal, de a szocialista hagyományokkal is, amelyek mögött szintén valami sajátosan orosz húzódik meg), már egyáltalán nem „szükségletek fölötti diktatúra”. Nem kíván már ugyanis semmiféle „igazságosságot” érvényesíteni valamifajta „materiális racionalitás” nevében, és ily módon korlátozni a lakosság meglévő anyagi szükségleteit. Még akkor sem, ha a kényszergazdálkodás miatt az utóbbiakat képtelen kielégíteni. Hogy a szovjet gazdaság minden reformtörekvés ellenére kényszergazdaság maradt, az tagadhatatlan. Nem lehet azonban belátni, hogy a társadalmi rendszer célfunkciója, amely irányt ad az állam gazdasági cselekvésének, azon anyagi eszközök össz volumenének maximalizálása volna, amelyek mint használati értékek a hatalmi apparátus átfogó rendelkezési jogkörébe tartoznak. Ha ez lenne a társadalmi rendszer valódi célfunkciója, teljesen felfoghatatlan lenne, hogyan képes e rendszer egyáltalán legitimálni magát. *Ez a célfunkció ugyanis csak az uralkodó elit szempontjából tekinthető ésszerűnek.* A rendszer célfunkcióját csak arra az időszakra vonatkozóan lehetne így megfogalmazni, amikor – mint Heller írja – a forradalmi hatalom, minthogy saját forradalmi céljait magától értetődőnek tekintette, még *semmilyen formában* sem akarta magát legitimálni. A forradalmi elit tudatában egészen evidensnek kellett lennie, hogy a megtermelt anyagi javak teljes volumene az ő mindenre kiterjedő rendelkezési joga alá tartozzék, hogy az egyáltalán elérhető használati értékeket egy „materiális racionalitás” nevében „igazságosan” újra feloszthassa. Ez a forradalmi elit még minden további nélkül el tudta fogadni, hogy a társadalom összfejlődését kénytelen diktatórikus eszközökkel, az „önző privát szükségleteket” elnyomva, a többség akarata ellenére (vagyis legitimáció nélkül) irányítani. A Sztálin halálát követő legitimációs válság óta ez már biztosan nincs így. Ha a hatalmi elit alapjában véve a régi eszközökkel irányítja is az összgazdaságot, a rendszer célfunkciója már valami egészen más (ami viszont a korábbi szakaszt illeti, egyáltalán nem lenne szabad rendszerről beszélnünk): mégpedig a növekvő hadi potenciál biztosítása. Ehhez a célhoz a hatalmi elit meg tudja szerezni legalábbis az orosz lakosság többségének támogatását, még ha az adott körülmények között elha-

nyagolja is – de nem diktálja – a fogyasztók érdekeit. In abstracto persze felvethetjük a kérdést, vajon egy másik gazdasági rendszer nem volna-e sokkal hatékonyabb e cél szempontjából. A rendszer totális átalakítása azonban – és ez a kísérletezés igen hosszadalmas folyamatát jelentené – minden bizonnyal nemcsak a hatalmi elit érdekeit veszélyeztethetné, hanem az orosz hatalmi túlsúlyt is.

Fehérnek kétségkívül igaza van, amikor azt mondja, hogy a szovjet rendszer irracionális az *európai felvilágosodás szempontjából*. Az orosz *történelem* szempontjából azonban racionális. Bizonyosan zsákutca, ha a modernitás ellentmondásaira adott válasznak tekintjük (de Oroszországnak a modernhez nem volt semmi köze). Nem zsákutca viszont, ha az orosz történelem dilemmájára adott válaszként fogjuk fel.³⁷³

Heller megállapítja: a Szovjetunióban adva vannak a rendszer legitimációjának alapjai, a többi kelet-európai országban viszont nincsenek; ezt az állítását azzal magyarázza, hogy a Szovjetunióban legalább a lakosság egy része (legyen az akár a párt mint olyan, vagy csak a párt vezető testületei) kötődik az adott társadalmi rendhez, és úgy véli, érdemes a fenntartására törekednie; a lakosság többi része pedig nem állít vele szembe más alternatívát. A többi kelet-európai országban viszont nem ez a helyzet. Nos, ami a második érvet illeti, igaznak fogadhatjuk el, hogy ez kizárólag azért van így, mert a Szovjetunió lakossága nem ismer demokratikus hagyományokat. Miért igaz azonban Heller magyarázatának első része is? És nemcsak a párttagokat illetően! És vajon miért bizonytalanodott el a hatalmi elit a legtöbb kelet-európai országban? Miért nem akarnak többé a *hatalmi* elithez tartozni ezekben az országokban a legjobb, a legegélyesebb, a legmozgékonyabb erők, miközben világosan felismerhető törekvésük, hogy másfajta elitet képezzenek? Ezekre a kérdésekre csakis akkor válaszolhatunk meggyőzően,

³⁷³ Szerintem a modern történelmet általánosságban is a hatalmi egységek története gyanánt kellene tárgyalni, nem pedig társadalmi-gazdasági alakulatok történeteként. És ez azt jelenti: a nemzeti társadalmakat, amelyek Európa legújabb történelmét tekintve a társadalmi fejlődés szervezeti kereteit szolgáltatják, nem lehet a „társadalmi-gazdasági formációk” változatai gyanánt felfogni. A marxizmus ihletettséggel formációelmélet alternatívájának fontos példaként hadd utaljak Norbert Elias „figurációsociológiájának” fogalmi sémájára.

ha belátjuk: a szovjet társadalmi rendszer célfunkcióját úgy kell megfogalmaznunk, hogy ne csak a hatalmi elit szempontjából mutasson fel egyfajta racionalitást. Lehetetlen elképzelnünk, hogy létezzék egy stabil rendszer, amely csakis és kizárólag az elit hatalmi érdekeit képes érvényre juttatni. És csakugyan, a szovjet rendszert is *össztársadalmi észszerűség* jellemzi; ez pedig nem más, mint az *összorosz észszerűség*.

VI. FEJEZET

ÖSSZEFOGLALÁS HELYETT

Nem szeretnék jóslatokba bocsátkozni. De úgy tűnik, a Szovjetunió nem képes többé rákényszeríteni a maga társadalmi berendezkedését a kelet-közép-európai országokra. Talán nem is akarja már, hiszen – ha az orosz racionalitás végső logikája nem is változott talán – maga is alakulóban van: gazdasági és politikai rendszerén egyaránt változtatni kíván – nem kérde most, hogy hogyan és miképpen.

Sorskérdés tehát: élni tudnak-e a kelet-közép-európai nemzetek az ölükbe pottyant szabadsággal, képesek-e az elmúlt negyven év szörnyű tehetetelét is leküzdvé felzárkózni Európához? És hajlandó-e a Nyugat végre tudomásul venni: mi is Európa szeretnénk lenni?

FELELŐTLEN VÁZLAT KÖZÉP-EURÓPÁRÓL: NOSZTALGIA VAGY REMÉNY

Hogy miért nevezem ezt az írást felelőtlen vázlatnak? Egyrészt, mert a Közép-Európáról szóló tengernyi irodalmat éppen csak hogy tanulmányozni kezdtem, s máris „nyilatkozom”. Holott tudásom semmiképp sem elegendő, hogy e kérdésről – véleményem szerint Európa mai történelmének központi kérdéséről – „tudományos felelősséggel” megnyilvánulhassak. Teszem hát felelőtlenül: hallgatni sem lehet róla. Az írás azonban egy másik értelemben is felelőtlen, s számomra tulajdonképpen ez teszi a fenti értelemben vett felelőtlen megnyilatkozást megengedhetővé. Nem osztom már ugyanis az „írástudók felelősségének” eszméjét. Az „írástudók” a világ vagy saját közösségük sorsáért, az ilyen vagy olyan szintű politikáért csak olyan mértékben felelősek,

mint az adott egység bármely más tagja, polgára. Milyen jogon követel magának az „írástudó” valamilyen különleges szerepet a világban? Abszurdnak érzem tehát, hogy az értelmiségi „kötelezettségeiből” fakadó taktikai megfontolások alapján meghatározott kérdéseket ne vizsgáljuk meg vagy ne akarjuk újragondolni. Hogy mi az, ami bizonyos elméleti megfontolásokból a gyakorlati politikában következik, azt amúgy sem tudhatjuk előre. Nem szabad, hogy az „írástudók” valamifajta „ügynek” kötelezzék el magukat: csakis az igazságnak vannak elkötelezve, s ezen mit sem változtat, hogy a számomra való igazság nem is lehet más, mint ahogyan a dolgok nekem megmutatkoznak.

A második világháború után sokáig nem volt Közép-Európa: legfőljebb a földrajzkönyvekben volt szó ilyesmiről, mint valamilyen természetföldrajzi területről. Mint kulturális egység, mint közös történelmi sajátosságokkal rendelkező terület, melynek részei társadalmilag és politikai beállítódásukat illetően is azonosságot mutatnak fel, biztosan nem létezett. A második világháború eredményeként létrejött status quo feltétlen elfogadása nem engedte meg, hogy Közép-Európáról beszéljünk. Volt Nyugat-Európa, és volt Kelet-Európa. Kontinensünknek két különböző része volt, melyeknek társadalmi-politikai berendezkedése különböző, amelyek két különböző szövetségi rendszerhez tartoznak. *Ha tehát Közép-Európa fogalmát nem geográfiai értelemben használjuk, akkor ez egyértelműen azt jelenti, hogy már nem fogadjuk el a status quót.* Ez így van, abszurdum lenne tagadni: ha csak Nyugat és Kelet van, akkor nincs közép. S a kérdés nem is az, hogy egy Közép-Európa-konceptió, legyen bármilyen is, a hagyományossá vált beállítódás revízióját jelenti-e – azt jelenti –, hanem hogy vajon az ilyen revízió, pontosabban az ilyen revízió minden fajtája feltétlenül reakciós-e, ahogy azt például Jürgen Habermas gondolja.

„A Szövetségi Köztársaság fenntartás nélküli nyitása a Nyugat politikai kultúrája felé háború utáni korszakunk nagy intellektuális teljesítménye, melyre éppen az én generációm lehetne büszke. Az eredményt egy német nemzeti színezésű NATO-filozófia nem stabilizálja. Hiszen ezt a nyitást éppen a közép ama ideológiájának meghaladásával vittük végbe, melyet revizionistáink »a németek régi európai közép-helyzetéről« (Stürmer) és »a lerombolt európai közép rekonstrukció-

járól» (Hillgruber) szóló geopolitikai tamtamjukkal felmelegítenek. Az egyetlen patriotizmus, amely nem idegenít el bennünket a Nyugattól, az alkotmánypatriotizmus. A német kultúrnemzetben sajnos csak Auschwitz után – és Auschwitz által – tudott kialakulni az univerzalisztikus alkotmányelvekhez való meggyőződésben lehorgonyzott kötődés. Aki (mint Stürmer és Oppenheimer) e tény feletti szégyenérzetünket meg akarja szüntetni – olyanokat mondogatván, hogy most már egyszerűen megszállottság mindig csak bűnösségünket emlegetni –, aki a németek nemzeti identitásának konvencionális formáját kívánja helyreállítani, az a Nyugathoz kötődésünk egyetlen megbízható bázisát rombolja le.³⁷⁴ Nem akarok itt az idézett szöveg non sequiturjával foglalkozni. Nem teszem fel Habermasnak a kérdést, hogy a németiség meghatározott jellemvonásainak közép-európaiként való elismerése és pozitív értékelése miért jelentené feltétlenül az elsajátított nyugati típusú politikai kultúra feladását (amelyet magam is, Habermashoz hasonlóan, sokkal pozitívabbnak tartok, mint a németek régi politikai kultúráját). Kellemetlenebb kérdést teszek fel neki: hogyan lehetett nem észrevenni, hogy a „Szövetségi Köztársaság fenntartás nélküli nyitásának a Nyugat politikai kultúrája felé” fonákja is van: „az NDK fenntartás nélküli nyitása” a Kelet politikai kultúrája felé. S ez nemcsak az NDK-ra vonatkozik, hanem Kelet-Közép-Európa valamennyi országára. Hangsúlyozni szeretném: azt az örömteliényt, hogy a Szövetségi Köztársaságnak, azaz a régi Németország nagyobbik részének politikai kultúrája, a felszínen legalábbis, sokkal demokratikusabbá vált, nem teszi önmagában semmissé, ha valamilyen formában ismét tudomásul vesszük a németek európai „középhezértét”. *El tudom képzelni, hogy Németország a maga egészében, sőt talán Közép-Európa valamennyi országa lépésről lépésre egy sokkal demokratikusabb politikai kultúrát sajátítson el anélkül, hogy specifikumát, illetve specifikumait feladná, illetve feladnák.* Az a tény viszont, hogy Németországnak az a része, melyet ma Szövetségi Köztársaságnak neveznek, a Nyugat részévé vált, egy másik ténytet implicál, nevezetesen, hogy Kelet-Közép-Európa bekebelezetett az orosz birodalomba, s így módon nemcsak politikailag, hanem kulturálisan is

³⁷⁴ *Historikertreit.* München–Zürich, 1987. 75–76.

alkalmazkodnia kellett az orosz civilizációhoz. Semmiképpen sem kívánom azt állítani, hogy a Közép-Európa-gondolat felmelegítése egyetlen esetben se lenne őskonzervatív céloknak alárendelve, hogy hívei közül senki sem kívánja a régi német „*obrigkeitsstaatlich*” politikai kultúrát visszaállítani. Ez azonban nem változtat azon, hogy a Közép-Európa-gondolat újjászületése, jóllehet, mint mondtam, kétségtelenül a status quo tagadását jelenti, más, demokratikus célokat is szolgálhat, s véleményem szerint szolgál is. A háború utáni status quót ugyanis sajnos nem kizárólagosan az az örömteli tény jellemzi, hogy van egy demokratikus alkotmányossággal rendelkező s kétségtelenül a régebbieknél demokratikusabb magatartásformákat felmutató Németország.

Közép-Európa újrafelfedezése az utóbbi néhány évben nem más, mint a közép-európaiak status quóval szembeni elégedetlenségének kifejeződése. A status quót a Nyugat és a Kelet teremtték. Nyugat és Kelet alapjában véve elégedettek is vele. Egyikük sem fél többé Németországtól, minthogy nyugati része – úgy tűnik – minden régi sajátosságát elvesztette (azon képességét kivéve, hogy keményen és szervesen dolgozzék), míg a másik része a Szovjetunió egy alapjában véve jelentéktelen függvényévé vált. Ezenkívül Kelet-Európa megszerezte magának Közép-Európa túlnyomó részét. Ezen a módon a közép elűnt a felszínről, de kezd tiltakozni nemléte ellen. A kis kelet-közép-európai országok és nemzetek tiltakozását a Nyugat valamiképpen még akceptálja is, a legutóbbi három évben talán Kelet-Európában (Oroszországban) is van egy áramlat, amely mintha belátná, hogy egy valóban modern erős Oroszországot csak a birodalom feladásával lehet megteremteni; a németek tiltakozása azonban majd mindenkit felidegesít. S ki ne értené, hogy *bizonyos* német hagyományok újjáéledése a világ majd minden nem németjének az idegeit felborzolja? A kérdést azonban a következőképpen kellene feltennünk: vajon eleve egyértelmű-e, hogy a negatív (agresszív, más népeket fenyegető) német tradíciókat úgy kell felszámolni, hogy a világ egyszerűen nem vesz tudomást a németiség valóságos problémáiról, s arra törekszik, hogy minden német hagyományt elnyomjon? Vagy esetleg éppen az mozdíthatná elő e cél elérését, hogy a világ tudomásul veszi a német problémákat, elősegíti a pozitív német hagyományok további kibontakozását (meggyőződésem, hogy

igenis vannak ilyenek, a németiség nem azonos a porosz militarizmussal, náciizmussal, de még csak valamifajta őskonzervativizmussal sem), s ezáltal hozzásegíti a németeket ahhoz is, hogy a világot fenyegető hagyományaikat felszámolhassák? Hiszen 1929–1930-ig a weimari demokrácia is annak igazolásául szolgálhatott volna, hogy Németország végre – ha nem is fenntartás nélkül – kinyílt a Nyugat politikai kultúrája felé. Közép-Európát tabutémává tenni, mindazokat, akik meghatározott, ezzel összefüggő kérdéseket vetnek fel, reakciónak bélyegezni, mindez, meggyőződésem, nem vezethet más eredményhez, mint további kollektív elfojtásokhoz, amelyek még ugyancsak veszélyessé válhatnak. A legutóbbi néhány évben világossá lett, hogy a közép-európai népeknek (vagy legalábbis a közép-európai, különféle nemzetiségű intellektueleknek), a németeket is beleértve, szükségletük, hogy felvessek az eltűnt Közép-Európa problémáját. Ma már ez odáig megy, hogy legutóbb a magyar pártfőtitkár és miniszterelnök is a közép-európai népek problémáiról beszélt. Közép-Európát újra felfedezték egész Közép-Európában, Nyugat-Közép-Európában (Szövetségi Köztársaság és Ausztria) éppen úgy, mint Kelet-Közép-Európában. Hogy miként értelmezik a Közép-Európa-fogalmat, az más kérdés persze. Közép-Európát többnyire sajátos kulturális egységnek tekintik, ahogy például Milan Kundera vagy Karl Schlögel. Kundera Közép-Európát „kulturális otthonnak” nevezi, s e tekintetben odáig megy, hogy megállapítja: „Közép-Európának mint kulturális otthonnak az eltűnése a nyugati civilizáció szemszögéből nézve bizonyára az évszázad legjelentősebb eseménye.” Kundera esszéje, Schlögel könyvecskéje fel sem vetik, hogy Közép-Európa *politikai egységnek* is tekinthető. Számukra Közép-Európa, mint mondtam, kulturális egység, amely persze különféle politikai események eredményeképpen szűnt meg létezni. Kundera amikor kulturális egységről beszél, mindenekelőtt az úgynevezett magaskultúrát tekinti, míg Schlögel a mindennapok kultúráját tartja szem előtt. De ezekben az összefüggésekben Közép-Európa mindenképpen inkább nosztalgikus visszatekintések tárgya, mintsem valamiféle eleven projektum.

Vannak azonban olyan írások is, melyekben a néhai Közép-Európa iránti nosztalgia kétségtelenül egy *expressis verbis* politikai kérdéshez, az úgynevezett német kérdéshez kapcsolódva jelentkezik. Habermas

nem téved, amikor az általa támadott történészeknél ilyen tendenciát lát. Csakhogy ennek önmagában semmi köze sincsen a náci idők vagy a német politikai kultúra alapvető értékelésének revíziójához. Amit ezek a történészek – többnyire csak közvetetten – megkérdőjeleznek, az éppen a status quo, ahol is egy egységes és politikailag öntudatos Németország híján Európa egyszerűen ketté van osztva, s mindkét része egy nem európai nagyhatalomnak van alárendelve.³⁷⁵ S azt akarják bebizonyítani, hogy Európának ez a kettéosztása, ami a német birodalom megsemmisítésén, a németeknek Keletről való elűzésén és Németország kettéosztásán keresztül történt, nem egyszerűen egy olyan háború végeredménye, melynek a végén, miután felfedezték a náci rezsim rémtetteit, megbüntették Németországot, hanem a szövetségesek eleve kitűzött célja volt. Tulajdonképpen annak a többnyire kimondatlan tézisnek a magától értetődését akarják megingatni, mely szerint Közép-Európa eltűnése szükségszerű és jogos válasz lett volna a németek e századbeli magatartására. Hogy igazuk van-e vagy sem, azt hagyjuk most. Csak annyit akarok mondani, hogy minden további nélkül elfogadható az a törekvésük, hogy még egyszer elemezzék az utat, amely elvezetett a status quóhoz. Különösen egy olyan időszakban kell ezt elfogadnunk, amikor a status quóval nemcsak az állítólag érte felelős nép elégedetlen, amelynek „megbüntetése” a status quót eredményezte, hanem más népek is, melyeknek kulturális otthonát a status quo ugyancsak megsemmisítette.

Közép-Európa helyreállítása egyrésről, az úgynevezett német kérdés másrésről. Nem lehet vajon e két problémát elválasztani egymástól? Muszáj az utóbbival is foglalkoznunk, ha meg akarjuk oldani a Közép-Európa-problémát? Nem lehetne Közép-Európát az úgynevezett

³⁷⁵ Vajon Habermas a kétségtelenül nemzetiszocialista érzületű Heidegger hangját hallja, aki 1935-ben a következőket mondta: „Oroszország és Amerika, e kettő, metafizikailag tekintve, ugyanaz; az elszabadult technikának és a normálember talajtalan megszervezésének ugyanaz a reménytelen őrzőnése. (...) Ha az Európát illető nagy döntés nem megsemmisítése útján történik, akkor csak egyféleképpen történhet: újabb történelmi szellemi erők Középből kiinduló kibontakozásának útján.” (*Einführung in die Metaphysik*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1976. 28–29.) Lehet, hogy ezt hallja, s ebben senki sem akarja megakadályozni. Azt azonban nem tudná bebizonyítani, hogy Martin Heidegger idézett gondolata önmagában fasiszta színezetű lenne.

utódállamokra redukálni, talán egyszerűen a régi Habsburg-monarchia magjára, Ausztriára, Magyarországra és Csehszlovákiára? Amikor például Kundera Közép-Európára gondol, abból egyértelműen kizárja Németországot; nála Közép-Európa gyakorlatilag az öreg Monarchia területével azonos. Az a kulturális teljesítmény, amelyet Kundera Közép-Európa tragédiájáról szóló esszéjében oly nagyra értékel, gyakorlatilag Bécsben, Prágában és Budapesten született. No meg Varsóban. De semmiképpen sem Berlinben. Kundera Közép-Európájának szervező centruma Ausztria, az egyetlen német ország, amely a német egységből kimaradt. Amikor pedig azt mondja, hogy az osztrákok egy arrogáns pángermán nacionalizmus és saját közép-európai küldetésük között voltak megosztva, akkor egyenesen úgy véli, hogy Ausztriának lett volna a küldetése, hogy Közép-Európa kulturális otthonát összetartsa. De vajon valaha is alkalmas volt-e Ausztria erre a feladatra? Egyáltalában értelmes volt-e így ez a feladat? Volt-e Ausztria valaha is valami más, mint egyike az egymástól általában is igen különböző német fejedelemségeknek, egy olyan német fejedelemség, amely igen különböző okoknál fogva rendkívül nagy nem német területet kapcsolt magához, s ezáltal paradox helyzetbe került? Ausztria egy német fejedelemség, persze egyike a legfontosabbaknak, hiszen évszázadokon át ez adta a német-római császárt is. Természetes helye az egységes Németországon belül lett volna, azonban ki kellett hogy szoruljon az egységes Németországból, minthogy örökös tartományainak többsége nem volt német nyelvű. Miért lett volna ennek a nem túl nagy német fejedelemségnek az a küldetése, hogy egy olyan egység központja legyen, amelynek még egységes nyelve sem volt? Már a 18. század végén, amikor II. József vállalkozott a feladatra, hogy örökös tartományait és Magyarországot németté tegye, már akkor is túl késő volt. Két évszázaddal II. József előtt talán még lehetséges lett volna elnémetesíteni a Monarchiát, egy évszázaddal őutána viszont már nevetséges lett volna csak gondolni is erre.

Amikor Kundera a Monarchiáról mint közép-európai otthonról beszél, felsorolja a századforduló és az azt követő idők közép-európai kultúrájának számos szereplőjét, megállapítja, hogy azok többségükben zsidók voltak, és hangsúlyozza a zsidók rendkívül fontos szerepét ebben a világban. „Mindenütt idegenek, és mindenütt otthon vannak,



fölébe kerekednek a nemzeti viszálykodásoknak. A 20. században a zsidók: Közép-Európa fő kozmopolita és egységesítő elemei, intellektuális kötőanyaga, szellemiségének kondenzátuma, szellemi egységének megteremtői.”³⁷⁶ E szavak kétségtelenül igazak. Ha azonban Közép-Európa szellemiségét csak a zsidók cementezték össze, akkor ez az egység eleve igencsak törekeny kellett hogy legyen! A zsidók még kedvezőbb körülmények között sem lehettek volna képesek összetartani. Létrehozhattak egy német nyelvű magaskultúrát, mert – jóllehet többségükben asszimilációra törekedtek, meg akartak tanulni magyarul, lengyelül, szerbül stb., és meg is tanulták környezetük nyelvét – a legjobban mégiscsak németül tudtak, hiszen anyanyelvük egy német dialektus, a jiddis volt. Az általuk teremtett magaskultúrának azonban nem sok köze volt a Monarchia köznapjaihoz. Éppen ellenkezőleg. Többnyire gyanakvás tárgyát képezte. A nemzeti magaskultúrák viszont inkább a Monarchia felbomlását segítették elő.

Közép-Európa szellemi egysége amúgy sem magaskultúrájában rejtett, még akkor sem, ha e magaskultúra, bizonyos, itt nem elemzendő okok folytán, olyan jelentős volt is, amilyen valójában volt. Ami Közép-Európát Közép-Európává teszi, az a közbülső helyzete Kelet és Nyugat között, ami kultúráját e szó legtágabb értelmében, a modern kultúrantropológia által használt értelmében illeti. Ezt a kultúrát persze nem olyan könnyű leírni: magatartásformák, érintkezési formák, attitűdök, beállítódások kicsúsznak kezeink közül. S mégis ez a mindennapi kultúra az, amiről az emberek egymást kölcsönösen felismerik. Ennek ismerős vagy ismeretlen voltán múlik az, hogy az ember valahol otthon vagy idegenben érzi magát.

Természetesen rendkívül nagyok a különbségek a különböző közép-európai országok köznapi kultúrájában. S mégis van valami, ami közös. S ha ezt a meghatározatlan közöset³⁷⁷ tekintjük Közép-Európa

³⁷⁶ Milan Kundera: *A megrabolt Nyugat avagy Közép-Európa tragédiája*. In: *Szamizdat* 81–84. *Válogatás a Hírmondó c. folyóiratból*. Összeállította: Demszky Gábor. AB-Beszélő Kiadó Kft. Bp., 1990. 34.

³⁷⁷ Mint a bevezetőben említettem, ez egy vázlat, felelőtlen vázlat. E vázaltszerűséghez tartozik az is, hogy itt Közép-Európa e közösségét igen tudatosan meghatározatlanul hagyom. Amit róla mondani tudnék, nem foglalható össze röviden és egzaktul, imp-





jellegettségének, akkor a Habsburg-monarchia volt területén kívül Németország keleti részei, egész Lengyelország és a balti államok is Közép-Európához tartoznak. Ennek a Közép-Európának nem volt olyan közös nyelve, amely egy közös magaskultúra kialakulását lehetővé tette volna. S e kis népek egy olyan időszakban, amikor többnyire függetlenségükért küzdöttek, bizonyára nem is akarták, hogy közös legyen a magaskultúrájuk. (Valószínűleg ebben rejlenek a gyökerei – mindmáig – az értelmiségi antiszemitizmusnak is.) Saját magaskultúrájuk identitásteremtésük eszköze kellett hogy legyen. S mégis „a német nyelv egyfajta lingua franca volt a közép- és kelet-európai térségben”. A közép-európai szlávok, magyarok és románok többnyire tudtak valamennyire németül, volt egy olyan közös nyelv, amelyen megértették egymást. „Német volt a kereskedelem és az üzlet nyelve is. A közép- és kelet-európai térségnek – a maga tarkaságában és elemeinek oly fokú összeszővöttségében, ami aligha jellemző más térségekre –, nem utolsósorban a német települések eredményeképpen, csak egy párhuzama van: a közép- és kelet-európai zsidóság.”³⁷⁸

A németek és a zsidók együttesen teremtették meg a közép-európai térség szellemi egységét.

Ne feszegessük most a kérdést, hogy miféle sajátos értékeket testesít meg Közép-Európa: amúgy is szinte lehetetlen megválaszolni. Ha egyszer Közép-Európa valami más volt, mint a földrész egyéb területei, s ha sokak számára – ha ellentmondásosan is – az otthon érzését adta, akkor nemléte egyértelmű veszteség. A Nyugat politikai kultúrája, amely felé a Szövetségi Köztársaság most már nyitott, mint mondtam, sokkal szimpatikusabb számomra, mint Közép-Európa politikai kultúrája, a meggyőződéses vagy éppen távolságtartó alattvalók politikai kultúrá-

resszionista leírásra pedig itt nincs helyem. Európa hármasságának történelmi hátterét vázolja Szűcs Jenő *Vázlat Európa három történelmi régiójáról* című tanulmánya (Magvető, Bp., 1983). A régiónak Nyugat-Európával szembeni kulturális különbségét Norbert Elias klasszikus műve, *A civilizáció folyamata* (Gondolat, Bp., 1987) világítja meg. Jómagam *Kelet-közép-európai perspektívák* című esszémben (Hírmondó, 8. szám, s e kötetben a IV. fejezet) tettem kísérletet, hogy elemezzem a közép-európai magatartás-hagyományok egy bizonyos (nyugati szemmel nézve alapjában negatív) részének hatását e népek mai politikai magatartására.

³⁷⁸ Karl Schlögel: *Die Mitte liegt ostwärts*. Corso bei Seidler, Berlin, 1986. 78–79.





ja. Miért kellene azonban, s szabad-e Közép-Európát egykori politikai kultúrájával azonosítanunk? Miért kellene Közép-Európának a maga saját színeit elveszítenie, hogy demokratikus rendet teremtsen, és biztosítsa polgárainak a szabadságjogokat? Vajon valamennyi demokratikus kultúra azonos egymással? A „haladás” (azokon a területeken, ahol Európa tendenciájaként egyáltalában körülírható) semmiképpen sem jelenti a különbségek felszámolását, vagy ha mégis ezt jelentené, akkor magam személyesen nem szeretnék „haladó társadalomban” élni. Ezt a fajta haladást már megízleltem.

De ha igaz az, hogy Közép-Európát a németek és a zsidók tartották össze, akkor vajon maradt-e belőle több nosztalgikus álmónál? Vajon „a német birodalom szétverése” és „az európai zsidóság vége” nem teszi-e Közép-Európának még a gondolatát is illuzórikussá? Vajon Közép-Európa eszméjének újjáéledése több-e azon status quo elleni tiltakozásnál, amelyet két, nem európai szuperhatalom hozott létre? Másfelől viszont maga a tiltakozás, az eszme hirtelen újjászületése nem annak a jele-e, hogy Közép-Európa mégiscsak életképes?

Mit jelent tulajdonképpen Németország kettéosztása önmaga és Európa számára? Bizonyítékok nélkül sem nehéz elhinni, hogy a német birodalom szétverésének a náci Németország rémtetteihez semmi köze sem volt, hogy a világ Németországot már akkor is meg akarta nyírni, amikor a „végső megoldásról” semmit sem lehetett tudni. Szinte valamennyi európai népnek az a meggyőződése, hogy a németek veszélyesek, s ez elég ok volt, hogy tegyenek valamit azért, hogy Németország többé fel ne támadhasson, s ne kezdhesen újabb háborút. 1939 után jó lelkiismerettel lehetett ezt a célt kitűzni, minthogy Németország egy negyed évszázadon belül már másodszor kezdett világháborút, annak ellenére is, hogy az európai hatalmak hajlamosak voltak a legmesszebb menő koncessziókra (München, 1938). „Németország kiérdekelte a sorsát.” A holokauszt mindenekelőtt ahhoz járult – valószínűleg – hozzá, hogy a németek többsége a háború utáni években osztotta ezt a véleményt, s ily módon elfogadta a status quót. A „történészvitában”, a Közép-Európa-gondolat újra felmerülésében azonban egy új tendencia jelentkezik, e beállítottág revíziójának igénye. Kétségtelen, hogy a Németország és a németek megítélésének revíziójára való törekvés



a náci korszak megítélésének revízióját is jelentheti. Biztos, hogy vannak szép számmal olyanok, akik ezt akarják, a két igény azonban nem azonos egymással. Természetesen képviselhető az az álláspont is, hogy a németek a náci időkben elkövetett rémtetteikkel egyszer és mindenkorra eljátszották bizonyos jogaikat. Ezt azonban csak kevesen képviselik. A többség állítólag nem akar mást, mint kiküszöbölni a német veszélyt. Ez esetben azonban be kell bizonyítani, hogy a németek önmagukban agresszívebbek más népeknél, hogy állítólagos agresszivitásuk nem csillapítható, ergo olyan körülményeket kell teremteni, ahol ez az agresszivitás nem járhat gyakorlati következményekkel stb. Ez azonban nem bizonyítható. Az egész történelem viszont, amely állítólag szinte szükségszerűen vezetett el a holokauszthoz és annak jogos büntetéseként a német birodalom szétveréséhez, másképp is értelmezhető. S több mint negyven évvel a világháború befejezése után nem látok okot arra, hogy ezt a másik értelmezést még meghallgatni se akarjuk.

Anélkül, hogy tagadni akarnánk a porosz militarizmus létét, elég kézenfekvő érveket lehetne felsorakoztatni amellet, hogy az első világháborúért az antant országok nem voltak kevésbé felelősek, mint a központi hatalmak.

Lehet, hogy Anglia, Franciaország és Oroszország vágya, hogy legyőzze Németországot, mindenekelőtt a német agresszivitástól való félelmük szülte volt, csakhogy a harci vágyból vagy hírvágyból fakadó agresszió semmivel sem rosszabb a félelemből fakadónál. A központi hatalmak különleges felelőssége az első világháborúért legenda, melyet a győztesek szőttek azzal a céllal, hogy a legyőzöttre olyan békeszerződést kényszerítsenek rá, amely állítólag megfékezi agresszivitását, a valóságban azonban egyszerűen a győztesek hatalmi céljait szolgálja. De ha ezt az értelmezési lehetőséget figyelmen kívül hagyjuk is, s azt állítjuk, hogy egyedül a központi hatalmak voltak felelősek az első világháborúért, s egyetértünk azzal is, hogy az agresszort meg kellett büntetni, még ebben az esetben is rendkívül kérdésesnek kell tekintenünk, hogy az egész békeszerződés-rendszer megfelelt volna ezen állítólag jogos céloknak. Bibót kell idéznem: „Dívat ma azt hirdetni, hogy a versailles-i békeszerződés nemcsak hogy nem volt túl szigorú, hanem inkább túl enyhe volt, és éppen mert nem fékezte meg eléggé keményen a német

hatalmi tébolyt, sikerült Hitlernek uralomra jutnia, és a német támadó ösztönöket még egyszer rászabadítania a világra.

Ez az egész beállítás alapvetően hamis. Igaz belőle csupán annyi, hogy a versailles-i békeszerződés nem volt sem kegyetlen, sem cinikus, ahogy azt a németek beállították. A versailles-i békeszerződés nem azért volt rossz, mert túl szigorú volt, vagy túl enyhe, hanem mert nem zárta le a kérdést, melyből az első világháború megszületett: a német politikai keret végleges megalakulásának kérdését. Nemcsak hogy nem zárta le, de még csak meg sem kísérelte lezárni, még a leghalványabban sem tette tudatossá, hogy mi az a kérdés, amit meg kell oldani. Szinte teljességgel hiányzott belőle az a minden eddigi békeszerződésben domináló tendencia, hogy valaminek a végére pontot tegyen.

A demokratikus Európa elfelejtett valamit, amit a feudális Európa tudott: a békecsinálás művészetét.”³⁷⁹

Nem firtatva a kérdést, ki volt a felelős az első világháborúért, azt mindenképpen le kell szögeznünk, hogy a békeszerződések kísérletet sem tettek az európai konfliktusok megoldására. Még csak kiélezték őket: egy megalázott nemzet, még ha megelőzőleg a legbékésebb lett volna is, a megaláztatás által biztosan agresszívvá lesz. Nem akarom azt állítani, hogy Hitler a versailles-i békeszerződés produktuma lett volna, de nélküle egészen bizonyosan nem juthatott volna hatalomra.

A második világháborúért persze már egyértelműen Németország a felelős. Ha azonban a két háborút egynek tekintjük, a dolog másképpen néz ki. A második világháború befejezése Bibó fenti követelményének még kevésbé felelt meg, mint a versailles-i békeszerződés. Az a tény vagy látszat, hogy a németek beletörődtek a német birodalom szétverésébe, minden bizonnyal a holokauszt eredménye: a németek többségének a háború után teljes joggal rossz volt a lelkiismerete (mindenekelőtt azoké, akik nem is viseltek érte közvetlen felelősséget). De tegyük fel a kérdést: lehetséges-e, szabad-e nemzeteket megbüntetni? És ez nem erkölcsi, hanem gyakorlati-politikai kérdés. A „szövetségi köztársaságok” minden bizonnyal elégedettek. Úgy tűnik, a fiatalabb generációk

³⁷⁹ Bibó István: *Az európai egyensúlyról és békéről*. In: *Válogatott tanulmányok*. I. Magvető, Bp., 1986. 433.

többször egy sajátos szövetségi köztársasági identitással rendelkeznek, egy történelem nélküli identitással; az bizonyos, hogy semmiféle hagyományos német kultúrát nem érznek magukénak. Történelem nélküli „nyugati” identitásuk van. (A franciák s az angolok viszont, jóllehet nyugatiak, de franciák és angolok maradtak.) A nyugatnémetek valószínűleg elégedettek is maradnak, amíg jól megy a soruk, amíg a Szövetségi Köztársaság minden tekintetben jól működik. Biztosak lehetünk-e azonban abban, hogy ez a békés Szövetségi Köztársaság nem puszkaporos hordó, amely az első válság során felrobbanhat? Amíg valakinek jól megy a sora, amíg jól érzi magát, nem fogja feltenni a kérdést, hogy ki vagy mi hozta őt ebbe a helyzetbe. A válság pillanatában azonban mindez másképpen néz ki.

Míg Németország nyugati része – a felszínen – az identitás nélküli Szövetségi Köztársasággá vált, a másik elméletileg éppen a német kultúra „haladó-humánus hagyományaiban” keresi a maga identitását: a gyakorlatban viszont a német politikai kultúra legrosszabb tradícióihoz, az Obrigkeitsstaat eszméjéhez és a militarizmushoz kapcsolódik. A Szövetségi Köztársaságban nem illik túl sokat beszélni a náci múltról, mert nem tudnak vele mit kezdeni. Az NDK-ban meg túlon túl sokat beszélnek róla, lévén, hogy a német népnek állítólag semmi köze sem volt „a fináncitőke legagresszívebb köreinek ehhez a diktatúrájához”, egy kis klikk kényszerítette bele a diktatúra igájába, amely alól azután a Vörös Hadsereg szabadította fel. S nem szabad a harmadik német országról sem megfeledkeznünk, a kis Ausztriáról, amelynek, bár jól él, rákényszerített státusa van, egyszerűen csak azért, mert Hitler a birodalomhoz csatolta, melyhez eredetileg is tartozni akart. Mindenütt csak hazugságok.

De ha mindezt a szőnyeg alá akarjuk is seperni, ha be is akarjuk beszélni magunknak, hogy mindez rendben van, mert ily módon a német agresszivitás kézben tartható, akkor sem hunyhatunk szemet a berlini fal előtt, az emberi abszurditás eme szimbóluma előtt, s kénytelenek leszünk belátni, hogy a német kérdés bizony nincs megoldva. Ha pedig így van, akkor talán mégsem olyan helytelen az elfojtott német identitás számára fogódzót, a németek mint németek számára valamilyen feladatot keresni, feladatot egy új Közép-Európán belül.

A legkülönbözőbb okai lehetnek annak, hogy a Szövetségi Köztársaságban feléledt a Közép-Európa-gondolat. Ezen okok egyike az a többnyire kimondatlan, sőt egyáltalában át sem gondolt felismerés, hogy a Szövetségi Köztársaság polgárai talán nem lesznek mindörökre elégedettek a maguk fontos, kulturálisan azonban történelem nélküli szerepével az egységes Nyugat-Európán belül, hogy egy olyan feladatot is kellene találniuk maguknak, amely megfelel hagyományaiknak, s ki-elégíti sajátos ambícióikat. Biztosnak tűnik, hogy az új, még ugyancsak körvonalatlan és bizonytalan Közép-Európa-projektum, részben legalábbis, reakció az „európai” egységre. A Szövetségi Köztársaság fontos része lesz az egységes Európának, elfogadja őt a haladó-demokratikus Nyugat (olyan gondolat ez, amelyben a régi büntudat együtt jelentkezik a megalázottság érzésével), ugyanakkor azonban a Szövetségi Köztársaság Közép-Európa legerősebb országa is, amely segít a többi közép-európai országnak, hogy kimáshassanak a nyomorúságból. Hogy ez a gondolat gyakorlati lehetőséggé vált, az számos különböző körülményből adódik, s a nyugat-európai egység megvalósulása csak egy a sok közül. Az okok közé tartozik az az igen mély válság is, melybe a kelet-közép-európai országok az utóbbi években jutottak, valamint a peresztrojka és a glasznoszty a Szovjetunióban. Ennek eredményeképpen ugyanis a szovjet politika, amely sem gazdasági segítséggel, sem erőszakkal nem képes megoldani a kelet-közép-európai válságot, már nem tekint gyanakodva a szatellitországok közeledésére a Szövetségi Köztársasághoz, inkább arra törekszik, hogy elősegítse ezt az együttműködést.

Ha viszont így áll a helyzet, akkor világosan kell látnunk, hogy Közép-Európa kulturális egységének gondolata mögött ma meglehetősen erős gazdasági impulzusok és gazdasági érdekek állnak, amelyek valamifajta realitást kölcsönöznek a nosztalgikus egységgondolatnak. Németország eltűnt a kelet-közép-európai térségből (Poroszország nem létezik többé, s nincsen olyan ember, aki ezen változtatni akarna, bár a németek elűzése a keleti területekről abszurdum volt). Németországnak az a része, amely a legközelebb fekszik Kelet-Közép-Európához (az NDK), éppenséggel nem a segítő szerepét játssza a projektumban; az újabb közép-európai generációk egy szót sem tudnak németül (bár figyelemre méltó jelenség, hogy az utóbbi néhány évben ismét divattá

lett németül tanulni). A zsidóságot, „Közép-Európa kozmopolita és integráló elemét” Közép-Európa szinte valamennyi országában kiirtották. A kulturális egység gondolata mégis, mindezek ellenére, szemlélatomást újjáéled (s tegyük hozzá: olyan népek körében, amelyek inkább gyanakodva, mintsem bizalommal tekintenek egymásra). Kelet-Közép-Európában e gondolat bizonyára annak a legalábbis latens tiltakozásnak a produktuma, amely az ezekre a társadalmakra többé-kevésbé rákényszerített orosz életforma ellen irányul (egy olyan időben, amikor már kiderült, hogy a lázadás bármiféle formája reménytelen). Az a tény viszont, hogy a gondolat az utóbbi időben ennyire megizmosodott, egyértelműen az említett gazdasági tényezőkkel függ össze. A nyugat-közép-európai országok segítsége nélkül, a Szövetségi Köztársasággal és Ausztriával való gazdasági együttműködés különféle formái nélkül a kelet-közép-európai országok hanyatlásra vannak ítélve. Egyrészt azért van ez így, mert a régi hagyományokat az utóbbi negyven évben lépésről lépésre kiirtották, másrészt mert a gazdasági mechanizmusok teljes átállítása tartalékok nélkül megvalósíthatatlan. Úgy tűnik, hogy a gazdaságilag megtámogatott kulturális egység gondolata, persze mindenekelőtt e gondolat valóra váltása ezen országok egyetlen esélye, hogy elkerüljék a lesüllyedést a harmadik világba.

Közép-Európa tehát több mint pusztá történelem és nosztalgia. Olyan projektum, amelynek megvalósítása – úgy tűnik – valamennyi közép-európai országnak érdeke. Vajon veszélyes-e ez a terv, pusztán csak azért, mert a régi – agresszív – Németország vezető szerepet akart játszani Közép-Európában? Ha egy demokratikus Németország (vagy demokratikus német ajkú országok) ebben találnak rá új funkciójukra, akkor a Közép-Európa-projektum hitem szerint inkább csak hozzásegíthet ahhoz, hogy a német energiák pozitív irányba kanalizálódjanak, ne pedig gyúanyagként halmozódjanak fel.

III. EXKURZUS UTÓSZÓ HELYETT

Utószó helyett egy furcsa írást szeretnék még ráerőszakolni az olvasókra. Vagy talán csak azokra közülük, akik – miután elolvasták e könyvet – némi megrökönyödéssel mondják: ha a szerző nem használna olyan kacifántos nyelvet, akkor rájöhetne, hogy számos gondolati bukfenc után végül is egy közhelyhez jutott: az oroszok a második világháború eredményeképpen elfoglalták Közép-Európa nagy részét, s lévén, hogy bármit, amit csak tudtak, mindig be akartak kebelezni birodalmukba, megpróbálták rákényszeríteni a világnak ezt a fertályát is, hogy éljen és gondolkodjék úgy, ahogy ők. „Ruszkik haza!” – mit kell ezt még ragozni?

Igen. A társadalomról való gondolkodás végeredményeit – majd mindet – le lehet fordítani effajta jelszavakra, számomra azonban nem ilyen egyszerű ez a dolog. Ahhoz, hogy élhető legyen a közép-európai világ azután, hogy az oroszok hazamentek (ha hazamennek?!), sok mindent végig kell gondolniuk azoknak, akiket valamiért azzal vert meg az Isten, hogy ne csak a legszűkebb környezetük sorsa érdekelje őket. S mivel az ilyenfajta emberek nem az emberiség jótévői, „funkcionáriusai”, ahogy Edmund Husserl még gondolta, minthogy nincs nekik semmifajta morális küldetésük – hanem egyszerűen csak ilyenek, s mint ilyenek, szoktak szörnyűségeket is elkövetni, nem árt, ha végiggondolják, végiggondoljuk, miért is hittük e megvalósult orosz történelemről, hogy nem más, mint megcsalt nembeliség.

Tehát...

MEGCSALT NEMBELISÉG VAGY MEGVALÓSULT OROSZ TÖRTÉNELEM

Az ifúság mindenképp radikalizmusra hajlik. Hogyne volna hát radikális az a fiatal generáció, amely a második világháború után eszmélt?

Harminc rövid éven belül már a második világháború után! „Valami nincsen rendben a világgal. Azok az erők, amelyek világunkat mindeddig kormányozták, csak romlottak és aljasak lehetnek. Valami radikálisan újnak kell eljőnie. Valaminek, amit az eddigi világrend meg sem érintett.” Ez volt generációm beállítódása, életérzése majd mindenütt a világon.

Bizonyára összefügg ezzel, hogy bennünket nem volt nehéz megnyerni a kommunizmusnak. Ha azok az emberek, akik országunkat a kommunizmus ellen a háborúba vitték, vérszomjas fenevadaknak ábrázolják a kommunistákat – sohasem fogom elfelejteni azokat a primitív plakátokat, amelyek 1944 végén Kun Bélát és Szamuely Tibort vértől csöpögő kezekkel mutatták –, akkor bizonyára éppen a kommunisták lehetnek azok, akik a megváltást hozzák. Valami radikálisan újnak kell eljőnie. De hiszen a kommunisták tekintik magukat a radikálisan új képviselőinek. Az újnak demokratikusnak kell lennie. És a kommunisták azok, akik magukat az igazi demokrácia képviselőinek tekintik. Minden szó, amelyet az ellenfél a kommunisták ellen felhozott, csak őket erősítette meg. A többiek ugyanis nem voltak az addigi történelem totális „ellenfelei”. S hogyan lehettünk volna 10-15 éves fejjel elég szkeptikusak ahhoz, hogy észrevegyük a kommunista érvelés alapellentmondását: igazi *demokráciájuk* egy olyan csoport (osztály) *diktatúrája*, amely kontinensünknek ezen a részén még csak többségben sincsen?

S mindez egy olyan országban történt, melyből 1919-ben majd az egész modern polgári kultúrát mint kommunistát elűzték, melynek két világháború közötti komolyan vehető kultúrája, még ha itt-ott konfliktusba került is a kommunistákkal, eléggé radikális volt ahhoz, hogy az establishment ne fogadja be, és kommunistának bélyegezze. Az emigrációból hazatért világhírű filozófusnak, Lukács Györgynek igazán nem volt nehéz dolga, amikor meg akart nyerni bennünket a kommunizmusnak. Magyarországon alig volt vitapartnere. „Az európeerek tehát kommunisták. Minden más nevetségesen provinciális.”

Mire lelkesedésünk a kommunisták „új rendjéért” alábbhagyott, késő volt már, jöllehet a feleszmélés folyamata jószerevével egy évtizedig sem tartott. Csakhogy ennek az eszmélésnek az évei felnövekvésünk évei is voltak. S így a nyelv, melyen megtanultuk kifejezni magunkat,

a kommunizmus nyelve, a marxizmus-leninizmus volt. S mint tudjuk (akkoriban azonban bizonyosan nem tudtuk még): „Nyelvem határai világom határait jelentik.”³⁸⁰ Nem felejtettük el a világégés tanulságait. Értelmezéséhez azonban éppoly kevésbé állt másik nyelv a rendelkezésünkre, mint egy másik jövő kereséséhez (melynek akkor már a kommunista jelentől – ma azt mondanám ironikusan: a valóságosan létező szocializmustól – is különböznie kellett volna). Bizonyára komikusan hangzik, ha elmondom, miért akartam érettségi után a Lenin Intézetben „marxizmus-leninizmus” szakon tovább tanulni. Azt szerettem volna, ha el tudom dönteni, hogy „csak” a kommunizmus gyakorlatával van baj, vagy magával az elmélettel is. És mindezt maguktól a kommunistáktól akartam megtanulni!

Még az 1956-os forradalom sem tudott segíteni rajtunk. Persze valamennyien lelkesen álltunk a felkelés oldalán. Hiszen a hatalom valóságos birtokosain kívül, azokon kívül, akik a Rákosi-kor rémtetteiért felelősek voltak, felkelt az egész nemzet – reformkommunisták és fasiszták egyaránt.³⁸¹ 1956 eszméit nem árultuk el a leveretés után sem. Minthogy azonban elméleti tekintetben még mindig nem tudtunk belőlük semmit sem tanulni, a forradalmat és leveretését egyaránt el kellett felejtenünk. Lehetetlen, hogy ne „tudtuk” volna már, ha bevalani magunknak nem is mertük, hogy a nemzet nem a „sztálinizmus”, hanem a kommunizmus ellen kelt fel. Lehetetlen, hogy ne tudtuk volna: baj van azzal az elmélettel, eszmével, amellyel ily módon lehetett viszálni. Minthogy azonban semmilyen más világmegváltó eszme nem állt a rendelkezésünkre, mindent előlről akartunk kezdeni. Mindazok a rémtettek, melyeket világmegváltó eszménk nevében elkövettek, csak további bizonyítékai voltak számunkra annak, hogy égető szükség van a világmegváltó eszmére.

1978-ban előadást tartottam Angliában. Részletesen elmagyaráztam, miként járult hozzá a Prágai Tavasz leveretése a rendszert bíráló gondolkodás kialakulásához Magyarországon. Egy hallgatóm meg-

³⁸⁰ Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés.* 5.6. Akadémiai Kiadó, Bp., 1989.

³⁸¹ Lásd ehhez Donáth Ferenc tanulmányát a *Bibó-émlékkönyvben*: *Bibó István és a magyar demokrácia alapkérdése.* In: *Bibó-émlékkönyv.* 1. Századvég Kiadó, Bp., 1991. 313–333.

rökönyödve tette fel nekem a kérdést: miért volt nekünk szükségünk, magyar értelmiségieknek, a Prágai Tavasz elnyomására ahhoz, hogy a rendszert bíráló gondolkodásunk kialakuljon? Már 12 évvel előbb és odahaza is felismerhettük volna a rendszer igazi természetét! Ma már értem, miért nem tudtam értelmes választ adni a kérdésre. Jóllehet, akkor már a rendszert „mint olyat” bíráltam, kritikám nyelve, s így gondolkodásom is még hozzá kötődtek.

Van persze egy körülmény, melyet lehetetlen nem említenem. Zsidó vagyok. S bizonyára azok többsége, akiket „generációm tagjainak” neveztem, ugyancsak zsidó. Hiszen nem beszélek mindazokról a Magyarországon élő emberekről, akik ma 50 körül vannak. Amikor a generációmról beszéltem, azokra gondoltam, akik 1945-ben, még gyerekekfejjel ugyan, de gondolkodó emberekként kerültek ki a háború szörnyűségeiből, s radikálisan új világot szerettek volna teremteni *az egész emberiség, s azon belül egy kis közép-európai nemzet számára.* Mindezek zsidók lettek volna? Persze hogy nem. Velem egykorú barátaim között, azok között, akik hozzám hasonlóan gondolkodtak és éreztek, sok volt a nem zsidó. De ez utóbbiak is egy olyan kultúrához tartoztak, amelyik itt, Közép-Európában, mindenekelőtt Magyarországon mindig is *zsidónak számít.* Azok ugyanis, akik ebben a földrajzi térségben magukat nem egyszerűen nemzetükkel akarják azonosítani, akik saját – választott? – nemzetük sorsát a többiekével való összefüggésben tekintik, többségükben zsidók. Ez a tagadhatatlan tény része egy nagyobb komplexumnak, amelyet Bibó István így jellemzett: Európának ezen a területén a közösség, a nemzet ügye és a haladás, a szabadság ügye szembekerültek egymással. A zsidók, akiket e terület kis népei soha nem fogadtak be teljesen, nem láttak más kiutat a maguk számára, mint hogy felülemelkedjenek saját nemzetük nacionalizmusán, s a provinciálisnak bélyegzett nemzeti érdekekkel szemben az európaiságot képviseljék. S ezt sikerrel tették, Közép-Európa elfogulatlan megfigyelői erről tanúskodnak. Csak egyet szeretnék idézni közülük, Milan Kunderát: „Mindenütt idegenek, és mindenütt otthon vannak, fölébe kerekednek a nemzeti viszálykodásoknak. A 20. században a zsidók: Közép-Európa fő kozmopolita és egységesítő elemei, intellektuális kötőanyaga, szellemiségének kondenzátuma, szellemi egységének

megteremtői. Ezért szeretem őket, ezért ragaszkodom szenvedélyesen és nosztalgiával örökségükhöz, mintha csak személyes örökségem lenne.”³⁸² De nem szabad az érem másik oldalát sem figyelmen kívül hagynunk. Mi, zsidók, éppen mint e szellemi egység megalkotói, bizonyára kevésbé vagyunk érzékenyek, ha nemzeti érdekek elnyomásáról van szó. Bizonyára másoknál később vettük észre, hogy a minden elnyomás és kizsákmányolás megszüntetésének leplében egy nem igazán európai nagyhatalom expanzív törekvései rejlenek. Duczynska Ilona élete végéig lelkes harcosa valamifajta internacionális szocializmusnak, ő figyelmeztetett engem arra, hogy a fasizmusról szóló könyvemben a nacionalizmust teljes egészében úgy kezelem, mint ami a fasizmussal rokon.

Mégsem hinném, hogy a kis közép-európai népek nacionalizmusainak szemszögéből a kommunizmus „igazi természetét” korábban át lehetett volna látni. Hiszen világunk megértéséről van szó, s nemigen hihető, hogy Közép-Európa bonyolult története az elmúlt néhány évtizedben egyszerűen nemzetek harcaként lenne leírható. Legyen azonban bármilyen leegyszerűsítő is a nacionalista álláspont, amely ráadásul többnyire a többi kis nemzetet, nem pedig a térségben uralkodó nagyhatalmat teszi felelőssé saját nemzetének balsorsáért, ez nem jelenthet felmentést a mi vakságunkra.

De hát nem érdemeikről és hibáikról akarok beszélni. Egy történet szakaszait szeretném ábrázolni, amelynek keretében generációm tagjai a rendszerrel való szinte vallásos azonosulástól eljutottak a rendszer természetének valamifajta megértéséig. Minthogy ebben a történetben véleményem szerint kizárólag az első szakasz az, amelyik viszonylag általános, nem tehetek jobbat, mint hogy saját fejlődésemet ábrázolom. Valamiféleképpen mégiscsak jellemzi az egész generációmét. De hangsúlyoznom kell: *az én generációm*ról van szó. Aki akár csak tíz évvel fiatalabb nálunk, annak a számára már nem a világháború és a fasizmus volt az alapvető történelmi élmény, hanem a „valóságosan létező szocializmus”. Az nem volt csalódott, hanem egyszerűen adottnak vette a rendszert. Ha kritikusan állt szemben vele, akkor egyszerűen ki akar-

³⁸² Milan Kundera: *A megrabolt Nyugat avagy Közép-Európa tragédiája*. In: *Szamizdat* 81–84. *Válogatás a Hírmondó c. folyóiratból*. Összeállította: Demszky Gábor. AB-Beszélő Kiadó Kft. Bp., 1990. 34.



ta mutatni a rendszer elnyomó jellegét, a szociális igazságtalanságokat stb., anélkül, hogy a rendszer eredeti igényeivel, annak ideológiájával egyáltalában számot vetett volna. Amikor Konrád György és Szelényi Iván *Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz* című könyvükben a marginális értelmiségi két típusát, „a teleologikus és az empirikus revizionistát” megkülönböztetik, akkor véleményem szerint egyszerűen két különböző generáció átlagos magatartását ábrázolják.

A kritikai magatartás első szakasza nálunk természetesen eszme és valóság szembeállítása volt. Ha ezt a szakaszt egyetlen névvel (generáció ellenzéki hőségének nevével) és egy jelszóval akarom jellemezni, akkor Lukács Györgyöt és az általa képviselt „marxizmus reneszánszát” kell említenem. „A szocializmus eddig nem váltotta valóra a hozzá fűzött reményeket. Ebből azonban *semmiképpen* sem következik, hogy az eszme megvalósíthatatlan, vagy hogy új- és másfajta, sajátos hatalmi törekvések ideologikus burka lenne. *Az eszme* (s nemcsak az, hanem a rá épülő konkrét társadalomelmélet is) *eleve minden kétségen felül áll*. Ha eszme és elmélet s a társadalmi valóság, melyet rá hivatkozván kialakítottak, nem állnak összhangban egymással, akkor csak »annál rosszabb a tényekre nézve«. *A valódi nem az igazi.*”

Ennek a beállítottságnak az apologetikus funkciójára ma már nem érdemes egyetlen szót sem vesztegetni. Ha a konkrét történelmi körülmények (Oroszország és Kelet-Európa – amelybe abszurd módon még Csehszlovákiát és Kelet-Németországot is beleértik! – elmaradottsága) és/vagy egy vezér démonikus személyisége voltak az okai a szocializmus „torzulásainak”, akkor nem is kell mást tenni, mint visszatérni az eredeti eszmékhez, s a szocialista világ toronymagasan fog állni a kapitalizmus felett. Ez, s nem más Lukács hírhedt mondatának a jelentése: „A legrosszabb szocializmus is jobb a legjobb kapitalizmusnál.” A mondat akkor is elég apologetikus, ha nem akarjuk úgy interpretálni, hogy az öreg Lukács szemében az élet Albániában emberibb lett volna, mint Svédországban.

Az álláspont vitathatatlanul apologetikus, manapság az ilyenfajta „szocializmuskritika” már a hatalom direkt apologétáinak szótárába tartozik. Lukács államosítása *tartalmilag* magától értetődő. *A magatartás* azonban 1956 és 1968 között valóban kritikus és ellenzéki volt. Az





a generáció, amelyről itt szó van, fejlődésének ezen apologetikus-kritikai szakasza nélkül talán nem is juthatott volna el világunk megértéséhez. Kísérletünk, hogy eszméinket a valóság ellenében megvédelmezzük, feltétele volt annak, hogy valóban kritikussá lehessünk. Az, aki egy csapásra feladja hitét, mert úgy látja, istene nem tartotta be ígéretét, az soha nem is hitt az istenben: konjunktúralovag volt csupán.

A magyarországi úgynevezett elidegenedésvita igen jelentős és jellemző epizódja volt ennek a szakasznak. Ha ma olvasom a hozzászólásokat, tartalmuk alapján aligha tudnám eldönteni, melyik oldal volt apologetikusabb. Az egyik azt mondja: mégiscsak van még elidegenedés a szocializmusban, jóllehet megszüntetésének feltételei (nevezetesen a magántulajdon megszüntetése) megteremtődtek. A másik: természetesen sok olyan dolog van a szocializmusban, ami a valóban emberhez méltó társadalom megvalósulását akadályozza még; de ahelyett, hogy ezzel az absztrakt fogalommal operálnánk, azokkal a konkrét problémákkal kellene foglalkoznunk, melyek megoldása nélkül a társadalom nem lesz igazán emberhez méltó. Ha valaki ma arra kényszerítene, hogy válasszak a két álláspont között, tartalmilag bizonyára szimpatikusabbnak tartanám a másodikat. Ma már vagy impotensnek, vagy károsnak tartom a totális társadalomkritikát. Mégsem véletlen, hogy később csakis az első álláspont képviselői mutattak rá társadalmunk égető problémáira, míg a másodikei továbbra is a rendszer apologetikáját űzték. Csak az előbbieket lépték át ugyanis a kodifikált marxizmus-leninizmus határait, s indultak el ezzel azon az úton, amely a rendszer ideologikus védelmezésétől racionális leírásához vezetett. A kritikai magatartás következő fázisa ugyanis már a racionalitás jegyében áll: egy, hogy is mondjam, nyugati (?), európai (?) vagy talán modern (?) racionalitás jegyében.

A következő fázisban (1968 után) a rendszer teoretikus érdeklődésű kritikusai kezdik „a valóságosan létező szocializmust” úgy felfogni, mint egy új elnyomó társadalmi rendszert, integrációs modellt, amelyen naivitás lenne a szocialista eszméket számon kérni. Akik arra tesznek kísérletet, hogy a szovjet típusú szocializmust ily módon írják le, bizonyos értelemben kétségtelenül kiszabadultak már a rendszer bűvköréből: feladták azt a vallásos típusú azonosulást, amelyet a kommu-





nista mozgalom kezdettől fogva megkövetelt tagjaitól. S mert a kritika *most már az észre, nem pedig a hitre épített*, elkezd „pluralizálódni” is. A leírási kísérletek egyre inkább különböznek egymástól. Mégis maradt egy közös vonásuk. Tudatosan vagy öntudatlanul a marxista fogalmi apparátust, a marxista gondolkodásmódot alkalmazták. A legfontosabb mozzanat ebben a tekintetben nem is annyira az a kísérlet, hogy a szocializmusban az uralmi viszonyokat a termelési formából vezessék le, és a társadalom szerkezetét osztálydichotomikusként írják le. Sokkal fontosabb a ragaszkodás a formációelmélethez, amely a társadalmak tarkaságát meghatározott alaptípusokra akarja visszavezetni, és a különböző társadalmakat mint ezeknek az alaptípusoknak a variánsait akarja felfogni. Ezekben a leírásokban még mindig fellelhetőek egy olyan történetfilozófiának a nyomai, amely a történelmet a megbékélés, az ész, azaz a nembeliség megvalósulása irányában való mozgásként ábrázolja. Még mindig ott kísért a megváltás vágya.

A harmadik szakaszra való átmenetet éppen azzal jellemezném, hogy feladtuk a megváltás gondolatát. Én magam beláttam, hogy nincsen ideális társadalom, amely megfelelhette az „emberiség alapértékeinek”, a „nembeliségnek”; egyrészt mert nincsenek közös alapértékek, a társadalmak e tekintetben is alapvetően különböznek egymástól, másrészt mert még ha mi, európaiak univerzálissá akarjuk is tenni értékeinket, azokat akarjuk az emberi értékekként felfogni (a nembeliség fogalma ezt a törekvést tükrözi!), akkor is lehetetlen lenne valamennyiüknek eleget tenni. Egymásnak is ellentmondanak! Ha nem akarunk ellentmondani legalapvetőbb európai értékünknek, a szabadságnak, akkor európai-nyugati értékeinket, a „nembeliséget” csak azokban a társadalmakban akarhatjuk „megvalósítani”, amelyek ezeket az értékeket választották (az értékek ugyanis nem Istentől adóttak, hanem valóban választottak); és az utóbbiakon belül akkor tudjuk őket a leginkább „megvalósítani”, ha minden egyes történelmileg adott társadalomban ezen értékeknek megfelelően próbáljuk megoldani azokat az adott konkrét ellentmondásokat, melyek a legkülönbébb csoportok konfliktusaiban jelentkeznek, anélkül, hogy azt hinnénk: a társadalmi ellentmondásokat egyszer s mindenkorra elintézhetjük (minden egyes megoldás majd mindig új ellentmondásokat szül).



Ezen szocializmusértelmezés alapján lassan arra a belátásra jutottam, hogy egyáltalában nem tudom megérteni a „mi” valóságosan létező szocializmusunkat, ha marxi értelemben vett társadalmi formációt látok benne, nem pedig egy sajátos történelemnek, az oroszoknak sajátos produktumát. Az a világ, melyet ifjúkoromban a „leghaladóbb” európai tradíciók letéteményeseként fogtam fel, valami nem európainak mutatkozott meg a számomra, melynek jelenléte Közép-Európában azért oly elviselhetetlen, mert a Szovjetunió nem egyszerűen megszálló, hanem valami alapjaiban idegen hatalom. „Ezért éli át az az Európa, melyet Közép-Európának neveznek – ahogy Kundera mondja – nemcsak politikai katasztrófaként, hanem civilizációja megkérdőjelezéseként is saját, 1945 utáni sorsváltását.”³⁸³ A század elején európai intellektuelek Oroszországról álmodoztak, amely majd kigyógyítja Európát velejéig rothadt individualizmusából. És mi történt? Az én féleurópai hazámban Oroszország uralma ezen individualizmus legnegatívabb vonásait a végletekig fokozta, míg mindazt a pozitívát, ami Európában az individuum kultuszához kapcsolódik, megsemmisíteni törekszik.

Hogy a félreértéseket elkerüljük: nem azt akarom állítani, hogy a hatalmi forma, amely számunkra, közép-európaiak számára oly nagyon elviselhetetlen, az oroszok vagy más kelet-európaiak számára jó lenne. Mit jelent egyáltalában az, hogy jó? Nem lehetetlen, hogy az oroszok inkább szenvednek tőle, mint a közép-európaiak. De az sem lehetetlen, hogy hazájuk nagysága és ereje számukra sokkal nagyobb érték, mint az egyedek szabadsága. De akárhogy legyen is, egy biztosnak látszik: az oroszoknál hiányzik az a hagyomány, amely képessé tenné az embereket arra, hogy szembeszegüljenek a monolit önkénnyel.

Ezen új belátás alapján abban is reménykedem, hogy megtalálom a közös nyelvet azokkal, akiket fentebb a nemzeti hagyományok hordozóinak neveztem. Természetesen továbbra sem tudok semmifajta nacionalizmust elfogadni, amely más nemzetek ellen irányul, sőt olyat sem, amely közönyös más nemzetek jogos törekvéseivel szemben, hogy a rasszista jellegű nacionalizmusról ne is szóljak. Azt, ami a nemzeti tradícióból (amely magát hazámban többnyire népiesnek nevezi) a fentiek

³⁸³ Uo. 31.

alapján megszívlelendőnek tűnik, a következőképpen fogalmazhatnám meg: *nem szabad, hogy korunk sorskérdéseire valamifajta absztrakt ész nevében általános érvényű megoldást keressünk*; minden társadalomnak – természetesen összhangban a többiekkel, másképp talán nem is megy a dolog – saját hagyományainak megfelelő megoldást kell találnia. Ez-e az utolsó szavam? Megmaradok-e ennél az álláspontnál? Ezt persze nem tudom. Amióta nem hiszek a kinyilatkoztatásban (marxizmusban), meggyőződésemet mindig egy csipetnyi szkepszissel kell képviselnem.





A KELET-EURÓPAI RENDSZER VÁLSÁGA ÉS A MAGYAR ÉRTELMISÉG: POLITIKAI ESSZÉK³⁸⁴

³⁸⁴ Itt ennek a szamizdat kötetnek (20 gépelt példányban jelent meg) csak azokat a szövegeit találja meg az olvasó, melyek másutt a rendszerváltás után nem jelentek meg. Hogy mi volt eredetileg a kötetben, az olvasható a Függelékben.



AZ ÉRTELMISSÉG VÉDELMEBEN LEVÉL KENEDI JÁNOSHOZ

Kedves János!

„Nem is tudom megmondani, nekem hol fogyott el a cernám. Semmi feltűnő esemény nem jött közbe. Miért kezdtem egy ideje úgy érezni, hogy egy tapodtat tovább lehet menni ettől a szemlélettől? Miért jutottam arra a belátásra, hogy ki lehet alakítani másféle intellektuális viszonyt a társadalommal? Hol kezdtek megfogyni a motívumaim arra, hogy ragaszkodjak az uralkodó értelmiségi szemlélethez, és hol kezdtek megszorodni valami másféle kitapogatásának a lehetősége felé? Úgy érzem, az átalakulás teljesen individuális volt, és semmiféle törvényszerű fordulat nem idézte elő. Még azt sem hiszem, hogy összegződtek volna a személyes élményeim” – írod.

Hiszek neked, bizonyára tényleg nem tudsz válaszolni ezekre a kérdésekre. De nem veszed észre, hogy lett legyen akárhányféle *de* a folytatása a „jó dolog a szamizdat...” mondatnak, a szamizdat ma létezik, sokakat foglalkoztat, két évvel ezelőtt még csak gondolni sem lehetett volna rá? Itt is valamiféle társadalmi tényről van szó, melynek kialakulása az egyének felől tekintve lehet – mint mondod – „véletlenszerű és estleges”, mint társadalmi tény azonban magyarázatot kíván, sokkal mélyebbet és összetettebbet, mint amilyet Te, akarva-akaratlanul kínálsz a számunkra. Te ugyanis az ellenzéki értelmiséget teszed felelőssé azért, hogy... hogy nem létezett.

Félre ne érts, nem logikai hibákat keresek a gondolatmenetemben. Az attitűdöt szeretném bonckés alá venni, mert az a meggyőződésem, hogy az avantgardizmussal szembeni írásodból is világosan kitűnő mély ellenszenved ellenére is – avantgardista megoldást kínálsz. Tudatosan nem használom a bolsevista szót, mert nevetségesnek tartom a bolsevizmussal vádolni mindazokat, akik egy értelmiségi „élcsapat” feladatának tekintik a politikai programok és alternatívák kidolgozását, pontosabban – mert a kettő nem ugyanaz –, akik az eleven és életképes

politikai programok hiányát azzal magyarázzák, hogy nincsen értelmi-ségi élcsapat, hogy hiányzik az „ellenzéki”, az igazán ellenzéki értelmiség. Nem kell senkinek sem magyaráznom, hogy a bolsevizmus ebben a polgári világban már igen régóta létező attitűdnek egy nagyon is konkrét, nagyon is meghatározott történelmi feltételekhez kötött variánsa. S ha mi manapság hajlamosak vagyunk szinte hisztérikusan mindenkit bolsevizmussal vádolni, aki ennek az attitűdnek egy vagy más variánsát képviseli, az csak onnan van, hogy nekünk éppen a bolsevizmussal gyűlt meg a bajunk, hogy egy olyan társadalomban élünk, amely magát a bolsevizmus örökösének tekinti: még hozzá joggal. De az avantgardizmus számomra nem csak bolsevik variánsában ellenszenves.

Felsorolok néhány mozzanatot, ahol tetten érni vélem, és – abban a reményben, hogy kritikámat baráti kritikaként fogod felfogni – elmarasztallak avantgardizmusban. Lássuk:

1. A szamizdat számomra távolról sem bolsevizmus, a szamizdat-mozgalom kezdeményezése, a benne való részvétel önmagában semmiképpen nem avantgardista magatartás, ha nem tartjuk az egyedül üdvözítő megoldásnak, s főleg az értelmiségi tisztesség egyedüli ismervének – vagy egyáltalán ismervének – a benne való részvételt stb. De hogyan érvelsz azokkal szemben, akik új bolsevizmusra gyanakszanak? „Mit lehet válaszolni annak, aki új bolsevizmusra gyanakszik? Hogy annak, aki lefordít, lemásol, továbbad, netán egy tanulmányt ír, talán van valami titkos megfélemlítő eszköze véleményét másokra erőszakolni?” Aki új bolsevizmusra gyanakszik, bizonyára nem hiszi, hogy a „szamizdatosok”, az új bolsevikok már hatalmon vannak. Nem attól fél, hogy *ma* bárkire is ráerőszakolhatják akarátukat. Attól fél, hogy olyanokkal áll szemközt, akik számára a hatalommal való nyílt konfrontáció önérték – sőt, az egyedüli igazán elfogadható magatartás –, akik tehát – ha *módjukban állna* – igenis ráerőszakolnák egyedül üdvözítő véleményüket mindazokra, „akinek megalkuvó magatartása mögött a tudatosságnak egy alacsony foka rejtőzik.” Jogtalan a félelmük? Nem merném egyértelműen állítani. Tudom – annyira ismerlek – Tőled nem kell félniük. De ne haragudj, ellenérved csak felfokozza gyanakvásukat. Nem az a kérdés, van-e ilyen eszköz az illető kezében. A kérdés az, magatartása nem

ilyen eszköz kialakítására irányul-e. Felfokozod-e gyanakvásukat annál is inkább, mert

2. az értelmiség marginalizálódását igenis önértéknek tekinted, úgy véled, csak a margóra szorult értelmiség válhat igazán ellenzékivé. Ellenzékinak viszont azt az értelmiségit tekinted, aki képes alternatív cselekvési programok kidolgozására. Itt azonban mintha meginganál. Mintha már azt is óriási előrelépésnek tekintenéd, ha az értelmiségben kialakulna a tényleges helyzet felismerésének igénye. Nos, hogy egy kicsit elébe vágjak a dolgoknak: ha ma, a magyar társadalmi viszonyokat tekintetbe véve ezt az utóbbit tekinted az értelmiség legfontosabb feladatának, akkor nincs is többé vitánk egymással. Ha viszont az alternatív cselekvési programok kidolgozását, akkor nagyon nem értünk egyet. Nem vitás, hogy erre az utóbbi feladatra ma csak a marginalizálódottak lehetnek alkalmasak. Ha ugyanis valaki előáll egy fennállóval szembenálló alternatív *politikai programmal*, az biztosan a legjobb esetben is a „margón” találja magát. A tényleges helyzetfelismerés igénye és meghatározott területeken való lelkiismeretes, a fennálló ideológiai és politikai követelményekkel mit sem törődő megvalósítása – azt hiszem, *mindenkor* ez volt az értelmiség igazi feladata – nem feltétlenül marginalizál. Ma nem. Lehet, hogy holnap újból igen – jóslatokba nem szívesen bocsátkozom. Az egész – szerencsére itt-ott önmagad által is kétségbe vont – elképzelésed a marginalizálódás szükségességéről nagyon sok tisztességes, ma már az igazságot és csak az igazságot kimondani kívánó értelmiségiben jogosan vált ki ellenérzést: „Ezek – s itt ő pontosan úgy sem tudja majd, kire vonatkozik a többes szám, mint Te magad – kiválasztják magukat az »igazán ellenzéki« szerepkör betöltésére, mert érdeklődési irányuk, bizonyos személyes adottságaik és mit tudom én még mi véletlen okokból a margóra kerültek.” De ma már nem tudok ezen felháborodni. Nagyon nincsen ínyemre semmiféle kiválasztottság-tudat. Az avantgardizmus, az elutasítandó avantgardizmus jegyének tekintem.

Hadd tegyek ehhez hozzá még valamit. Azt írod, hogy a szamizdat-irodalomban egyik lehetséges eszközét látod annak, hogy a hivatalos ke-
reteken kívül értelmiségi közvélemény alakuljon ki, hogy a gondolatok, élmények, tapasztalatok, információk rendszeres kommunikációja foly-

tán kialakuljon egy értelmiségi közvélemény, hogy kialakuljon egy *igazi nyilvánosság*. Ezt én magam is a legfontosabbnak tekintem. De miért „a hivatalos kereteken kívül”? Nem az lenne-e éppen a cél, hogy ez az igazi nyilvánosság a hivatalos kereteken belül létezzék, ami – ha a nyilvánosság valóban igazi – egyben egyet jelent azzal, hogy megszűntek a hivatalos keretek. Nem, nem vagyok őrült. Tudom, hogy ez a cél a belátható jövőben nem elérhető. De ez a cél, nem pedig az, hogy a hivatalosok eltűnjék: az ő kereteiken kívül is létezzék közvélemény. Ha a hivatalos kereteken kívül akarunk létezni, elismerjük a hivatalos kereteket. Ha ellenzékiek akarunk lenni, lelkiileg nagyon is függünk még a hatalomtól. Az igazságot kell akarnunk, az igazság kimondásának szabadságát, az igazság akarását, nem pedig az ellenzékiiséget tekintem értéknek. Ennek az „ellenzékiiség-értéknek” van valami nagyon kelet-európai mellékíze. Mi kelet-európai értelmiségiek szinte mindig rettegünk attól, hogy né tán valahol egyetértünk a „hatalommal”, hogy egyben-másban olyan törekvéseket támogatunk, amelyek esetleg egybeesnek a hatalom törekvéseivel. Nem tudunk elég függetlenek lenni, nem tudjuk a magunk igazságát a *hatalomra való tekintet nélkül* képviselni.

Nagyon messzire vezetne, ha itt elemezni próbálnám, miért van ez így. Az attitűd gyökerei nagyon mélyre nyúlnak a múltba: Kelet-európában soha nem különült el egymástól igazában politikai és ideológiai hatalom, az „igazság” valahol mindig a hatalom igazsága volt, s ennél fogva egy másik „igazság” mindig csak a hatalom elleni lázadásként, tehát a hatalomra vonatkoztatva jött létre.

Az itt mondottak a még később mondandókat is érintik: az „56-os generáció” magatartása, a ma már Számodra – számomra is – elfogadhatatlanná vált „uralkodó értelmiségi szemlélet” talán nem volt mindig ilyen elfogadhatatlan: az ugyanis, hogy alapjában reformista – tehát a hatalmi kereteket elfogadó – szemlélet volt, nem teszi ab ovo elfogadhatatlanná az igazság szemszögéből.

De hadd próbáljam még más pontokon is felfedni lappangó avantgardizmusodat:

3. Az értelmiségnek észre kell vennie ezt, látnia kell amazt – mondod –, meg kell tudnia fogalmaznia szociológiailag körülhatárolható csoportok létkérdéseit, szolidárisnak kell lennie a társadalomban hát-

rányos helyzetbe szorítottakkal, nem szabad hozzászoknia ahhoz, hogy együtt éljen nyugtalanító társadalmi tények egész sorozatával. Mindez, úgy érzem, igaz. Ha a szamizdatnak van objektív társadalmi funkciója, akkor az éppen abban rejlik, hogy felvessen olyan problémákat, amelyeket a „hivatalos irodalom” nem vet fel, és ezzel rákényszerítse az utóbbit is, hogy a problémák létezzenek a számára. Mindennek azonban még a politikai kultúra kialakításához is meglehetősen kevés köze van, nemhogy alternatív cselekvési elképzelések és programok kidolgozásához. Nézd, én nem hiszek a „válságelméletben”. És nem hiszem azt, hogy csak akut válságperiódusok születhetnek alternatív politikai elképzeléseket. Ez a fajta hit ugyancsak nagyon kelet-európai: egy olyan politikai struktúra szülötte, amely soha nem ismerte a demokráciát, ahol tehát mindig elképzelhetetlen volt, hogy amíg a gépezet egyáltalán működik, a fennálló állapotokat működésben tartó politikai elképzelésekkel esetleg homlokegyenest ellentétes más elképzeléseknek is legyen polgárjoguk. A más mindig csak valahol a periferián, durvább vagy finomabb hatalmi eszközök által elnyomottan létezhetett, s csak akkor jelent meg a nagy nyilvánosság előtt, ha a fennálló működőképessége már kérdésessé vált, ha tehát az uralkodó politika válságba jutott. Hogy demokrácia legyen, ahhoz az alternatív politikai elképzeléseknek a hatalmat konstituáló politikai elképzelések mellett szabadon kell létezniök, sőt mi több, nem szabad, hogy a hatalmat egyetlen elképzelés konstituálja.

De az értelmiségnek nem lehet a feladata, hogy politikai demokráciát teremtsen. Az értelmiségnek észre kell vennie ezt, látnia kell amazt... Meg kell fogalmaznia, észre kell vétenie, amit maga észrevett és meglátott. De alternatív elképzeléseket kidolgozni, politikai ellenzéki tevékenységeket kifejteni mindaddig, amíg valahogyan, valamilyen formában azok a bizonyos szociológiailag körülhatárolható csoportok meg nem nyilvánulnak... nos, ez tipikusan avantgardista elképzelés. Hogy ezeket az elképzeléseket szinte szükségszerűen szülik a monolit-jellegű politikai rendszerek, az történelmi tény. Mert hogyan is lehet keresztültörni azon az ördögi körön, hogy amíg nincs szabadság, addig az emberek nem tudnak megnyilvánulni, amíg azonban nem nyilvánulnak meg, addig ab ovo nincs szabadság? Fel kell karolnunk őket, magun-

kévé kell tennünk az ügyüket – amelyről azonban nem tudják, hogy „ügyük”. Mert szenvedjenek bármennyire is, amíg nem lehetséges „a dolgozó nép okos gyülekezetében” hányni-vetni meg száz bajunk”, nem úgy az, hanem csak egyéni sérelem, nehéz lét. Várni kell hát? Nem, nem kell várni. Látnunk kell, és el kell mondanunk, amit elgondoltunk. De *politikai alternatívát nem kínálhatunk fel*. Bizonyára igaz a következő mondatod: „...ha a társadalmi tények szintjén kimutatható szimmetrikusság a magyar társadalomfejlődés és a többi kelet-európai társadalom fejlődése között, akkor az értelmiség helyzetében kell keresni a további magyarázatot ahhoz, hogy itt miért nem alakultak ki a társadalomban hátrányos helyzetbe szorítottakkal szolidáris értelmiségi csoportok.” Csakhogy egyrészt a szimmetrikusság távolról sem olyan egyértelmű, mint ahogyan Te beállítod, másrészt hol látod Te a társadalomban hátrányos helyzetbe szorítottakkal szolidáris értelmiségi csoportokat a többi kelet-európai országban?

Az a sejtésem, hogy ami az utóbbit illeti, Lengyelország lebeg a szemed előtt. (Talán hivatkozhat az orosz és a csehszlovák példára is, de gondolom, minden további nélkül belátod, hogy mondjuk a zsidók elnyomása a Szovjetunióban vagy a 68-as gondolatokhoz hű maradt csehekkel és szlovákokkal szembeni megkülönböztetések olyan durva, kifejezetten politikai jellegű jelenségek, amilyenekhez hasonlóval a mai Magyarországon nem találkozunk.) De Lengyelországban létezik egy önmagát a „hivatalos kereteken kívül” megszervezett munkásszervezet, létezik egy politikai hatalommal rendelkező, ma alapjában progresszív szerepet játszó hatalmas egyház... Hol van hát a társadalmi tények területén kimutatható szimmetrikusság? Egy ezekre az országokra kívülről, erőszakkal rákényszerített politikai struktúra, egy alapjaiban rosszul működő gazdasági mechanizmus – kétségtelen, hogy ezek a társadalmi tények területén kimutatható szimmetrikusságok. De csak egy absztrakt általánosság szintjén. A magyar és a lengyel nacionalizmus évszázadok történelme során kialakult alapvető különbsége vagy az alapjában azonos gazdasági mechanizmusnak a fogyasztási szférában meghatározott konkrét körülmények folytán különböző megnyilvánulásai az elvont párhuzamosságokkal egyenrangúan vaskos társadalmi tények.



Nem kell tömegbázis ahhoz, hogy lássunk és beszéljünk. De politikai ellenzékké válni tömegbázis, magukat valamiféleképpen nyilvánító társadalmi csoportok nélkül? Lásd be, ez szintiszta avantgardizmus.

4. Még egyetlen mondatodra szeretném felhívni a figyelmedet: „Túlontúl hosszú ideje tart a 60-as évek eleje óta állandósult konszolidáció” – írod. Nem akarok hamisan idézni. A mondat nálad csupán magyarázatául szolgál annak a ténynek, hogy nálunk egyre kevésbé van politikai kultúra. Mégis valami rossz érzést vált ki belőlem. Mintha mégis annál jobb lenne, minél rosszabb. Ha valaminek *meg kell változnia*, akkor *valaminek* meg kell változnia. A konszolidáció valahol egy össztörténelmi összefüggésben tényleg rossz, mert egy olyan rendszer konszolidációja, amelyet végső soron 1956. november 4-e tart életben. A külső feltételek, a nemzeti függetlenség hiánya, mint megváltoztathatatlan adottság van tételezve, a rendszer konszolidációja pedig azt jelenti, hogy ezt a keretek adta lehetőség, mozgástér kihasználtságát a magyar társadalom tkp. maximálisnak tekinti.

Ha a kereteket tudomásul vesszük, *akkor* elégedetlenségünk a konszolidációval szemben elfogadhatatlan. Az adott kereteken belül nem konszolidált rezsimekről nagyjából és egészében csak annyit mondhatunk: mindenkinek sokkal rosszabbak.

Ezzel eljutottam ahhoz a ponthoz, amelyről tkp. beszélni szeretnék. Arról ugyanis, hogy *történelmietlenül* ítéled meg a magyar értelmiséget, az 56-os generációt. Igazságtalan vagy vele. Méghozzá, meggyőződésem, azért, mert nem gondolkodsz történelmi összefüggésekben. Azzal kezdtem, hogy a szemedre hánytam: nem veszed észre, egyszerre többeknek, sokaknak fogyott el a cérnája, sokan ébredtek rá arra, új szemléletre van szükség. Sokan? Természetesen nagyon kevesen, de majd mindazok, akikről egyáltalán beszélsz. Azok az „ellenzékiek” ugyanis, akik így vagy úgy, de eddig mindig kompromisszumot kötöttek a fennállóval.

Joggal mondom: az ötvenhatos értelmiségi generációnak 56-ban sem voltak politikai elképzelései. Joggal, ha 56-ot társadalmi átalakulásokat követelő felkelésként tekinted. A felkelés azonban alapjában véve nemzeti felkelés volt. Lázadás az élet tűrhetetlensége ellen, amelyet egy elnyomó hatalom jelenléte, az általa a magyar társadalomra rákénysze-





rített politikai-gazdasági berendezkedés okozott. A felkelés leverése következtében előállott erőterben az értelmiség előtt a következő alternatíva állott: vagy berendezkedik egy – az adott nemzetközi konstellációt tekintve – teljesen reménytelen, heroikus nemzeti partizánháborúra és elvárzik, vagy elfogadja az új hatalom által felkínált feltételeket: a kerekérintetlenül hagyása mellett megpróbálják az életet tűrhetővé tenni. A magyar értelmiség az utóbbit választotta. Lehet ezt a kompromisszumot elítélni, de akkor *erről* kell beszélni, vagy lehet mint egyetlen valóságos lehetőséget tudomásul venni – akkor azonban nagyrészt eselenek, János, a „kifogásaid”. Az adott politikai struktúrán belül – amelyet a kompromisszum értelmében nem lehetett megkérdőjelezni – egyszerűen nem maradt más lehetőség, mint a megközelítés általad említett három iránya. Ezt egy helyütt Te is belátod: „...nem akarom azt állítani, hogy nem voltak ellenzéki módon gondolkodó értelmiségiek. Sokan voltak. De ellenzéki gondolkodásuk kontinuitásának fönntartása önmaguk előtt csak a demokratikus és az önálló nemzeti jövő programjáról való lemondás árán – a társadalomvezetés előtt – jöhetett létre.”

Nem akarom itt a magyar „ellenzéki” értelmiség 56-tól máig megtett útját elemezni, nem is tudnám. Csak azt szeretném hangsúlyozni, hogy amennyiben a demokratikus és önálló nemzeti jövő programjáról való lemondás az értelmiség értelmiségként való életben maradásának feltétele volt – és az volt –, akkor az e feltétel által adott kereteket az értelmiség jól-rosszul – de hát mit akarunk? – kihasználta. A másik oldalon – a „filozófusok” – hallgatván politikáról azt bizonyították, hogy a fennállónak nincsen köze a szocializmus eredeti elképzeléseihez. A másik oldalon – a „szociológusok” – keresték a lehetőségét annak, hogyan lehet működőképesé tenni azt, ami van. Alternatívát senki sem kínált – de az egyetlen lehetséges alternatíva eleve ki volt zárva. Mindaz, amit Te elmondasz arról, hogy miként kellett volna az értelmiségnek a hatalommal való – ugyancsak nem súrlódásmentes – együttműködés útja helyett a hatalommal való, meghatározott társadalmi csoportokra támaszkodó egyenes szembenállás útját választania – mert valami ilyesmit mondasz –, egyszerűen nem fért bele a kialakult keretekbe.

A „Jó dolog a szamizdat, de...” bármely variánsában a következőképpen fordítható magyarra: a hetvenes évek elején megkötött kompro-





misszum keretei kimerültek. További előrelépési lehetőséget nem látok a kompromisszum keretei között (tehát: Jó dolog a szamizdat), de... nem tudom, hogy elérkezett-e az ideje annak, hogy felrúgjuk a kompromisszumot. Bevallom, én sem tudom. Felrúgtam, ha mással nem, ezzel az írással. Mint ahogy a szamizdatosok gyakorlatilag egytől-egyik felrúgták.

Miért? Magyarországon nem történt semmi. De történt valami más kelet-európai országokban, és ez – talán – megváltoztatja az erőteret, s olyan újat alakít ki, amelyben a kompromisszumnak – a mára tkp. amúgy is meglehetősen terméketlenné vált kompromisszumnak – talán nem a megsemmisülés az alternatívája. Nem, nem „véletlenszerű és esetleges”, ami történik. Egyrészt azért nem, mert mára valóban meglehetősen terméketlenné vált a kompromisszum. Terméketlenné vált szubjektíve: az ellenzéki érzületű, a kritikai értelmiség zömét, legalábbis potenciónisan olyanok teszik ki, akiknek ez a kompromisszum már semmit sem jelent: nem viszonyítanak ugyanis a Rákosi-korszakhoz. Egyszerűen értelmiségivé válásukat, értelmiségi öntudatuk kialakítását teszi lehetetlenné a feladatok kicsinyessége, s számukra leglényegesebbnek, a továbblépés nyilvánvaló akadályának, magának a kompromisszumnak a léte. És terméketlenné vált objektíve is: a keretek ki vannak használva, most már minden csak ismétlődik anélkül, hogy bármi is megoldódna. Liberalizálódás, majd ennek visszavétele, gazdasági reform, majd megmerevedés. Senki sem hiheti már, amit 68-ig, sőt, Magyarországon, némi öncsalással, 72-ig hinni véltünk: a dolgok mégiscsak előre mennek. És itt nem egyszerűen arról van szó, hogy beláttuk: az átalakulás nem indulhat el felülről. Ez ugyanis – sokszor ezt mondjuk, Nálad is előkerül – nem igaz. A cseh 68 is felülről indult, s ez lehetővé tett valamit alul, amit már nem felülről „rendeltek el”. Maga a kompromisszum a probléma: amíg fennáll, sem felülről, sem alulról jövő kezdeményezések nem változtathatnak lényegesen a helyzeten. Ennélfogva a kritikai érzületű értelmiség vállalja az ugrást az ismeretlenbe. Nem hinném, hogy ez felelőtlenség: a tét csak önmagunk, a kritikai érzületű értelmiség léte vagy nem léte. Magatartásunk semmiképpen nem vezethet ahhoz – túl jelentéktelennek és erőtlennek vagyunk egy ország állapotán akár negatív is változtatni –, hogy az élet Magyarországon ismét egészében tűrhetetlenné váljék, hogy ismét elviselhetetlenek legyenek a mindennapok.



De ha csak erről lenne szó, ez az ugrás az ismeretlenbe nem lenne más, mint a tehetetlenség hisztérikus megnyilvánulása – az ettől való félelem ugyancsak kifejezésre jut a sokféle „de”-ben. Többről van szó: annak halovány reményéről, hogy lehet változtatni a kereteken, hogy a kelet-európai országok szert tehetnek egy relatív függetlenségre. Igen, Lengyelországról van szó, ahol a hatalom szerkezete mintha lassan átalakulni látszana. A dolog már 70-ben elkezdődött, azzal, hogy a gdański véres tragédia nem szovjet beavatkozásra keresztül vezetett el őrsgváltáshoz a hatalmi posztokon, hanem anélkül, hogy ennek következtében a munkásosztály ki tudott harcolni egy viszonylagos autonómiát, hogy kialakult egy szövetség közte és az értelmiség között – nem a mi feladatunk, hogy elemezzük a helyzetet –, de az ő elemzéseiből tudjuk, hogy a lengyel helyzet más, mint a többi, hogy ott valami tényleg megváltozott.

Ennek a változásnak az eredményeképpen fogyott el a cérnánk, ezért van erőnk ahhoz, hogy valami nagyon keveset tegyünk is, ezért van az, hogy nem menekülünk többé kétségbeesett tehetetlenségbe. De legyünk tisztában vele, hogy a mi helyzetünk mégis gyökeresen más, mint a lengyel értelmiségé. Felrúgtuk a kompromisszumot, azt hisszük, hogy ezt ma már lehet és érdemes. De mi nem állhatunk elő programokkal, mi nem dolgozhatunk ki alternatívákat. Mögöttünk nem áll senki: a cigányok, a 26 éves nő, a világtalan öregember, az erzsébeti öregasszony borzasztó sorsok, de nem elégségesek újfajta politikai elképzelések kidolgozásához. Mi ma nem tehetünk többet, minthogy felrúgjuk a kompromisszumot abban az értelemben, hogy mindent kimondunk, leírunk, amit gondolunk; a mindent kimondó írásaink egyedüli nyilvánossága a szamizdat lehet. Tehát jó dolog a szamizdat, csak a funkciója nem az, ami a Te írásodból itt-ott, mint alapvető feladat megfogalmazódni látszik: egyelőre nem alternatív cselekvési programoknak kell megfogalmazódniuk benne. Nem arra kell, hogy „előrelátásokat lehessen tenni a közelebbi és távolabbi jövőre”. Pusztán csak arra, hogy világosan láthassuk, ami van.

Barátsággal
Vajda Mihály

A REFORMGONDOLKODÁS VÉGE

Nemrégiben Oxfordban előadást tartottam a magyarországi kritikai értelmiségről, álláspontunk változásairól 1955-től máig. 1968-at fordulópontként jelöltem meg, megkíséreltem megmagyarázni, hogy ennek az évnek az eseményei teljesen megváltoztatták álláspontunkat. A nyugati úbaloldali mozgalmakon (elsősorban a franciaországi májuson) és a meginduló (politikai reformok nélküli) magyar gazdasági reform tapasztalatain kívül természetesen a prágai tavasz eseményeit és Csehszlovákiának a Varsói Szerződés csapatai által történt megszállását emeltem ki. Az előadás után valaki feltette nekem a kérdést: miért nem beszéltem az 1956-os magyar felkelésről, miért tartom az 1968-as csehszlovákiai eseményeket fontosabbnak, mint saját 1956-os tapasztalatainkat? A kérdés meglepett, és azonnal jogosnak éreztem. Valóban, miért? Az ugyanis biztos, hogy számunkra 1968 fontosabb volt, mint 1956.

Nos, a dologra többféle magyarázatot lehet adni. Megpróbálom őket felsorolni. Ez egyrészt talán hozzájárulhat a magunk kritikai önértelmezéséhez, másrészt pedig ahhoz, hogy jobban megértsük a prágai tavasz jelentőségét.

Mindenekelőtt: az 1956-os magyar felkelés során számos olyan jelenséggel találkoztunk, amelyekkel szocialista beállítottságú értelmiségiek semmiképpen nem tudtak rokonszenvezni. Most persze az akkori álláspontunkat kísérlem meg tisztázni, ha – elkerülhetetlenül – a mai tudatommal is.

A lincselések. Ma nem vagyok képes arra az álláspontra helyezkedni, hogy az ilyesmi egy jogosult felkelés során elkerülhetetlen. Ma talán még kevésbé, mint akkoriban. Nagyon is jól tudom, hogy a haladás mindig erőszakkal jár együtt. Hogy vannak olyan pillanatok, amikor semmit nem tehetünk az erőszak ellen, sőt, olyanok is, amikor erőszakot kell alkalmaznunk. Az utóbbi években azonban már láttunk olyan mozgalmakat, sőt olyan forradalmakat is (a portugált), amelyek el tudták kerülni az erőszaknak ezeket a formáit. A lincselés azonban ennek ellenére is csak kísérőjelenség volt, melynek igen kevés köze volt a dolog lényegéhez. Ennél fontosabb az, hogy a magyar felkelésben jelen

volt valami, amit ma is „reakciónak” neveznék. Mai tudatommal persze már tudomásul veszem, hogy ezek a reakciós erők, azok az erők, melyek a konzervatív-reakciós Horthy-rendszerben a főszerepet játszották, a háború utáni években nem tűnhettek el. Csak egy valóságos demokrácia járulhatott volna hozzá a megsemmisülésükhöz, egy totalitárius diktatúra a legkevésbé sem. Ha demokráciát akarunk – ha mi, kritikus értelmiségiek nem csűrjük-csavarjuk többé a dolgot, igazi demokráciát akarunk –, akkor el kell fogadnunk, hogy a reakció ellen is csak demokratikus eszközökkel hadakozhatunk. Ha erőszakkal kívánnánk elfojtani, akkor a végén mindazokat el kellene nyomnunk, akik nem értenek egyet velünk. De mégis: a „reakció” jelen volt, és távolról sem volt egyértelmű a polarizálódás.

Ezzel azonban el is jutottam a második magyarázathoz. A magyar felkelés olyan politikai és ideológiai légkörben játszódott le, amelyben szocializmus és kapitalizmus között kellett választanunk. Nos, elvi általánosságban: a létező szocializmus és a létező kapitalizmus között. Abban a meggyőződésben éltünk, hogy a létező szocializmus mindazzal egyetemben is, amit már tudtunk róla, közelebb áll az igazi szocializmushoz, mint a kapitalizmushoz. Az a gondolat, hogy a létező szocializmus olyan új társadalmi forma, amely elnyomásra és kizsákmányolásra épül, még abszurdnak tűnt a szemünkben. Akkoriban még egyetlen szocialista sem kísérelte meg ily módon elemezni a rendszert. Akkoriban még a *sztálinizmus*ról volt szó, amelyet mi – de nemcsak mi, hanem a világ szinte valamennyi szocialistája –, mint a *szocialista alap szörnyűséges felépítményét* fogtuk fel. Erről az állásponttól azután ugyancsak nehéz lett volna bármifajta tanulságot levonni. Egy nép felkelt a sztálinizmus ellen. A felkelést vérbe fojtották. Ez volt minden. A zsarnokság elleni lázadás nem vetett fel elméleti kérdéseket. Természetesen sokan voltak olyanok, akik végképp kiábrándultak a szocializmusból. Belőlük azonban később nemigen lettek kritikai értelmiségiek. Legtöbbjük egyszerűen zárójelbe tette a történelmi kérdéseket, és visszavonult a magánéletbe. Ők azok, akik – ha rendszerint tisztességesek maradtak is – bennünket, „disszidenseket” javíthatatlan álmodozóknak tekintenek. Akkoriban úgy tűnt, mintha nem lenne más alternatíva, mint vagy lemondani mindenfajta társadalmi elkötelezettségről, vagy a „sztáliniz-

must” tovább bírálva hűnek maradni a kommunizmus eredeti elméletéhez és gondolataihoz. Kétségbeesetten vártunk arra a pillanatra, amikor ez a szörnyűséges felépítmény eltávolíthatóvá válik majd. Talán nem lesz felesleges, ha mesteremnek és barátomnak, Lukács Györgynek egy mondását idézem, amely korábban a fiatalabbak álláspontját is jellemezte: „A legrosszabb szocializmus is jobb, mint a legjobb kapitalizmus.” (Az igazság kedvéért meg kell mondanom, hogy amikor ő ezt a mondatot leírta, mi már régen nem értettünk egyet vele.)

De harmadik magyarázat is lehetséges: túlságosan is értelmiségiek voltunk ahhoz, hogy túllássunk a politikai szférán, hogy észrevegyük a munkások beállítottságát. Hogy észrevegyük: a munkások körében olyan mozgalom jött létre, amely az igazi munkásdemokráciát célozta, amely egy új típusú szocializmus magjává válhatott volna. Azaz, mint-hogy a politikai szférában semmi „újat” nem láthattunk, tanácstalanokká váltunk, jóllehet a társadalomban olyan új mozgalom született, melyre a szocializmus új koncepcióját lehetett volna felépíteni. „Politikaszterek” maradtunk tehát, s ezzel egy olyan szocializmusfelfogás foglyai, amely csak a már megvalósult megismétléséhez vezethetett.

Igen, eddigi szocializmusbeli történelmünknek az az egyik legfontosabb tanulsága, hogy mi, értelmiségiek bizalmatlanok kell hogy legyünk önmagunkkal szemben. Annak idején Bakunyin azt a gondolatot vetette fel, hogy a marxista szocializmus mint eszme az értelmiségiek hatalmi törekvéseit tükrözi vissza. Ez a gondolat manapság a legkülönbébb formákban újra felmerül. Megtaláljuk Rudolf Bahrónál, és két magyar disszidens, Konrád György és Szelényi Iván *Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz* című könyvében is, amely rövidesen megjelenik németül: Az utóbbi az egész létező szocializmust tendenciájában értelmiségi uralomként fogja fel: bíráljuk a fennállót, de kritikánk öntudatlanul a hatalom új elosztását célozza.

Egyáltalán nem zárhatjuk ki, hogy akkortájt ténylegesen erről volt szó. Jóllehet, ma is túlzottnak tartom azokat a kísérleteket (pl. Claude Lefort-ét³⁸⁵), amelyek az 1956-os munkástanácsokban a szocialista tár-

³⁸⁵ A szöveg megírásakor összekevertem egymással C. Castoriadis és C. Lefort koncepcióit. Kritikám jogosult Castoriadissal, de nem Lefort-ral szemben. – A szerző 1983-ban.

sadalom adekvát formáját vélik felfedezni. Nem akarok itt semmifajta történelmi képet felvázolni és képtelen is lennék akkori álláspontunkat értékelni. Csupán azt kívántam megvilágítani, hol kell keresnünk annak az okait, hogy 56 megrázkódtatása, bármilyen nagy volt is az emocionális hatása, nem vezetett egy új álláspont kialakításához. Az, hogy a kommunizmus egész koncepcióját újból végig kell gondolnunk, hogy bizonyos pontokon felül kell vizsgálnunk a marxi elméletet, ez a felismerés a prágai tavasz eredménye volt. Talán nem is annyira a prágai tavaszé, mint inkább a megfojtásáé. Augusztus 21-én véglegesen megtapasztaltuk, hogy a ténylegesen létező szocializmus hatalmi struktúrája belülről nem reformálható meg, hogy a sztálinizmus kritikájának a hatalom birtokosai részéről pontosan körvonalazható határai vannak. Az SZKP XX. kongresszusát nem alulról kezdeményezték. Magának az uralkodó elitnek volt rá szüksége. A sztálini terror az uralkodó elit tagjait sem kímélte. Senki nem érezte magát biztonságban. Maguknak a hatalom birtokosainak volt rá szükségük, hogy az elnyomás formáit legalizálják, hogy olyan helyzetet teremtsenek, amelyben azok, akik a hatalom követelményeinek minden tekintetben eleget tesznek, akik a bürokratikus struktúrához való teljes alkalmazkodás képességéről tesznek tanúbizonyságot, biztonságban érezhessék magukat. Olyan helyzetet, amelyben a hatalom „legitim”, s nem a totális terror segítségével tartja fenn magát. A „desztalinizálás”, amely kétségkívül elviselhetőbb hétköznapiakat teremtett a valóságosan létező szocializmus országaiban, egyáltalában nem az „igazi” szocializmus irányába mutatott. Éppen ellenkezőleg: benne öltött a rendszer végleges alakot.

Egyáltalában nem véletlen, hogy a „személyi kultusz” bírálata a párt, a hatalom részéről mindig csak a kommunistákkal szemben elkövetett igazságtalanságokról szól, az azokkal szemben elkövetett igazságtalanságokról, akik a párthoz, a szocializmushoz halálukig hűek maradtak. Mindig csak a „párton belüli demokrácia” megsértéséről van szó, sohasem a demokrácia megsértéséről. A felülről jövő „demokratizálás” addig ment el, ameddig ezt a hatalom érdekei megkövetelték. 1968. augusztus 21-én felébredtünk dogmatikus álmunkból, mert azt tapasztaltuk, hogy *a valóságosan létező szocializmus hatalmi struktúrája nem viseli el a demokratizálódási folyamatot* akkor sem, ha azon belül a szo-

cializmusellenesség nyomait sem találhatni meg. *Abban a pillanatban, mikor túllépi a hatalom által kijelölt kereteket, és spontán vonásokat ölt magára, mindjárt „ellenforradalomnak” tekintik.*

Fel kellett adjuk „reformizmusunkat”.

MI. Mind ez ideig többes szám első személyt használtam. Miről is beszélek? Talán helyesebb lett volna egyes szám első személyt használnom. Minthogy azonban tudom, hogy a szocialista beállítottságú értelmiségiek többsége hasonlóképpen gondolkodik, a „mi”-t mégis megfelelőbbnek tartom a nagyképű „én” helyett. Annyi azonban bizonyos, hogy kizárólag értelmiségiekről szólok. Értelmiségiekről, akik többé nem reformisták. Ha nem vagyunk többé reformisták, akkor forradalmárok vagyunk? Ezt az alternatívát hamisnak tartom. Az értelmiségiek feladatát nem szabad a „politikusokéval” összetéveszteni. A mi feladatunk az, hogy a valóságosan létező szocializmus rendszerét megértjük, elemezzük, leírjuk. Ehhez persze a lehetséges mozgástendenciák elemzése is hozzátartozik. Ha azonban programot akarnánk meghirdetni anélkül, hogy erre felhatalmazásunk lenne, nem lennénk jobbak urainknál. Programot hirdetniük az értelmiségieknek csak akkor szabad, ha már van olyan mozgalom, amelynek követeléseit kifejezhetik, megfogalmazhatják. Mindaddig a pusztá kritikára „ítéltetünk”.

Talán ez a legfontosabb tanulsága 1968-nak: mi, értelmiségiek nem vagyunk a jövő igazságának letéteményesei.

A KELET-EURÓPAI RENDSZER VÁLSÁGA ÉS A MAGYAR ÉRTELMIÉG

1955: Berlin, 1956: Poznań, Magyarország, 1968: Csehszlovákia, 1970, 1976: Lengyelország. Az események azt mutatják, hogy a valóságosan létező szocializmus rendszere válságba jutott. De talán egyáltalában nem véletlen, hogy ezek a válságjelenségek a keleti blokk négy

„fejlettebb országában” nyilvánultak meg. Könyvében Bahro a következőket írja: „Az állami represszió a valóságosan létező szocializmus országaiban végső soron ipari fejletlenségükre vezethető vissza, pontosabban arra a feladatra, hogy ezt a fejletlenséget aktívan, valamilyen »szervetlen« átstrukturálás segítségével... a nemzeti identitás megőrzése mellett haladják meg.”³⁸⁶ Itt nem óhajtom Bahro tételét, amely a valóságosan létező szocializmus hatalmi formáit – legalábbis egy periódust illetően – az ipari fejletlenséggel nagyjából és egészében igazolja, vita tárgyává tenni. Feltéve, de meg nem engedve, hogy ez a feltevés mégis igaz volna, vajon megmagyarázhatjuk-e vele a hatalmi formát Lengyelországban, Magyarországon, hogy az NDK-ról és Csehszlovákiáról ne is beszéljünk? Vajon mondhatjuk-e azt, hogy odaát, az Elbán túl volt funkciója annak a hatalmi formának, amely a nyugat-európai országokban feltétlenül funkciótlan lett volna?

Mindezzel csak a következőket akartam mondani: Ahhoz, hogy a kelet-európai rendszer válságáról beszélhessünk, hogy megértsük a válság természetét és lényegét, mindenekelőtt azt kell tudomásul vennünk, hogy ezt a rendszert ezeknek az országoknak a túlnyomó többségére rákényszerítették. Ezek megszállt országok, amelyekben a rendszer nem rendelkezik történelmi létjogosultsággal, nem szervesen jött létre. Ha tényleg meg akarjuk érteni a rendszert és ennek válságát, akkor nem szabad megfélemedoznünk erről a tényről. Nem szabad megfélemedoznunk a történelemről: egy olyan rendszer válságát, amely kezdettől fogva és minden tekintetben funkciótlan volt, nem azonosíthatjuk egy olyan rendszerével, amely sok tekintetben megfelel az adott ország hagyományainak. Nekünk, kelet-európai kritikus értelmiségieknek az lenne az egyik legfontosabb feladatunk, hogy elemezzük a rendszert, annak belső problémáit, válság- és mozgástendenciáit. De a Szovjetuniót (és a többi, demokratikus hagyományokkal egyáltalában nem rendelkező országot, mint Románia, Bulgária) illetően aligha vonhatunk le következtetéseket a négy fejlettebb szocialista országban megnyilvánuló már nem is – vagy nem mindig – rejtett válságjelenségekből. Tapasztalataink

³⁸⁶ Rudolf Bahro: *Die Alternative. Zur Kritik des real existierenden Sozialismus*. Bund-Verlag – Europäische Verlagsanstalt, Köln–Frankfurt am Main, 1977. 148.

alapján elvileg bebizonyíthatjuk, hogy a politikai demokrácia felszámolása semmiféle szükségszerű összefüggésben nem áll a szocializmussal. Ami azonban a Szovjetunió belüli konkrét-valóságos történelmi lehetőségeket, azaz a lehetséges jövőbeni politikai orientációt illeti, feltétlenül nagyon óvatosnak kell lennünk.

Ezt a kérdést azért tartottam szükségesnek bevezetésképp megemlíteni, mert az a benyomásom, hogy a progresszív szocialista értelmiségiek többsége, akárcsak maga Rudolf Bahro, egyrészt túl messzemenő és túl optimista következtetéseket vonnak le a prágai tavasz eseményeiből, másrészt viszont, ami egy demokratikus szocializmus politikai struktúráját illeti, ebben a tekintetben túl sok vonatkozásban engedik magukat befolyásoltatni a valóságosan létező szocializmustól. Mindkét mozzanatot illetően szeretnék egy-egy példát idézni Bahrótól: „A fennálló körülmények között a progresszív potenciálnak szabályszerűen a terméketlen érzelmek torz formájában kell megnyilvánulnia, amely ezt a potenciált bizonyos mértékig felismerhetetlenné teszi. Az orosz októberi forradalom óta eltelt hatvan évben azonban *egyszer* mégis a történelem fényébe léptek azok az erők, amelyek egy nem kapitalista ipari társadalom új szervezetének kialakítására törnek... Ez Csehszlovákiában volt, 1968-nak abban a nyolc hónapjában, amely felejthetetlen marad mindazok számára, akiket érdekel a szocialista haladás a kelet-európai országokban. A legkésőbb azidőben nyilvánvalóvá vált, hogy a valóságosan létező szocializmusban jelen van egy rejtett, lényegi erővonalainak irányát tekintve progresszív érdekszövetség, amely szemben áll a fennálló politikai szerkezettel, a politikai bizottság diktatúrájával.”³⁸⁷

Ha Bahro nem említette volna a hatvan évet, ha nem beszélne egyetemesen a valóságosan létező szocializmusról, teljesen egyetértene vele. De óvatosabbnak kellett volna lennie: ez a progresszív potenciál nem az orosz októberi forradalom országában mutatkozott meg, hanem olyan országban, amelyre az októberi forradalom eredményeként létrejött politikai-társadalmi struktúrát rákényszerítették. Ennek a potenciálnak a léte Oroszországban legalábbis nem látható, jóllehet ott a rendszert

³⁸⁷ Uo. 362.

nem idegen erők tartják fenn. De magam is igen óvatos szeretnék lenni: csak azt a kérdést tenném fel, hogy vajon ennek a potenciálnak a léte nem inkább egy politikai demokrácia hagyományaival és a hegeli értelemben vett polgári társadalom kibontakozásával áll-e belső összefüggésben, mintsem a modern ipari társadalom kibontakozásával. Nekem az a véleményem, hogy a lenini politikai elmélet és az ennek megfelelő gyakorlat megszületését Oroszországban nem az iparfejlesztés szükségletével, hanem a politikai-társadalmi fejletlenséggel kell magyaráznunk; nevetséges lenne tagadni, hogy a modern ipar és a politikai demokrácia Nyugat- és Közép-Európában egymással szerves egységben jött létre. Az azonban már nem olyan egyértelmű, hogy Oroszországban az „ipari társadalom” kibontakozásával az említett potenciál is létrejött. Éppen, mert Bahro ezt a problémát nem is érinti, éppen, mert a prágai tavaszból ebben a tekintetben túl messzemenő következtetéseket von le, olyan politikai koncepciók foglya marad, melyek véleményem szerint nem egyeztethetők össze a demokratikus szocializmussal. Az új kommunista pártot illető gondolatairól van szó, melyek legalábbis azt a benyomást keltik, mintha az egypártrendszer összeegyeztethető lenne a szocializmus demokratikus formájával. Ezt írja: „A szovjet társadalomnak egy megújult kommunista pártra van szüksége, amelynek segítségével az iparosítási despotizmus évtizedeiben kifejlesztett termelőerőket kihasználhatja arra, hogy új partok felé, a tulajdonképpeni szocializmus felé evezzen.”³⁸⁸ Ez az idézet az általam említett két mozzanat összefüggését is mutatja: úgy látszik, Bahro azt hiszi, hogy a modern termelőerők automatikusan létrehozzák a demokratikus-szocialista potenciált.

Nos, itt nem kívánom Bahro könyvét elemezni, melynek történelmi érdemét a felemássága ellenére is nehéz lenne túlbecsülni. Csak azt szeretném bemutatni, hogy azok a következtetések, amelyeket a magyar kritikai értelmiség vont le a prágai tavaszról, hol és milyen konkrét formákban térnek el Bahróétól. Előrebocsátanám, hogy én itt magamat, nem pedig a magyar kritikai értelmiséget képviselem. Ha mégis többes számot használok, akkor ezt csak azért engedhetem meg magamnak, mert, ha nem tévedek, a kritikus magyar értelmiség a politikai demok-

³⁸⁸ Uo. 140.

rácia kérdésében meglehetősen egységes. Mégis, hogy ellenpéldát is említsek, már most megemlíteném Hegedűs Andrást, akinek az a véleménye, hogy Kelet-Európában a történelmi hagyományok következtében a politikai, azaz a képviseleti demokrácia és a szocializmus kizárják egymást. Az a kritikai „nyilvánosság” azonban, amely az utóbbi években már „szamizdat” formában is létezik, Hegedűs álláspontját meglehetősen egységesen utasítja vissza.

Hogy álláspontunkat érthetővé tegyem, szeretném – jöllehet szükségképpen igen felületes formában – a szocialista kritikai értelmiség álláspontjának kialakulását megvilágítani.

Azoknak az értelmiségieknek a többsége, akik a mai kritikai-elméleti irodalomban „publikálnak”, egy történelmi kompromisszum korszakában nőtt fel, amely a hatvanas évek elején jött létre. Még azok is, akik az 1953–1956-os periódusban és a felkelés idején szellemileg felnőttek voltak, nagyrészt elfelejtették, hogyan és miről elmélkedtek korábban. Az 1956-os események rövidsége és tragikus vége, aztán az új rendszer viszonylag gyors konszolidációja olyan atmoszférát teremtettek, amelyben senki sem akarta és tudta a rendszer keretfeltételeit megkérdőjelezni. Keretfeltételeken nem mást értek, mint a Szovjetunió által Magyarországra rákényszerített politikai formákat, azaz azt a rendszert, amelyben a kommunista párt úgynevezett vezető szerepét azonosítják a szocializmussal. Aki a pártnak ezt a vezető szerepét tagadja, azonnal a szocializmus ellenségének minősül. Hogy ennek az axiómának milyen strukturális következményei vannak, éppen ezt tapasztalták meg az utóbbi évtizedekben a kritikus értelmiségiek. Arra a belátásra kellett jutnunk, hogy egyetlen párt totális hatalma a demokrácia minden formáját kizárja. (Az úgynevezett párton belüli demokrácia szintén megvalósíthatatlannak bizonyul ilyen körülmények között.)

A Kádár alatt létrejött kompromisszum egyrészt azt jelentette, hogy, mint mondtam, az értelmiségiek egyáltalában nem kérdőjelezték meg ezeket a keretfeltételeket, a pártvezetés viszont mindent megtett azért, hogy az adott viszonyok között az élet a legelviselhetőbb legyen. A magyar hatalom valóban „liberálissá” vált. A liberalizálás számos olyan intézkedést hozott magával, amelyek addig a valóságosan létező szocializmusban elképzelhetetlenek voltak. Ezzel a lakosság

élete, amennyiben lemondott a politikai akaratképzésben való részvételről, jelentősen megkönnyebbedett. A mindennapok a szó közvetlen értelmében elviselhetőbbé váltak. A liberalizálási folyamat a hatalom számára is meghozta a maga gyümölcseit: az egyre inkább csak a maga magánéletével foglalkozó lakosság, az egyre inkább a család elszigeteltségébe visszahúzódó emberek egyre kevesebb problémát okoztak a hatalomnak, és semmiféle veszélyforrást nem jelentettek többé. Az emberek némán elégedettekké váltak.

A kompromisszumon belül az értelmiségiek is kaptak valamit, akik felelősnek érezték magukat az egész, a társadalom sorsáért: nevezetesen a kritika jogát. Csakhogy ennek a kritikának éppen a keretfeltételeket nem szabadott érintenie, s ez egyben azt is jelentette, hogy a kritika soha nyilvánossá nem lehetett. Az értelmiségiek megszerezték maguknak azt a lehetőséget, hogy a kritikájukat és kritikai javaslatukat a hatalom birtokosai elé tárják, az utóbbiak pedig voltak olyan kegyesek, hogy meghallgatták ezt a kritikát, és a „racionális” javaslatokat lehetőség szerint meg is valósították. Annál is inkább, mert az eredmények csak a hatalmukat erősítették, hiszen a hatalom maga nem lehetett kritika tárgya. A sztálini korszak korlátlan zsarnokságából tehát felvilágosodott abszolutizmus lett.

Ennek a kompromisszumnak a jogosultságát csak az tagadhatja, aki a „minél rosszabb, annál jobb” álláspontját vallja. Az adott történelmi körülmények között egyszerűen nem volt jobb alternatíva. Amit az értelmiségiek magatartásában bírálunk kell, az az a hamis tudat, amelylyel mindezt tették. Nevezetesen az a hitük, hogy tevékenységük a szocializmus valóban demokratikus formáját fogja eredményezni. Hogy a fentről bevezetett reformok útján a nép akarata valósul meg. Persze, ezekben az években semmiféle népakarat nem létezett, és ma sem létezik: a nép okosabb az értelmiségieknél. Nagyon is jól tudja, hogy amíg a fent említett keretfeltételek érinthetetlenek, a hatalomban semmiféle része nem lehet. Mert pillanatnyilag az egyedül lehetséges megoldást választja, megpróbál olyan kényelmesen élni, ahogy csak lehet.

Minden demokrácia lényegéhez hozzátartoznak a szabadságjogok, amelyeket csak azért nevezhetünk „polgáriaknak”, mert a polgári osztály volt az, amely a történelemben megszerezte, kiharcolta őket.

Mindaddig, amíg ezek a szabadságjogok nem léteznek, a demokráciáról, a demokratizálódási folyamatról szóló minden beszéd egészen egyszerűen csalás. Egy magasabb pártfunkcionárius ezt írta egyszer: igen, feltétlenül szélesítenünk kell a demokráciát. De hogy ezt mikor és hol, milyen lépésekben kell megtennünk, azt mi fogjuk meghatározni: a párt vezető szerepe nem kérdőjelezhető meg. Az értelmiség meg, ha azt nem is hitte, hogy mindennek feltétlenül így kell lennie, nemcsak elfogadta, hogy minden így van, hanem abban a hitben is élt, hogy mindez talán mégiscsak az igazi szocialista demokráciához vezet.

A prágai tavasz kettős tanulsággal zárult számunkra. Azok, akik már elfelejtették, és azok, akik talán soha nem is tudták, mind megtanulták, hogy a politikai demokrácia nemhogy nem veszélyezteti a szocializmust, hanem éppenséggel ez teszi megvalósíthatóvá. A szocializmus tulajdonképpen csak a politikai demokrácia keretei között lenne lehetséges; hogy a termelőeszközök államosítása még nem szocializmus, azt mindenki tudja, erről felesleges lenne beszélni. Az azonban tapasztalataim szerint már nem mindenkinek a számára látható be minden további nélkül, hogy az egypártrendszer körülményei, azaz egy senkitől sem veszélyeztetett kisebbség diktatúrájának a keretei között az államosítás elveszíti tulajdonképpeni értelmét, nevezetesen azt, hogy a termelést a nyilvánosság ellenőrzése alá lehessen helyezni. Ha a politikai hatalom, azaz az állam nem a demokratikus nyilvánosság képviselője, akkor ez a nyilvánosság semmiféle formában nem határozhatja meg az államosított termelőegységek tevékenységét, még befolyásolni sem tudja azt.

Ezen a ponton különben a prágai tavaszról ugyanazt a tanulságot vontuk le, mint Rudolf Bahro. Nevezetesen azt, hogy a piaci szocializmus teljes kiiktatása éppúgy a termelés anarchiájához vezet, mint a teljes egészében önszabályozó piacgazdaság. A fogyasztási cikkek termelésében a társadalmi szükségletek kielégítését csak a piaci mechanizmus, Bahro kifejezésével élve a „korporatív-kapitalista konkurencia” teszi lehetővé, vagyis azoknak a termelőegységeknek a konkurenciája, amelyek termeléséről a dolgozók döntenek.³⁸⁹

³⁸⁹ Uo. 159.

Ezt a termelési formát vezették be Jugoszláviában, az egyetlen kelet-európai országban, amely független a Szovjetuniótól. Csakhogy Jugoszlávia politikai struktúrája semmiben sem különbözik a többi kelet-európai országtól, és politikai demokrácia, politikai szabadság nélkül, a nyilvános, szervezett kritika lehetősége nélkül nem lehetett az üzemi demokrácia lehetőségeit kihasználni.

Politikai demokrácia és „korporatív-kapitalista konkurencia”: vajon nem a kapitalizmus visszaállításáról van itt szó? – jóllehet kapitalisták nélkül? Talán éppen ez az a kérdés, amely oly sokakat visszariaszt attól, hogy levonja a prágai tavasz tényleges tanulságait. Mert – és ez nem titok – amikor politikai demokráciáról beszélünk, akkor tagadjuk a kommunista párt vezető szerepét. Ha azt mondjuk: mindenkinek joga van a kritikához, mindenkinek joga van ahhoz, hogy megszervezze magát, és ily módon érvényesítse kritikáját, ily módon adjon neki nyomatékot, akkor már a többpártrendszer elvét képviseljük. A véleményünk azonban az, hogy a kapitalizmus–szocializmus kérdése egyáltalában nem a politika szférájában dől el. Senki sem tagadná közülünk a politika, a politikai szféra „elidegenedettségét”. Az állam mint intézmény azonban bármely formájában elidegenedett, semmi köze nincs a szocializmushoz. A szocialista állam maga a fából vaskarika. De ha ez így van, akkor vajon ez az állam, amely, ha a szocializmus nevében is, de az emberek minden spontán törekvését elnyomja, nem sokkal kedvezőtlenebb-e a szocializmus céljainak a szempontjából, mint az, amely pluralizmusának következtében nem képes erre? A kapitalizmus–szocializmus kérdése nem a politika szférájában dől el: a kérdés az emberek közötti érintkezési formákra vonatkozik a mindennapokban (elsősorban a munkában, de nemcsak ott).

Karl Korsch egy helyütt megkülönbözteti azokat a szinteket, amelyeken a munkás szabadsága megvalósulhat. Az első a munkásnak mint állampolgárnak a szabadsága. Ez a szabadság a polgári világban már régen valóság: a szabad és egyenlő választójog megvalósulásával a munka is szabaddá lett mint állampolgár. Mindenki tudja, hogy ez a szabadság nem valósul meg tökéletesen. A valóságosan létező szocializmus munkásságát azonban ettől a tökéletlen szabadságtól is megfosztották. Nem áll módjában szabadon választani: nincsenek alternatív politikai programok.

A második szint a munkásnak mint munkaerő-áru-tulajdonosnak a szabadsága. A polgári világban a szakszervezetek szervezkedési szabadságával ez a szabadság is megvalósult. Nem azért, mert a tőkésosztály meg akarta volna adni a munkásoknak, hanem mert a szocialista munkásmozgalom kiharcolta magának. Kétségtelen, hogy ez a szabadság még tökéletlenebb, mint az első. De a valóságosan létező szocializmus munkása ezzel a tökéletlen szabadsággal sem rendelkezik. Hogy munkaereje áru maradt, az tagadhatatlan. Azzal azonban, hogy a munkaerő áru jellegét hivatalosan tagadják, védelmezésének jogát is megszüntették: a valóságosan létező szocializmusban a szakszervezetek alá vannak rendelve a pártnak, azaz az államnak. Az a szerv, amelynek az lenne a feladata, hogy a munkásokat a munkaadóval (azaz az állammal) szemben védelmezze, az utóbbi függvényévé vált...

A harmadik szint a munkásnak mint embernek a szabadsága lenne. Az a lehetősége, hogy világa, a saját élete felett rendelkezék. Ez a szabadság sehol sem létezik. Éppen ezért lenne értelmetlenség azt állítani, hogy a politikai demokrácia vagy a „korporatív-kapitalista konkurencia” visszavehetné a szocialista vívmányokat. Először is azért nem, mert ilyenek egyáltalában nem léteznek. Másodszor, mert talán éppen ez a korporatív-kapitalista tulajdonforma lenne az első lépés a harmadik szintű szabadság megvalósulása felé.

A prágai tavasz első tanulsága tehát az volt számunkra, hogy a politikai demokrácia és a szocializmus egymástól elválaszthatatlanok. A második tanulságot nem a prágai tavasz, hanem ennek tragikus vége szolgáltatta: a Szovjetunió nem tűri, hogy a befolyási övezetébe tartozó országok megkíséreljék megvalósítani a politikai demokráciát. Ennek a második tanulságnak az értelmében számunkra, kritikai értelmiségiek számára a kelet-európai országokban nem maradna más hátra, mint a fent említett kompromisszumot fenntartani.

Csakhogy ennek a kompromisszumnak a lehetőségei mára kimerültek. Nincsen tehát többé mozgásterünk? Már régen leszoktam a kötelességszerű szocialista optimizmusról. Vannak olyan helyzetek, amelyek tragikusan kiúttalanok, még ha csak néhány nemzedék számára is. Ha én ma legalábbis a valóságosan létező szocializmus fejlettebb országainak sorsára mégis bizonyos optimizmussal tekintek, az nem azért van,

mintha azt hinném, hogy a Szovjetunióban a közeljövőben valami is megváltozna, hanem mert nem tartom lehetetlennek, hogy a második, a negatív tanulság érvénytelenné válik. Mivel tudom ezt a – nagyon korlátozott – optimizmusomat megalapozni? Lengyelország történetével az utóbbi nyolc-kilenc évben. Az 1970-es munkásfelkelés véres áldozatokat követelt. A helyzet kritikus volt, de a Szovjetunió mégsem avatkozott be. Igaz, a válságból kiutat találtak belső erőikkel, a hatalmi forma megváltoztatása nélkül. De a formálisan változatlan hatalom új vezető csoportjainak fizetnie kellett ezért. Ezúttal nem tudták teljesen megsemmisíteni a létrejött független munkásszervezeteket. Hogy ezek léteznek, azt láthattuk 1976-ban. És a hatalom arra is rákényszerült, hogy eltűnjön valamifajta szövetséget a munkásosztály és a kritikai értelmiség között. Valamilyen, még ha illegális formában is, de lehetővé vált, hogy alulról nyomást gyakoroljanak a hatalomra. Ettől a helyzettől a politikai demokráciáig még hosszú az út. De az első lépés megtörtént. A magyar kritikai értelmiség mögött persze semmilyen erő nem áll. Ezért nincs is lehetőségünk arra, hogy politikai tevékenységet folytassunk. De a lengyel helyzet fényében talán mégis van értelme annak, ha felmondjuk a kompromisszumot, és a keretfeltételeket is bíráljuk. Néhányan közülünk legalábbis erre a belátásra jutottunk.

ÚJFAJTA KAPITALIZMUS-E A LÉTEZŐ SZOCIALIZMUS?

Az apologéták – legyenek a kapitalizmuséi vagy a létező szocializmuséi – már magát a kérdést is egyszerűen elutasítják, még hozzá felháborodottan. Hogyhogy? Hogy lehet egyáltalában a politikai terrornak ezt a rendszerét a kapitalista rendszerrel összehasonlítani, amely az egyén szabadságán alapszik? Hogy lehet őket egy lapon említeni? Hogyhogy? Hogy lehet egyáltalában azt a rendszert, amely felszámolta

a termelőeszközök magántulajdonát és ezzel megsemmisítette a történelem utolsó kizsákmányoló osztályát, amelyben tehát semmifajta antagonisztikus osztályellentét nem létezhet többé, hogy lehet ezt egy lapon emlegetni a kapitalizmussal, amelynek a munkásosztály kizsákmányolása a lényege?

Azok a baloldali elméletek, amelyek mindkét alakulatot elutasítják, véleményem szerint befolyásoltatni engedik magukat az apologéták e határozott „nem”-étől. Tagadhatatlan, hogy a fenti érvelést teljesen jogosultan utasítják vissza. Egyformán lehetetlen a két rendszert a politikai terror megléte vagy hiánya, illetve a kizsákmányolás megléte vagy hiánya alapján megkülönböztetni. A politikai terror nem hiányzik *feltétlenül* a kapitalista világból (akkor sem, ha a legfejlettebb kapitalista országokban az utóbbi évtizedekben felszámolták), és a közvetlen politikai terror nem jellemzi elengedhetetlenül a létező szocializmust. Azt viszont, hogy a létező szocializmusban van kizsákmányolás, csak az tagadja, aki – éles ellentétben a marxi módszerrel – nem a társadalmi tagozódást akarja a termelési formából, hanem éppen megfordítva, a termelési formát akarja az állítólagos társadalmi tagozódásból levezetni. (Persze, Marxra való hivatkozás önmagában nem érv. Azokkal szemben azonban, akik reá hivatkozva szeretnék a kizsákmányolás tényét a szocializmusban tagadni, mégis az.)

Ezen az elvont síkon azonban egyáltalán nem lehet érvelni. Nem az a kérdés, hogy a politikai terror a szocializmus lényegéhez tartozik-e, miközben a kapitalizmusban a tendenciáit tekintve csak kivételes eset, hanem a politika és a termelési forma konkrét viszonya. Nem az a kérdés, hogy a két rendszerben a termelés közvetlen alanyát kizsákmányolják-e, hanem az, hogy *hogyan* zsákmányolják ki. Egy szocialista gyakorlat szempontjából csak az ilyen konkrétan felvetett elméleti kérdések és a rájuk adott konkrét válaszok jöhetnek tekintetbe.

Benyomásom szerint éppen ez a konkrétság hiányzik az összes baloldali elméletből, amely a létező szocializmust nem új, önálló társadalmi formaként akarja elemezni. Az az álláspont, amely szerint a létező szocializmus országokban egy rekapitalizálódási tendenciát figyelhetünk meg, figyelmen kívül hagyja gazdaság, politika és ideológia specifikus, egyrészt a kapitalizmusra, másrészt a szocializmusra jellemző

viszonyát. Azok pedig, akik a szocialista fejlődés deformálódásáról beszélnek, ugyanezt teszik, amennyiben számukra a társadalmak politikai struktúrájának éppígy léte efemer jelenség, amelyet eltávolíthatunk, s akkor máris előttünk állnak a valóságos szocialista viszonyok.

A kapitalizmus a politikai állam és a polgári társadalom elválása

Mindkét álláspont képviselőinek figyelmét elkerüli az a tény, hogy a kapitalizmust – és az emberiség eddigi történetében egyedül a kapitalizmust – az a tendencia jellemzi, hogy a gazdaság függetleníti magát a politikától és az ideológiától. A tőkés termelési forma azáltal jött létre, hogy a „civil society” és azon belül a tulajdon *depolitizálódott*. A szó konkrét értelmében vett magántulajdon létrejöttét csak a politikai államnak és a polgári társadalomnak ez a szétválása magyarázza. A kapitalizmusban a politikai állam nem a tőkés osztály közvetlen érdekképviselője. Ez az állam éppen azért a burzsoázia állama, mert „a születést, a rendet, a műveltséget, a foglalkozást *nem politikai* különbségnek jelenti ki”³⁹⁰, és ezáltal „engedi, hogy a magántulajdon, a műveltség, a foglalkozás... hassanak és érvényesítsék különös lényegüket”³⁹¹. Amíg a polgári társadalomban (a „civil society”-ban) ezek a különbségek léteznek és hatnak, depolitizáltságuk hasznos azoknak, akiknek van gazdasági hatalmuk, azaz a burzsoáziának.

Persze az egyenlőtlen anyagi viszonyoknak ez a depolitizáltsága a kapitalizmusban is csak tendencia, amely sohasem vált teljessé. Ha teljessé vált volna, akkor teljes egészében megsemmisültek volna a társadalmi termelés anyagi feltételei – nevezetesen a munkaerő és a természet.³⁹² E tendencia nélkül viszont nincsen kapitalizmus, minthogy nincsen magántulajdon. (Azok a társadalmak ugyanis, melyekben a birtoklás, még ha tulajdon formáját ölti is magára, mint például az öröklés ese-

³⁹⁰ Karl Marx: *A zsidókérdéshez*. In: *Marx–Engels művei*, 1. Kossuth, Bp., 1957. 356.

³⁹¹ Uo.

³⁹² Ld. Polányi Károly: *A nagy átalakulás*. Napvilág Kiadó, Bp., 2004.



tében, meghatározott társadalmi státushoz kötődik, nem a magántulajdonon alapszanak. Ez persze önmagában semmit sem mond a kiszákmányolásról.) Azt mondhatnánk talán, hogy kapitalizmuson azt a társadalmi formát kell értenünk, melyben a birtoklás depolitizálódása az uralkodó tendencia. Amint mondtam, egy ellentendencia nélkül, azaz a civil societyn belüli viszonyok repolitizálódásának a tendenciája nélkül a társadalom életképtelenné válna. Mindaddig azonban, amíg ezek a kapitalizmus történetében mindig is ható ellentendenciák csak korlátozzák a kapitalizmus alaptendenciáját, de nem rendelik maguk alá, a kapitalizmus kapitalizmus marad. Ma éppen ez a helyzet a fejlettebb nyugati társadalmakban: az állam, azaz a politikai szféra összehasonlíthatatlanul nagyobb szerepet játszik a gazdasági szférában, mint az úgynevezett tiszta konkurencia-kapitalizmusban, de anélkül, hogy a tulajdon magánjellegét felszámolná. (A fasizmus uralmi formája volt talán az a határ, amelyet a repolitizálódási tendencia már nem léphet túl anélkül, hogy fel ne számolná a kapitalizmust.)

Ha egyszer a repolitizálódási tendencia győzedelmeskednék, a kapitalizmus tényleg megszűnne létezni. Véleményem szerint pontosan így áll a dolog az úgynevezett szocialista országokban. Nem zárom ki, hogy ez a tendencia a fejlett tőkés országokban is győzedelmeskedhet. Amikor Szelényi Iván újabban egy állami termelési forma kibontakozásáról beszél, éppen erre a tendenciára mutat rá. A társadalmi viszonyok teljes repolitizálódása új társadalmi formát hívna életre (ahogy ez Kelet-Európában meg is történt), olyan társadalmi formát, amelyet már nem nevezhetünk kapitalizmusnak. Ebben a társadalmi formában a magántulajdon, a politikai közvetítés nélküli birtoklás alárendelt szerepet játszik. Jóllehet ez a társadalmi alakulat már nem kapitalizmus, éppoly kevésbé nevezhetjük szocializmusnak, ha a szocialista eszmék céltételezéseit tartjuk szem előtt. Az már persze egészen más, itt sajnos nem elemezhető kérdés, hogy a radikális szocialisták többsége a civil society repolitizálásának egy meghatározott formáját, nevezetesen az államhatalomnak egy radikális párt által történő megragadását a szocializmus-hoz vezető út első lépésének tekintette, illetve tekinti ma is, jóllehet ez a lépés – a dolog logikájánál fogva – csak az „állami termelési mód” egy válfajához vezethet. Nincsen olyan állam, amely „bevezethetné” a szo-



cializmust: a „bevezetés” ugyanis ellentmond a szocializmus eszményi fogalmának. A szocializmus, ha nem állapotnak, hanem társadalmi mozgásnak tekintjük, nem más, mint az emberek önkormányzata a legkülönbébb területeken, azaz nem a civil society repolitizálása, hanem annak átalakítása. Ha egyáltalán van olyan állam, amely ezt az átalakítási folyamatot lehetővé teszi, akkor az éppen a demokratikus jogállam, amely a termelési viszonyokat a politikától függetleneknek tekinti.

A létező szocializmus rekapitalizálódásának elméletéhez

Ahhoz azonban, hogy a mondottakból gyakorlati következtetéseket vonhassunk le, röviden szemügyre kell még vennünk a rekapitalizálódási elmélet alapervét. Természetesen minden további nélkül belátható, hogy a valóságos létező szocializmus, azaz az állami termelési mód a bér munkát nemhogy megszüntette volna, hanem még általánossá is tette. Ezekben a társadalmakban mindenki bérből él. A bér munka azonban csak addig jellemezte egyedül a kapitalizmust, amíg nem volt más társadalmi forma, amely a bér munkán alapult volna. A „bér munka-elv” hamis körben mozog. A kapitalizmust nem a bér munka mint olyan jellemzi, hanem a bér munkások által termelt értéktöbblet magán-elsajátítása. A valóságosan létező szocializmus országában az elsajátítás nem magánjellegű: egyetlen magánember sem rendelkezhet a társadalmilag megtermelt értéktöbblet felett. A rendelkezés lehetőségét a testülethez való tartozás közvetíti, és ebben az értelemben a rendelkezés joga közvetlenül nem is örökölhető. (Itt nincsen helyem arról beszélni, hogy ezekben a társadalmakban nem az értéktöbblet, hanem a terméktöbblet elsajátításáról van szó, mert az értéktörvény egyszerűen nem funkcionál. Hogy ezekben a társadalmakban újból és újból kísérletek történnek arra, hogy helyet adjanak az értéktörvénynek, az mit sem változtat ezen a tényen. Ahogy a mai kapitalizmusban a repolitizálódás, úgy a valóságosan létező szocializmusban a „reprivatizálódás” mindig alárendelt, bár a rendszer funkcionálásához elengedhetetlen tendencia marad.)

Kiharcolni a politikai demokráciát

A bér munkásnak egyáltalán nem mindegy, hogy az érdekeit kivel szemben kell megvédenie. Csak aki a munkásosztálynak a maga partikuláris érdekeiért folytatott gazdasági harcát az osztályharc akadályaként, és nem annak kiindulópontjaként fogja fel, tekinti majd struktúráisan jelentéktelennek, hogy a munkavállaló egy privát munkaadóval vagy egy minden politikai és ideológiai eszközzel ellátott állammal áll-e szemben. Senki sem tagadja, hogy az állam a kapitalizmusban is végső soron a munkaadók oldalán áll. De csak végső soron: azáltal ugyanis, hogy védelmezi azt a társadalmi alakulatot, melyben fennmarad a magánkizsákmányolás.

A valóságosan létező szocializmusban viszont a társadalmi struktúra következtében minden mozgalom, még a legpartikulárisabb anyagi érdekekért folytatott mozgalom is *ab ovo* politikai mozgalom. Ez pedig nem előny, hanem jelentős hátrány. A munkavállalók csak kétségbeeső helyzetben vállalják a harcot. (Lásd az 1970-es lengyelországi eseményeket. Egy fejlettebb ipari államban csak a valóságosan létező szocializmus körülményei között fordulhat elő, hogy a legegyszerűbb gazdasági sztrájk tömegmészárláshoz vezet!) Másrészről: ha a szocializmust nem szűkkeblűen értelmezzük, ha nemcsak a szó közvetlen értelmében vett munkásosztály felszabadulását értjük rajta, hanem mindazokat a mozgalmakat, amelyek a civil society magánönzésén nyugvó viszonyait közösségi irányban kívánják átalakítani, azaz feladjuk azt az elméletet, amely szerint csak egy meghatározott osztály lehet a társadalom forradalmi szubjektuma, akkor a különbség még szembeszökőbbé válik. Az egységes állampárt monolit hatalma szükségképpen elnyom minden mozgalmat, legyen az akár csupán elméleti mozgalom. A terror struktúráisan tartozik hozzá ezekhez a társadalmakhoz, és ha nem gyakorolják, akkor ez csak azért van, mert az adott pillanatban éppen nincsen semmiféle mozgalom. Ami a fejlett tőkés országokban kivétel, az a valóságosan létező szocializmusban szabály.

A mondottak után – bármilyen felületesen kellett is megfogalmaznom mindezt – könnyen belátható: ahhoz, hogy a valóságosan létező szocializmus viszonyain egyáltalán változtatni lehessen, ki kell harcolni a politikai demokráciát. Lehet, hogy ez a lépés nem közvetlenül a szocializmushoz vezet. Nélküle azonban biztosan lehetetlen bármit is elérni.

VÁLLALNI 56-OT FELSZÓLALÁS A MÁSKÉNT GONDOLKODÓK FIRENZEI KONFERENCIÁJÁN

Bár Magyarország egészen más, mint a többi kelet-európai rendszer, lényegét tekintve mégis ugyanaz. Így foglalhatnám össze röviden Haraszi Miklós tegnapi beszédének lényegét. Megállapításával teljes mértékben egyetértek. Nem érti meg a kelet-európai eseményeket, aki nem veszi tudomásul, hogy valamennyi kelet-európai ország ugyanazzal a Szovjetunió által ráerőszakolt struktúrával rendelkezik. Ennek lényege minden országban azonos, de formáját tekintve, az egyes nemzetek történelmi hagyományainak megfelelően, minden országban más és más. Felmerül a kérdés: mi az oka, hogy a magyar rendszer lényegében – hangsúlyozom: lényegében – nem különbözik a többi kelet-európai rendszertől, mégis vannak pozitívan értékelhető vonásai? A választ kereső azt mondhatná, hogy a mi politikusaink okosabbak, megtanulták, hogyan kell közvetlen elnyomás és terror helyett a felvilágosult abszolutizmus módszereivel kormányozni. Ez a feltevés valószínűleg helyes, de még mindig megválaszolatlan a kérdés: miért *tudták* a magyar vezetők kialakítani ezt a rendszert, miért *kellett* kialakítaniuk?

A kérdés elemzéséhez vissza kell mennünk 1956-hoz. 1956 a mai Magyarország legfontosabb hagyománya. Kelet-Európa legnagyobb népfelkelése nélkül a magyar viszonyok semmivel sem lennének jobbak, mint a környező országokban. Ha ma Magyarországon a hétköz-

napok elfogadhatóbbak a nép számára, mint másutt Kelet-Európában, az egyedül és kizárólag a magyar nép érdeme, mely 1956-ban a felkelés során megmutatta, hogy egy bizonyos határon túl nem tűri a rendszer túlkapásait. 1956 szerepét, jelentőségét tudatosítani kell annak, aki a magyar helyzetet elemzi. Hozzá kell tenni: 1956 nélkül ma nem létezne valódi polgárjogi ellenzék Magyarországon. Ez a polgárjogi ellenzék pedig csak akkor felel meg kritikusi és intellektuális feladatának, ha örökségének tekinti 1956-ot.

Igen, hangsúlyozom, minden, a rendszerrel szembeni valódi baloldali, szocialista kritika örökségének kell tekintse 1956-ot. Ennek megértése talán kissé problematikus a nyugati baloldal számára, hiszen szocializmust akar, egy emberibb arcú szocializmust. 1956-ról azonban nem beszél ilyen szívesen a nyugati baloldal, vagy csupán keveset és felületesen. 56 problematikus, mert nem az emberarcú szocializmusért folyó harc volt, hanem... Hanem mi? Forradalom? Ellenforradalom?

Az elemzésnél számomra ezek a fogalmak használhatatlanok. Szerintem 1956 nemzeti tömegfelkelés volt, egy nép felkelése, amely nem akarta tűrni, hogy egy külső hatalom idegen társadalmi struktúrát erőszakoljon rá. Az egyes társadalmi osztályok számára jelenthetett mást és mást a felkelés, de közös volt az a tudat, hogy ha a nép el akar érni valamit, azt magának kell megteremtenie, és nem külföldről importálni.

A felkelésnek nem volt szocialista ideológiája, de ez nem jelenti azt, hogy ne mutatkoztak volna a valódi szocializmus bizonyos jelei, nyomai. A munkásság köreiből egész sor olyan jelenséget tapasztalhattunk, melyek jellemzői a valódi szocializmusnak, még akkor is, ha az adott pillanatban a magyar munkásság hallani sem akart a szocializmusról. Miért nem? 1956 a hidegháború korszakába esik. A kérdéseket csak vagy-vagy formában tették fel: vagy kommunista vagy, és a szocializmusért harcolsz, vagy a kapitalizmust akarod megvalósítani. Harmadik lehetőség, hogy valaki a két adott rendszer között egy harmadikat akar megvalósítani, nem létezett. Azok a szocialista értelmiségiek, akik szégyelltek a kapitalizmust választani, a létező rendszerre adták szavazatukat, amelyet meg akartak reformálni. A munkások számára viszont nem léteztetett a szégyenkezés problémája. Gyakorlatilag fogták fel a kérdést: mit akarunk, mit nem. A gyárakat persze nem akarták

visszaadni a kapitalistáknak. Amit akartak, az a munkásönkormányzat. Saját ügyeiket saját maguk akarták intézni. Tették ezt gyakorlati megfontolásból, szocialista ideológia nélkül. A szocialista ideológia a magyar munkás szemében az ország akkori urainak ideológiája volt. Ők olyasvalamit akartak megvalósítani, ami jó, elfogadható a számukra. És ez a jó, elfogadható nem más, mint a szocializmusnak egy olyan formája, amelyet ma már ideológiailag is alá tudunk támasztani, de az akkor magyar szocialista értelmiség számára megfoghatatlan, megközelíthetetlen, megoldhatatlan volt.

Más kérdés, de ha 1956 eseményeit vizsgáljuk, erről is kell beszélni: történetek túlkapások, amelyeket nem helyeslünk. Ezeket sajnálatosnak tartjuk, még akkor is, ha az ember tudja, szeretné tudni, akarja tudni, hogy minden nagy tömegfelkelésnek vannak túlkapásai. Ezzel azonban lehetetlen igazolni például a lincselést, és értelmetlen is lenne megpróbálkozni az igazolással. De azt is tudomásul kell venni, hogy nem a lincselés volt 1956 lényege. A lincselés, amit elítélünk, csak a rendszer urai számára volt azonos 1956-tal. 56 Kelet-Európa történetének nagy eseményei közé tartozik. És ha mi, magyar értelmiségiek, valóban kritikus értelmiség akarunk lenni, nem hallgathatunk tovább 1956 jelentőségéről.

Egy ideig hallgattunk. 1962 és 68 között; a kompromisszumok időszakában, abban az illuzórikus reményben ringattuk magunkat, hogy a szovjet csapatok bevonulása és jelenléte nem tartozik az új rendszer lényegéhez. Azt hittük, hogy a XX. pártkongresszus szelleme a rendszer demokratizálódását is jelenti. Ez az érzésünk erősödött a XXII. pártkongresszus után, mikor Magyarországon éreztük a liberalizálódás hatását. Azt reméltük, hogy a rendszer, az uralmon lévő osztály segítségével, megreformálható. 1968 tragikus eseményeinek kellett bekövetkeznük ahhoz, hogy tudomásul vegyük: felülről nem várhatunk reformot. Ez a felismerés persze nem vezethet ahhoz, hogy ha a vezető osztály részéről nem várható reform, akkor nekünk, értelmiségieknek forradalmat kell szerveznünk. Nekünk semmit sem kell szerveznünk.

De hát akkor mit jelent e felismerés? Azt, hogy a kompromisszumot, amelyek egyesek tudatosan, mások tudat alatt megkötöttek a rendszerrel, felmondtuk. Ehhez a kompromisszumhoz tartozott, hogy nem be-

széltünk a szovjet a megszállásról, a valódi társadalmi demokráciáról, az egypártrendszerrel, melyet mint a szocializmus lényegi formáját tüntettek fel. Hogy nem beszéltünk arról, hogy a társadalomban tapasztalható úgynevezett „negatív jelenségek” gyökere a kizsákmányolásra, az elnyomásra nyúlik vissza. Nos, ezt a kompromisszumot mondtuk fel, és ezzel 1968-tól kezdve fokozatosan kialakult Magyarországon egy valódi, kritikus értelmiségi ellenzéki mozgalom.

Nekünk, a mozgalom tagjainak szerényeknek kell maradnunk, mert mozgalmunk elszigetelt. Az élet Magyarországon mindennek ellenére elviselhetőbb, mint a többi kelet-európai országban. 1956 óta a nép tudja, hogy kívülről az égvilágon senki nem segít neki. Tudja, hogy egyetlen lehetősége magánéletének az adott kereteken belüli optimális megszervezése. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy amennyiben a szükséges történelmi körülmények megvalósulnak, a magyar munkásosztály és valamennyi elnyomott társadalmi réteg nem veszi saját kezeibe ügyeinek intézését.

Befejezésül szeretném megismételni alaptételemet. Magyarországon valódi, kritikus baloldali szocialista ellenzék csak akkor működhet, ha 1956-ot örökségnek tekinti. Mi, egy szűk kis kör, ezt tesszük. Jelentőségünket nem kívánom túlbecsülni, de fontosnak tartom, hogy nem ismerünk többé tabukat, olyan kérdéseket, melyekről ne beszéljünk őszintén, az igazságnak megfelelően.

CIVIL TÁRSADALOM ÉS DEMOKRÁCIA

...Nyugat-Európában a királyi hatalom a szabadságjogaikat biztosítani akaró polgári, kézműves-, paraszti és értelmiségi rétegek mellett állott... Ennek eredményeképpen alakult ki a modern állam... A legmodernebb társadalomfejlődés, a francia forradalom és vele párhuzamos alakulások során azután bekövetkezett az ideje annak,

hogy ez a sokféle, kisszerű, de biztosított szabadságokkal élő s erre ránevelt társadalom nekikezdett ezeknek a kisszerű korlátoknak a lebontásához, és egyetemes érvényű, egyenlő emberi szabadsággá való összegezéséhez. Ebben a perspektívában a modern szocializmus nem jelent mást, mint ennek a folyamatnak a további korrigálását és teljessé tételét: azoknak a társadalmi rétegeknek, elsősorban a bér munkásoknak a szabadságigényét, akik a középkori szűk, de biztosított keretek lebontásával nem az egyetemes szabadság javához jutottak, hanem a modern kapitalizmusnak *egyoldalú* kiszolgáltatottságot jelentő és éppen ezért elviselhetetlen feltételei közé.

Bibó István:

*A magyar társadalomfejlődés
és az 1945. évi változás értelme*

...nem hiszem azt, hogy több hit kell a bolsevik döntés „hirtelen hőstettéhez”, mint a demokrácia vállalásának lassú, szemre nem heroikus, de mélyen felelősségteljes, lelket megőrlő, hosszadalmas és tanító küzdelméhez.

Lukács György: A bolsevizmus mint erkölcsi probléma

A mai Kelet- és Közép-Kelet-Európa térségében, a „létező szocializmus” országaiban kétségtelenül hiányzik a demokrácia. Hiányát, úgy hiszem, jogosan kérjük számon az itt meghonosodott társadalmi rendszeren. Mégis szembe kell néznünk azzal a ténnyel is, hogy Európa ezen fertályán a demokrácia igazából sohasem volt honos. Egyetlen ország van e térségben, ahol a demokráciának hagyományai vannak, Csehszlovákia – annak is csak a cseh területei –, mindenütt másutt epizódsszerű volt csupán. Jogosult-e hát feltenni a kérdést, hogy miért *nem* képes meghonosodni, egyáltalán létrejönni, vagy ha esetenként létrejön, megizmosodni a demokrácia a kelet-európai világban?

Hiszen az emberi történelemben a demokratikus társadalmi struktúrák éppen hogy nincsenek többségben: a demokrácia létrejötte korántsem magától értetődő, nem természetes, nem szükségképpen. Ma-

gyarázatra inkább az szorul, ha valahol egyáltalán létrejött és gyökeret eresztett egy demokratikusnak nevezhető társadalomberendezkedés.

Kelet-Európát illetően mégis jogosultnak tűnik a kérdés, amely teljesen jogosulatlan a nem európai kultúrákat illetően; pontosabban, a demokrácia meghonosodásának kérdése a nem európai kultúrák vonatkozásában csak akkor tehető fel, ha fenntartjuk gondolkodásunk Európa-centrizmusát, és vállaljuk annak ezáltal meghatározott teleologikus struktúráját. Ha az emberiségnek Európa útját kell járnia – nem azért, mert mi, európaiak azt akarjuk, és képesek is vagyunk a magunk útját rákényszeríteni a világra, hanem azért, mert az európai kultúra valamifajta emberi nembeliség egyedüli megtestesítője –, akkor tényleg azt a kérdést kell feltennünk, de immár földünk valamennyi valaha is létezett társadalmát illetően, hogy mi *akadályozta* meg őket az emberi nembeliség megvalósításában. Ha viszont ezt az európai felsőbbrendűség tudatától áthatott kérdést nem vagyunk hajlandók feltenni többé, mert tudjuk, miféle elképesztő bűnök forrása a magunk *európai értékválasztása* szempontjából, akkor ha valami, hát éppen a mi európai történelmünk, a mi, meglehetősen kivételesnek tűnő utunk kíván magyarázatot, amelyen kidolgozásra került és itt-ott megvalósult egy demokratikus értékeszmény. És ha ezen belül Kelet-Európát illetően mégsem adjuk fel a demokrácia hiányára vonatkozó magyarázat igényét, annak csak egy oka lehet: egyrésztől úgy hisszük, hogy Kelet-Európa – Oroszországgal együtt is – Európa, hogy a kelet-európai civilizációnak ugyanazok a történelmi gyökerei, mint a nyugat-európainak, hogy értékrendjükben, beállítottságukban van valami közös; másrésztől meg vagyunk győződve arról, hogy ennek az európai civilizációs formának van valamilyen belső dinamikája, ha tetszik, teleológiája, amelynek érvényesülnie kellett volna, kellene Kelet-Európában is, ha... ha nem hiányzanak azok a bizonyos demokratikus tradíciók. Minden ilyen magyarázatkísérlet mögött az a meggyőződés rejlik, hogy az *európai civilizáció belső tendenciája a demokratizálódás irányába mutat*.

Csakhogy előbbi két premisszánk összefüggésében, feltételezve tehát egyrésztől Európa egységét, másrésztől az európai civilizációs forma meghatározott irányú belső lehetőségeit, már *nem egyszerűen a demokratikus tradíciók hiányáról kell beszélnünk, hanem a demokratikus*

társadalmi struktúra felé mutató, de semmiképpen sem szükségszerű belső dinamizmus elakadásáról. Ha ennek a dinamizmusnak az elemei mindig és minden vonatkozásban hiányoztak volna a különböző kelet-európai társadalmakból, akkor tulajdonképpen teljesen irreleváns, történelmietlen gondolat lenne számon kérni rajtuk a demokratikus fejlődés elmaradását. Ép ésszel eszébe juthat-e valakinek feltenni a kérdést, hogy miért nem demokratizálódott az inkák birodalma?

Ha pedig a demokratikus fejlődés elakadásának okára kérdezzük, csak egy módon találhatjuk meg a választ; nevezetesen ha megvizsgáljuk, *miben áll és hogyan bontakozik ki* Nyugat-Európában az európai civilizációs forma demokratizálódási tendenciája. Kelet-Európa kérdéseire csak úgy kaphatunk választ, ha a demokráciát nem egyszerűen egy meglévő, adott uralmi, politikai struktúraként kezeljük, hanem történelmi-szociális folyamatként, melynek a Nyugat-Európában az elmúlt századokban meghonosodott, egymástól is nagyon eltérő intézményrendszerek – többé-kevésbé – adekvát szervezeti keretet adnak, lényege azonban mélyebben, a társadalmi integráció egy meghatározott, sajátos tendenciájában rejlik.

Demokratikus tradíciók hiányában a demokrácia intézményei nem tudnak gyökeret eresztetni – valljuk be, meglehetősen üresen hangzik ez mindaddig, amíg a demokratikus tradíciókat magával az intézményrendszerrel azonosítjuk, vagy akár csak az intézményrendszerből eredeztetjük. Miért nem tudott fennmaradni a weimari demokrácia intézményrendszere? Mert nem élt kellőképpen hosszú ideig? Mennyi idő szükséges ahhoz, hogy a demokratikus intézmények rendszere gyökeret verjen? Vagy: lett légyen az orosz bolsevik párt struktúrája mégoly antidemokratikus, hol volt előírva, hogy EZ az antidemokratikus szervezeti forma maga alá gyűrjön egy valóban demokratikus, a szovjetek rendszerét? Miért nem az utóbbiak hatottak a politikai vezetés demokratizálásának irányában? Vagy – hogy az ellenpéldát is említsük – hogyan volt lehetséges, hogy a prágai tavasz idején Csehszlovákiában, mihelyt az országra oktrojált antidemokratikus politikai forma nyomása enyhült, szinte a semmiből, egyik napról a másikra születtek meg a legkülönbözőbb demokratikus szervezeti formák, holott húsz éven át semmiféle formában nem léteztek, ám egyszerre csak ott voltak, hatékony működésre képesen?

Ha jól tesszük fel a kérdéseket, szinte kézenfekvő a válasz: egy társadalom nem attól demokratikus, hogy politikai formájára egy meghatározott intézményrendszer, illetve annak különféle lehetséges variánsai jellemzőek. A demokrácia – amely természetesen képtelen megnyílni, működni intézményesített keretek nélkül, illetőleg azokon kívül –, a társadalmi integráció, az interperszonális viszonyok sajátossága, mely ugyanakkor szükségképpen korrelációban áll meghatározott átlagos-általános magatartáskódokkal és a mögöttük rejlő személyiség-struktúrákkal.

Egy pillanatig sem akarom azt állítani, hogy a demokratikus politikai intézmények rendszerének semmiféle szerepük nem lehetne a demokratikus társadalomintegráció, illetve a demokratikus magatartáskódok *létrejöttében* is. Tagadhatatlan azonban, hogy a nyugat-európai demokrácia kibontakozásának folyamatában nem az utóbbiak voltak a *primer* tényezők. Az intézmények, a demokrácia intézményeinek létrejöttében döntő szerepe az állandósuló *társadalmi* nyomásnak volt, amely annak következtében vált *természetessé*: minden társadalmi csoportnak joga van érdekei érvényesítésére, ha – s ez ennek a kibontakozó újfajta magatartásmódnak a másik oldala – tudomásul, illetve tekintetbe is kell vennie mások más típusú érdekeinek létezését. E folyamat kibontakozásának feltétele volt olyan kis közösségek létezése, amelyeken belül az egyén elsajátíthatta a racionális, saját és mások érdekeire egyaránt tekintettel lévő magatartás formáit.

Nem szándékozom itt még vázlatosan sem elemezni a nyugat-európai civilizáció fejlődésének azokat a belső vonulatait, amelyek a demokratikus jellegű társadalom létezéséhez elengedhetetlenül szükséges motivációrendszer és magatartáskódok kialakulásához és végezetül ezeknek megfelelően a már ezekben megalapozott demokrácia működését biztosító demokratikus intézményrendszerek megszületéséhez vezettek. Az a sejtésem, hogy ezeknek történelmi feltérképezése határozottan más típusú szemléletmódot követelne meg, mint amellyel a polgári, a civil társadalom elsőként jelentkezett alapvető gondolati áramlatai, a liberalizmus és a romantika megközelítették az „emberi” (azaz a nyugat-európai) történelmet. Mindkettő valamilyen adott emberi természetből vezetné le a társadalmi integráció és a hozzá tartozó

beállítódások, magatartásformák és intézményrendszerek „természetes” formáit; ebben a vonatkozásban tökéletesen lényegtelen, hogy ki mit tekint természetesnek.

Lassan-lassan mindenki számára természetessé vált a gondolat, hogy minden ember egyenlőnek és szabadnak született, *tehát* senkinek nem lehet több vagy kevesebb joga meghatározni saját sorsát és beleszólni a társadalom egészének ügyeibe. Persze az összefüggés valójában a feje tetejére állott a természetjogi felfogásban. Nem azért van, illetve kell legyen mindenkinek egyenlő joga meghatározni saját sorsát és beleszólni a társadalom egészének ügyeibe, mert az emberek egyenlőnek és szabadnak születtek. Megfordítva: ha egy társadalom egyedei nem fogadják el többé természetesként alávetettségüket, és keresik a módját annak, miként juthatna szóhoz, miként fogalmazhatná meg és érvényesíthetné a társadalom minden egyes partikuláris csoportja a maga szükségleteit-érdekeit, akkor születik meg a természetjog doktrínája. A természetjog olyan társadalmak gondolata, amelyekben az alá- és fölrendeltség, meghatározott társadalmi csoportok privilégiumai léteznek, és a társadalomberendezkedés strukturális-funkcionális elemét képezik, de létjogosultságuk nem evidens többé. Fontos ezzel a ténnyel szembenéznünk, ha Kelet-Európáról elmélkedünk. A privilégiumok itt sem tűnnek természetesnek, régen megszűntek már azok lenni. De léteznek, rájuk épül a társadalom berendezkedése. E térség népessége nem tanulta még meg szükségleteit, érdekeit artikulálni és érvényre juttatni.

Ha azt mondjuk, hogy a polgári, a civil társadalom a kelet-európai térségben, Kelet- és Közép-Kelet-Európa különböző országaiban, társadalmában szinte egyáltalában nem alakult ki, vagy fejlődése egy bizonyos ponton elakadt, ezzel tulajdonképpen ugyanezt állítjuk. A civil társadalom jellemzője, hogy benne a politikai hatalom alapvetően másutt helyezkedik el, mint az úgynevezett tradicionális, illetve a politikai társadalmakban. Nem egyike a társadalmat alkotó partikularitásoknak, melynek az a funkciója és egyben előjoga, hogy meghatározza önmaga és az összes többi partikularitások helyét, funkcióját és mozgási lehetőségeit a társadalomban, hanem – elvben legalábbis – az összes társadalmi partikularitások konfrontációjában kialakult társadalmi egyensúly fenntartó szerve. A civil társadalom tehát azáltal jön létre, hogy a társa-

dalom a politikai állam formájában elválasztja önmagától, kiemeli önmagából a politikai hatalmat, melyet a társadalom alkotóeleméből az egész társadalmat szolgáló szervvé tesz. Ez az elválasztás természetesen hosszú történelmi folyamat volt az európai típusú társadalmak *mind-egyikében*, ha nem is teljesen jogosulatlan az úgynevezett polgári forradalmakat ezen elválasztás szimbolikus aktusaiként felfogni. Az európai társadalmak politikai történetében az abszolutizmus korától egészen a 20. századig – néhol persze visszaesésekkel – ezt a folyamatot figyelhetjük meg, ahogyan a társadalom legkülönbébb partikuláris csoportjai kikényszerítik a maguk érdekeinek tekintetbevételét a társadalomtól és ennek szankcionálását a politikai hatalom által.

A demokrácia – e folyamat során kialakuló – értékeszménye szempontjából (a természetjogi doktrína ennek az értékeszménynek ideologikus és határozottan egyoldalú kifejeződése) retrográdnak kell tekintenünk minden olyan elgondolást, amely társadalom és állam kettéválasztásának részben a dolog lényegében rejlő, részben ezen elválasztás konkrét történelmi formáit jellemző problematikussága miatt magát az elválasztást teszi kétségessé. Az elválasztásnak a dolog lényegében rejlő problematikusságát nem lehet tagadni. Mindazok a *személyek* ugyanis, akik a társadalomnak mintegy a megbízásából a különböző szinteken a politikai hatalmat gyakorolják, akkor is, ha a társadalom különböző partikuláris *csoportjaiból* választatnak ki (természetesen nem mindig ez a helyzet), akkor is, ha ezt a funkciójukat nem foglalkozásszerűen és nem életre szólóan gyakorolják (tudjuk jól, hogy rendszerint ez sem így van, s nagyon is racionális érvek szólnak amellett, hogy ne is így legyen), maguk is a társadalmi munkamegosztás meghatározta partikuláris csoporttá lesznek, amelynek megvannak a maga különérdekei. Némi túlzással talán azt is állíthatjuk, hogy a politikai hatalmat a különböző szinteken gyakorlók csoportjának különérdeke végső soron a civil társadalom és a politikai hatalom elválasztásának megszüntetése lenne. A társadalmat alkotó különböző partikularitások ennek megfelelően mint partikularitással állnak szemben a politikai hatalommal is, s ha tehetik, arra törekszenek, hogy a politikai hatalmat gyakorlók partikuláris csoportjaival mintegy megegyezzenek a társadalom egyéb partikuláris csoportjainak a rovására. Éppen ezen a pon-

ton jelentkezik az elválasztásnak konkrét történelmi formáit jellemző problematikussága.

Kétségtelen tény, hogy az a partikuláris csoport, amely az európai történelmekben a civil társadalom létrejöttét előidéző nyomást gyakorolta a társadalomtól még el nem vált politikai hatalom birtokosaira, amely elérte a rendi társadalom felszámolását, a burzsoázia volt. Az elválasztási folyamat első legfontosabb társadalmi eredménye a burzsoa típusú kizsákmányolás szabadsága, a feudális típusú tulajdonköötöttségek megszüntetése volt. Hogy a burzsoázia a *termelés*, elosztás és csere felszabadítása érdekében kívánta társadalom és állam egységét megszüntetni – ha itt persze semmiképpen sem kizárólag ilyen értelemben vett tudatos aktivitásról van is szó –, az kétségtelen. Semmiféle logikával nem bizonyítható azonban, hogy a társadalom szabadabbá tételének – a civil társadalom kialakulási folyamatának – meg *kell* állnia a burzsoázia érdekei megszabta határoknál. Ha valamit, inkább az ellenkezőjét lehetne logikailag igazolni: a burzsoáziának ahhoz, hogy a maga célját elérje, fel kellett számolnia a hatalom tradicionalitásába vetett hitet és az annak megfelelő magatartásformát. El kellett terjesztenie a gondolatot, hogy a társadalom egyetlen tagjának, egyetlen csoportjának sincsenek előjogai. Meg kellett tehát teremtenie a tudati és magatartásbeli *feltételeket* az összes többi társadalmi csoport elismertetéséhez, bármi legyen is e társadalmi csoportképződés alapja. Ennélfogva a burzsoázia ideológiailag szükségképpen tehetetlen más társadalmi csoportok nyomásával szemben. Ezt értettem fentebb a civil társadalom belső dinamikáján.

Nevetséges lenne tagadni, hogy a burzsoáziának a legtöbb európai társadalomban hosszú időre sikerült a politikai hatalom birtokosaival – képződött legyen ez a csoport a hagyományos uralkodó rétegekből, szakemberekből vagy a nép választott képviselőiből – az említett kompromisszumot megkötnie, s így a polgári társadalom állama hosszú időre, ha tetszik, a burzsoázia államává lett. Ezt a történelmi tényt azonban teljességgel jogosulatlan történelmietlenül általánosítani, valamifajta szükségszerűség rangjára emelni s azt állítani, hogy a polgári társadalom állama, a társadalomtól elválasztott politikai hatalom nem is *lehet* más, mint a burzsoázia állama. Éppen azért, hogy kialakult a civil társadalom, hogy létrejött a társadalomtól elválasztott állam, a hatalmat gya-



korló partikuláris csoport *egyedüli mindenki által elismert* funkciójává a hatalom gyakorlása lett, s ezt a hatalmat immár nem önmaga (a hagyományok, isten stb.), hanem a társadalom egészének nevében gyakorolja. A társadalmon belüli erőviszonyok függvénye tehát, hogy mely partikularitás milyen érdekei jutnak, illetve nem jutnak érvényre a politikai hatalom döntéseiben. A politikai hatalomnak a társadalmon belül kialakult, kiharcolt eredményeket kell biztosítania a maga formális-jogi apparátusának a segítségével. Hogy csak valami, tulajdonképpen egészen kézenfekvőre mutassak rá: a magántulajdon korlátlan szabadsága a civil társadalom kialakulási korszakában magán a civil társadalmon belül kiharcolt állapot. A politikai állam ezen állapot fenntartásának kellett hogy biztosítsa az intézményes keretet. Ha a civil társadalom továbbmozgásának eredményeképpen mondjuk a termelőegységek kollektív birtoklása lenne a kialakult eredmény, a politikai állam, amely fogalmánál fogva egyenlő jogokat biztosít mindenki számára, ennek az állapotnak a törvényes biztosítására venné igénybe a számára adott intézményrendszert. Nem a politikai hatalom feladata megteremteni magukat az új tulajdonviszonyokat; alapjában véve képtelen is erre, ha valóban *politikai állam*, tehát *el van választva a társadalomtól*. Tulajdonviszonyokat csak azáltal teremthet ugyanis, ha önmagát teszi meg a társadalmi tulajdon de facto birtokosává, s ezáltal visszaintegrálódik a társadalomba, a politikai hatalom gyakorlása mellett más funkcióval is bír.

Bármilyen kézenfekvő legyen is a gondolat, hogy a politikai – tehát a társadalomtól elváló – állam nem szükségképpen egy valamilyen partikuláris társadalmi csoport eszköze, az elválasztást opponáló elgondolások mégis majdnem mindig a politikai államnak konkrét történelmi formáiból fakadó problematikusságát tartották szem előtt, emiatt fordultak szembe vele (egyiképpen jellemezte és jellemzi ez a jobb- és baloldali romantikus gondolkodást). Minden valószínűség szerint azért, mert az igazi ellenfél nem maga a politikai állam (a mindent elsekélyesítő „gyökértelen” demokrácia, a „formális”, a „polgári” demokrácia) volt, hanem a konkrét történelmi formát mindentestül védelmező ideológiai ellenlábás, a liberalizmus, melynek felfogását – negatív előjellel – átvették. A liberális utópia állama, amely nemcsak semmiféle történelmileg létező állammal nem azonos, de nem felel meg a modern európai típu-



sú államiság különféle formáiban benne rejlő tendenciáknak sem, talán tényleg szükségképpen a burzsoázia állama lenne. A liberális utópia a burzsoázia utópiája. A liberális „éjjeliőr állam” jellemzői, hogy egyrészt nem társadalmi csoportokkal konfrontálódik, hanem egyedekkel, másrészt funkciója a zavarelhárításra korlátozódik. És ha léteznék olyan társadalom, amelynek működése valóban elszigetelt egyedeknek csupán a piac közvetítette kapcsolatrendszerén alapulna, s az állam mint az absztrakt és megfoghatatlan volenté générale megtestesülése csupán arra felügyelne, hogy a bellum omnium contra omnes ne fenyegetsen a társadalom teljes széthullásával és tönkremenetelével, az valóban nem lehetne kiindulópontja semmiféle további demokratikus fejlődésnek. A liberalizmus mindenfajta opposíciója a liberális társadalomnak ezt a burzsoá vágyképét vetítette rá a történelmileg létezett polgári társadalmakra, melyeket végeredményben mint ennek a liberális utópiának még tökéletlen megtestesüléseit elvetett. Emellett eltörpült a politikai államnak a dolog lényegéből fakadó problematikussága.

A politikai államnak a dolog lényegéből fakadó problematikusságát a konkrét történelmi formák sajátos problematikusságával ellentétben tényleg nem lehet kiküszöbölni – mert nincsen emberi együttélés hatalomgyakorlás nélkül; de igenis lehet keresni az eszközöket a belőle fakadó társadalmi ellentmondások enyhítésére. Csak alapos történelmi kutatásokkal lehetne igazolni, hogy még az antik és középkori poliszokban sem valósult meg mindenki közvetlen részvétele a politikai hatalom gyakorlásában, hogy a valaha létezett közvetlen demokrácia romantikus álmokkép csupán. De még ha az egyed számára áttekinthető, face to face kapcsolatokon alapuló kis autark közösségek képesek is lettek volna a közvetlen demokrácia – azaz a mindenki által gyakorolt hatalom – megvalósítására, be kell látnunk, hogy a modern munkamegosztáson alapuló társadalmak nem építhetők fel ilyen közösségek-ből. Nem arról van szó, hogy meghatározott partikularitások ne válhatnának esetlegesen közösségi jellegűekké, hanem hogy a társadalom különböző partikularitásai végtelenül sokfélék, metszik egymást, nagyságrendileg tökéletesen eltérnek egymástól, esetleg csak tagjaik egyetlen közös sajátossága hozza létre őket stb. A modern társadalom egyede nem egy közösséghez tartozik, hogy azon keresztül valósítsa meg társa-

dalmiságát, hanem egyszerre igen sok különféle partikularitáshoz. (És ennek a ténynek igen sok nagyon érdekes következménye van.) A hatalmas egységeket átfogó munkamegosztáson alapuló modern társadalmakban a hatalomgyakorlás szférája szükségképpen elkülönül, nem gyakorolhatja bennük mindenki a hatalmat. Ha ezzel a ténnyel nem óhajtunk őszintén szembenézni, mert a társadalmi problémák – az éppen létezők – orvoslása helyett az emberiség megváltására törekszünk, nagyon is kapóra jön a modern civil társadalom történelmileg kialakult formáinak problematikussága. Nem kell mást tenni, mint azonosítani a társadalom valamiféle lényegét a liberális ideológia társadalomképének tükrében legproblematicusabb történelmi formáival, s kijelenteni, hogy meghatározott társadalmi partikularitások jogos igényei ezen a struktúrán belül elvileg nem elégíthetők ki: meg kell szüntetni állam és társadalom kettéválasztását.

Az államnak a társadalomba való visszavételére vonatkozó elképzeléseknek két alapformája van. Mindkettőnek az a gondolat a kiindulópontja, hogy a politikai állam akadálya a szociális problémák megoldásának. De míg az egyik abból indul ki, hogy ez elsősorban azért van így, mert a polgári társadalom demokráciája formális, s ennél fogva nem lehet képes a társadalom valóságos, tartalmi problémáit megoldani, vagy egyenesen szét is rombolja a társadalom szerves egységét, addig a másik magának a politikai hatalomnak a létjogosultságát vonja kétségbe, minthogy a szociális problémákat magukat kívánja a politikai hatalom létevel magyarázni.

Az első kétségtelenül tartalmi követelmények nevében kívánja a társadalmat politikailag megerősíteni, elnyomva minden partikuláris törekvést a társadalmi egésznek állítólag e tartalmi követelményekben érvényre jutó érdekei nevében. Tulajdonképpen a partikularitások létjogosultságát kérdőjelezi meg. Minthogy azonban a modern, dinamikus, nagyobb társadalmi egységek közötti munkamegosztáson alapuló társadalom még csak el sem képzelhető mint homogén egység, a „végeredmény” egyrészt a társadalmi dinamizmus mesterséges felszámolása, a fennmaradó partikularitások közötti viszony valamifajta örök egyensúly nevében történő megmerevítése, illetve másrészt – ami ugyanennek a dolognak a másik oldala – meg nem oldott és a rendszer



keretei között meg sem oldható feszültségek létrejötte. A „tartalmi” demokrácia, a valamiféle állítólag végérvényes és örök igazságosság nevében megkonstruált egyensúly a valóságban teljes instabilitás, amelynek csak a követelmények nevében gyakorolt elnyomás kölcsönözheti a stabilitás látszatát. Ez a társadalom – melyet sokszor totalitárius társadalomként emlegetnek – minden valószínűség szerint egyáltalában csak ott jöhet létre, ahol a civil társadalom egyedei még nem sajátították el a demokratikus magatartásformákat, nem tanulták meg, hogyan lehet a többi partikuláris érdeket és szükségletet tudomásul és tekintetbe véve a maguk saját érdekeit és szükségleteit artikulálni és érvényre juttatni.

A másik, az anarchista elképzelés mindig elképzelés maradt csupán: még csak javaslatot sem képes tenni arra vonatkozóan, hogyan létezhetne társadalom a döntési mechanizmusokat szolgáló szervezet, azaz politikai-hatalmi apparátus nélkül.

A demokrácia egyetlen lehetséges *formája* a politikai demokrácia. Nem valamifajta eleve tudott és meghatározott társadalmi igazságosság megvalósítására szolgál. Formális döntési mechanizmus, amely, ha nem is garantálja, de nem zárja ki, hogy egy társadalom mindenkori partikuláris csoportjainak szükséglet- és érdekkonfliktusait ezeknek a szükségleteknek és érdekeknek a tekintetbevételével oldjuk meg. Létezésének feltételei csak hosszú történelmi folyamat során alakultak ki ott, ahol egyáltalában kialakultak. Kialakulása beállítottságok és magatartásformák létrejöttéhez kötődik. A beállítottság lényege: a társadalom egyedei abból indulnak ki, hogy az a társadalmi berendezkedés, amelyben élnek, nem örök, hanem kialakult, és tovább alakítható, még-hozzá minden egyes, minden társadalmi csoport, a társadalom minden partikularitása részvételével. A magatartásformák lényege: a képesség az én szükségleteim, a mi szükségleteink artikulálására, az ő szükségletei, az ő szükségleteik tudomásul- és tekintetbevételére, és az egymással ütköző szükségletek és érdekek lehető legésszerűbb egyeztetésére.

Ebben a perspektívában a modern szocializmus valóban nem más, mint a civil társadalom, a polgári társadalom döntési mechanizmusainak a tökéletesítése abban az irányban, hogy az egyre inkább alkalmassá váljék az összes, éppen adódó társadalmi konfliktus ésszerű kihordására. A szocializmus másik perspektívája, a szocializmusnak egy eleve



meghatározott társadalmi igazságosságként való értelmezése kizárja a demokráciát: el kell hogy nyomjon minden olyan törekvést, amely e társadalmi igazságosság képviselői szemében az ő igazságuknak ellentmondani látszik.

Az előbb említett beállítottság kétségtelenül létezik Kelet- és Közép-Kelet-Európa társadalmaiban is. Az említett magatartásformák, amelyek szinte automatikusan kikényszerítik – alacsonyabb vagy magasabb fokon – a döntési mechanizmusok demokratizálását, nagyon kevésbé honosak. Az egyik társadalomban inkább, a másikban kevésbé léteznek, ahol tényleg kialakultak – mint a cseheknél –, ott áttörésüket csak direkt terrorral lehet megakadályozni. Az egész térség szempontjából természetesen az orosz társadalom struktúrája a lényeges, hiszen egy külső, számszerű fölényben lévő hatalom megakadályozhatja a demokratizálódási folyamat kibontakozását ott is, ahol ehhez történelmileg már – minden valószínűség szerint – kialakultak a feltételek. Nem tudhatjuk, merre haladt volna – hogy ne menjünk messzire a példáért – Magyarország 1948 vagy 1956 után, ha független lett volna; érzésem szerint a hit egy igazi demokratikus fejlődés lehetőségében nem volt pusztán illúzió.

Egy dolog azonban kétségtelennek tűnik: a demokráciát éppoly kevésbé lehet ráerőszakolni egy társadalomra, melyből ennek beállítottság- és magatartásbeli feltételei hiányoznak, amennyire nem lehet rákényszeríteni egy antidemokratikus uralmi formát a kialakult és megerősödött civil társadalomra; eltekintve attól az esettől, amikor ezt külső hatalom teszi.

A kérdés tehát az, hogy mi alakítja ki ezeket a magatartásformákat. Sajnos tagadhatatlan, hogy ebben – ha az egyedüli példát, a nyugat-európai fejlődést tekintjük – számos történelmi véletlen játszik szerepet, s még a körülmények kedvező összjátéka esetén is igen hosszú történelmi folyamatról van szó. Hosszú történelmi folyamatról, amely a nyugat-európai fejlődésben kétségtelenül összefüggött az industrializációval és az urbanizáció egy meghatározott típusával, de nem volt ezeknek semmiféle értelemben következménye. Bizonyos azonban, hogy maga a beállítottság, amely semmi esetre sem tekinthető a folyamat okának, még feltételének sem – kialakulása eredetileg része is magának a folyamatnak –, ha már egyszer jelen van, még ha részben importcikként is, kedvezőbb



feltételeket teremt a magatartásformák létrejöttéhez, már magában hordozza az említett dinamizmus lehetőségeit. A másutt „kikísérletezett” uralmi formák bevezetése is nyilvánvalóan gyorsíthatja a demokratikus magatartásformák megerősödését, ha azok csíraformában már léteznek.

Mit tehet az, aki meg van győződve róla, hogy egyrészt a demokrácia hiánya a kelet-európai világban tényleg hiány, nem egyszerűen nem jelenlét: a társadalmak tagjainak többségére jellemző az őt feltételező beállítottság anélkül, hogy a hozzá tartozó készségek és magatartásformák is jellemeznék, másrészt, hogy a demokrácia lényege éppen a készségekben és magatartásformákban rejlik. Egyet biztosan. Akármilyen lehetetlenek is a feltételek, kísérletet tehet rá, hogy e magatartásformákat legalább az elérhető nyilvánosság körén belül gyakorolja.

LEVÉL LENGYELORSZÁGRÓL LAURA BOELLÁNAK

Kedves Laura,

Nem tudok Lengyelországról tanulmányt írni. Ami az igazat illeti, talán nem is akarok. Nem tudok: ehhez hiányzik még a distancia, hogy arról már szó se essék, az ismereteim is hiányzanak. Ami december 13-án és azóta történt, az számomra éppoly megfoghatatlan volt és marad, ahogy hitem szerint a lengyel értelmiségiek többsége számára is megfoghatatlan kellett, hogy legyen. Egyértelműen úgy néz ki, hogy a katonaság „rendet” tudott csinálni. Egy olyan országban, ahol állítólag a nép egésze tudatosan és harcra készen a forradalom oldalán állott. Katonai puccsok eddig olyan országban voltak sikeresek, ahol az általuk megsemmisítésre ítélt politikai harcok egy számszerűen jelentéktelen kisebbség felhőregióiban játszódtak le, a többség pedig, amelyből



persze az egyszerű katonák is rekrutálódtak, semmit sem tudott arról, hogy mi történik a politikában. Vagy – mint akkoriban Chilében – ahol a lakosság valóban megosztott volt, ahol az országot valóban polgárháború fenyegette, ahol a polgárháborús helyzet nemcsak a politikai hatalom birtokosai fantáziájának hazug terméke volt. Hogyan lehetséges az, hogy egy olyan országban, ahol az egyik oldalon az egész nép, a másik oldalon pedig csupán a hatalom egykori és az adott pillanatban már csak névleges birtokosai állottak, a katonaság *érintetlen* maradt az egész forradalmi mozgalomtól?

Még azok az ismerőseim is, akik alig néhány nappal a katonai hatalomátvétel előtt voltak Lengyelországban, még azok is arról tudósítottak, hogy ez a nép még mindig nem fáradt el, hogy reményekkel telve tekint a jövőbe, senki nem számolt azzal, hogy a kommunista hatalomnak még ereje lenne leverni a demokratikus mozgalmat. Azok a Lengyelországba látogatók, akiket ismerek, javíthatatlan optimisták, mint az értelmiségiek mindig, ha éppen valami pozitív megy végbe; netalán csak éppily javíthatatlanul optimista lengyel értelmiségiekkel beszélgettek? Éppenséggel megtörténhetett volna. De utcai beszélgetésekről számoltak be, beszélgetésekről, melyeket az emberek Varsóban a plakátok előtt vagy sorban állás közben folytattak. Csak nem voltak valamenynyien értelmiségiek! Amit az ember egy néhány napos látogatás során észlel, az talán mégiscsak a felszín. Talán csak azok álltak már a plakátok előtt, akik még valóban nem voltak fáradtak. Az élelmiszerüzletek előtti sorokban talán csak a politikailag legaktívabbak beszéltek – törpe kisebbség? – s a többiek pedig, akik között ezek a szót vitték, ők talán már fáradtak voltak, és semmi mást nem akartak, mint a rendet. Talán *lengyel* rendet, de azt mindenáron.

A „Szolidaritás” kongresszusán a szabad szakszervezet egyik vezetője állítólag így óvott: Emberek, ne tápláljatok illúziókat. Most az egész nép követ bennünket, mert úgy látja, hogy a hatalom, a valóságos hatalom a miénk. Csak két-három százalékuk tudatos azonban. Ha elveszítjük a hatalmunkat, a többség azokat fogja követni, akik átvették tőlünk a hatalmat. – Hogy igaz-e ez, nem tudom. De nagyon jellemző, hogy csak a minap hallottam beszélni.



Igen, rendet tudtak csinálni. Nem akarom többé becsapni magam. Kezdetben szerettem volna még így tenni: december 13-án este meg voltam győződni róla, hogy másnap kitör az általános sztrájk, amivel szemben a katonaság is tehetetlen. De alig-alig volt ellenállás. (Nem fegyveres ellenállásra gondolok. Nem szeretem a heroikus áldozatokat már.) Miért nem? A forradalmi mozgalom vezetői nem számoltak a katonai puccs lehetőségével? Hogyan lehettek ilyen vakok; hogyan ismerhették ily végzetesen félre a szituációt? – Vagy az egyház szerepe volt a döntő, pontosabban Glemp érsek állásfoglalása, aki első beszédében sietett a puccs győzelmét elismerni? – Vagy: túlságosan is bízott a nép a hadseregben? – a fáradság? – Vagy – ezt a lehetőséget sem tudom kizárni – nem volt már bizalom a forradalomban? Amely – az utóbbi időkben erősen így nézett ki – csak ellenállni tudott, de nem volt képes pozitív gondolatokat felvetni?

Ez fontos lehet. December 13-a előtt egy újabb tanulmányt szándékoztam írni a helyzetről. Valamiképpen *Realizmus és lényeglátás* című esszém folytatása lett volna. Folytatás, melyben azt a kérdést akartam felvetni, hogy vajon egy évvel ezelőtt, amikor az említett esszét írtam, nem túl egyoldalúan állítottam-e szembe Lengyelországot és Magyarországot. Felmerült bennem ugyanis a kérdés, hogy vajon a lengyeleknek azok a karaktervonásai, melyek az impozáns egységet és – talán csak látszólagos – tudatosságot eredményezték, nem fonákjai-e egyben valami negatívnak. Az önmegvalósítás képességének hiányára gondolok, akár az egyén, akár a társadalmi csoportok szintjén. Vajon nem arra vártak-e, hogy most az egyszer már végre egy újfajta, demokratikus (nem kommunista), vagyis „jó”, „igazságos”, „önzetlen” hatalom vezesse őket, amely humánusan bánik a néppel? S nem becsültem-e le ugyanakkor a magyaroknak azt a törekvését, hogy – persze egyénileg, hiszen az adott feltételek között másképpen lehetetlen – minden lehetséges eszközzel érvényre juttassák magukat? Vajon ez a Lengyelország nem „feudális”-e még mindig a beállítottságát tekintve – az egyházba, a nemzeti hadseregbe vetett bizalom is erre utal talán –, nem túl „feudális”-e ahhoz, hogy kiharcolja magának a modern szabadságot, a társadalom és azon belül az egyén szabadságát, illetve viszonylagos függetlenségét bármiféle hatalommal szemben? S vajon ezzel szemben





nem valami abszolút fontos-e, valami, ami a modern szabadsághoz elengedhetetlen, ami Magyarországon, részben a hatalom támogatásával, jóllehet teljesen akarata ellenére történik: nevezetesen a polgári képességek kidolgozása, ha – sajnos – mindenfajta citoyen-tudat nélkül is?

Most már megérted talán, kedves Laura, miért nem akarok Lengyelországról tanulmányt írni. Később, majd egyszer, hát persze. De nem lenne-e frivol ennek a tragikus katasztrófának a pillanatában az elmúlt másfél év történetéből tanulságot levonni akarni? Nem lenne-e frivol most azok „hibáiról” elmélkedni, akik mínusz húsz fokban a boroszlói stadionban sátorozni kényszerítettek? Nem lenne frivol egy nép részben talán „negatív” nemzeti sajátosságairól elmélkedni, melyre újból a legszörnyűbb idők várnak? Pillanatnyilag teljesen képtelen vagyok a józan-hűvös elemzésre. Most a halk-szomorú szolidaritás pillanatait éljük, nem az analízisét.

Persze teoretikus vagyok – mindennek ellenére. Egyáltalában nem adtam fel azt a szándékot, hogy kelet-európai valóságunkat elemezzem; erre nem is lennék képes. Most azonban hallgatni kényszerülök. Persze az elemzésben nemcsak az erkölcsi gátlás akadályoz. Addig mindenképpen hallgatásra kényszerülök, míg meg nem tudom, hogyan néz ki egy szocialista katonai diktatúra „új rendje” és az ezáltal meghatározott egész kelet-európai légkör.

Az elemzéshez valamiféle perspektívák is hozzátartoznak. Perspektívák, melyeket választhatunk. Kérlek, ne érts félre: régóta nem hiszek már semmiféle történelmi teleológiában. Egyáltalában nem vagyok már olyan biztos benne, hogy a történelemnek a több szabadság irányába kell mozognia. Abban sem vagyok már egészen biztos, hogy az emberek többsége a szabadságot mint értéket éppoly nagyra tartja, mint mi, kelet-európai másként gondolkodók. A perspektíva az adott összefüggésben tehát nem feltétlenül azt jelenti, hogy van egy olyan lehetőség, hogy a szabadságot a mi vidékünkön mégiscsak kiharcoljuk. Talán a többségnek nincs is már kedve ehhez a vállalkozáshoz. Nem akarom ezzel azt mondani, hogy az emberiség sárkányfogvetemény. Emlékszel talán még arra, hogy több mint tíz évvel ezelőtt írtam egy dialógust, melynek egyik szereplője a következőket mondta: „Azt hiszed, rákényszerítheted



az embereket arra, szembenézzenek a világgal és önmagukkal, ha ezért a legcsekélyebb áldozatokat kell is hozniuk? Csak egészen rendkívüli történelmi körülmények között – amikor a létezés már tömegméretekben elviselhetetlen – tűnik úgy egy pillanatra, hogy az emberek túlnéznének mindennapjaikon. De ez is csak látszat. Vannak pillanatok, amikor úgy tűnik, mintha az ember feláldozná mindennapjainak kényelmes – önmaga létével szembenézni képtelen – elveszettségét, mintha hajlandó lenne nem becsapni önmagát. De ez csak látszat, mondom. Feláldoz valamit, ami szinte már nincs is, hogy majd újból berendezhesse magának a kényelem kisszerű világát.” Nos, most még sokkal kevésbé gondolom, mint akkor gondoltam, hogy ennek az Erich nevű alaknak igaza lenne. Ő ugyanis megvet mindenkit, akinek a szabadság mellett, vagy – mondjuk ki – a szabadság előtt más értékei is vannak. Én viszont nem vetem meg (nem vetem meg már?) ezeket, jóllehet számomra személyesen a szabadság az értékek legfőbbike maradt. Hogy miképpen gondolkozom ma efelől, azt talán egy másik idézettel illusztrálhatom, ezúttal – bármilyen komikus is – azonban nem tőlem magamtól. Milan Kunderát idézem:

„De látásának fogyatékosága valami sokkal alapvetőbbet látszott napvilágra hozni: ami másnak nagy volt, az neki kicsi; ami más számára egy kódarab volt, azt ő háznak látta.

Hogy őszinte legyek, ez a vonása nem volt egészen új, de egy időben szörnyen bosszantotta őket. Egy éjszaka például jöttek egy hatalmas szomszédos ország tankjai, és megszállták az országukat. A döbbenet oly nagy, oly szörnyű volt, hogy hosszú ideig senki sem tudott másra gondolni. Augusztus volt, a körték a kertben már majdnem megértek. Egy héttel előbb Anya meghívta a helybeli patikust, jöjjön, és szedje le őket. A patikus soha nem jött el, de még csak ki sem mentette magát. Az a tény, hogy Anya ezt soha meg nem bocsátotta neki, Karel és Marketát szinte az örületbe kergette. Mindenki a tankokra gondol, ő pedig nem tud másra gondolni, csak a körtékre – sikították. S amikor röviddel azután elköltöztek, kicsinyességének emlékét vitték magukkal.

De valóban fontosabbak a tankok a körténél? Ahogy telt-múlt az idő, Karel rájött, hogy a válasz távolról sem olyan nyilvánvaló, mint ahogyan azt valaha gondolta, s titokban kezdett rokonszenvezni anya

perspektívájával – az előtérben egy nagy körte, s valahol messze a távolban egy tank, apró, mint egy katicabogár, minden pillanatban kész arra, hogy szárnyat bontson, és eltűnjön a látóterünkéből. Végül is Anyának igaza volt: a tankok halandók, a körték örökéletűek.” (A nevetés és felejtés könyve)

Ehhez az „örök-körte”-perspektívához azonban az is hozzátartozik, hogy soha senkit ne adjunk fel végleg; éppen mert a körték örökéletűek. December 13-a után meglátogatott egy barátom, persze Lengyelországról kezdtünk beszélgetni, s ő felvetette a kérdést, hogy vajon most nem kell-e mindent előlről átgondolnunk. Még azt a kérdést is megkockáztatta, hogy vajon a puccs nem tett-e mindent visszamenőlegesen értelmetlenné. – Hogyhogy? Igaz: 1956, 1968, 1981 – csak vereségek. 1956-ot Magyarországon már el is felejtették. A hatalom kivételével: az még mindig retteg tőle. És ha ma Magyarországon az örök-körte perspektívából nézve mégis minden jobb, mint a túlságosan is létező szocializmus egyéb országaiban, az forradalmunk eredménye. Ezt persze 1968-ról nem mondhatod el. De ki tudná élményeiktől megrabolni azokat, akik ekkortájt részt vehettek a mozgalomban? És vajon maga a Semmi csak, hogy egy nép másfél éven keresztül szabadnak érezte magát?

Ennek ellenére persze: ahhoz, hogy elemezhesünk, nem elég az a szilárd tudásunk, hogy a tankok halandók, a körték viszont örökéletűek; egy kicsit a helyzetet is ismernünk kellene. És ez bizonyára megváltozik, az elmúlt másfél év és december 13-a eredményeként.

Kedves Laura, pillanatnyilag nem tudok mást mondani. E sorok magánlevélformája csak azt jelezte, hogy – mondtam, részben morális okokból, részben a tudatlanság okán – nem tudtam és nem akartam tanulmányt írni. A levelet – ha akarod – nyilvánosságra hozhatod.

Szeretettel ölellek:

Misu

(Vajda Mihály)

Budapest, 1982. január 13.

ELLENZÉK VAGY KRITIKAI NYILVÁNOSSÁG?

Kedves János!

Nagy érdeklődéssel olvastam a *Beszélő* 3-ban megjelent cikkedet, melynek kimondott célja, hogy szembenézzon a magyarországi „ellenzék” 1981. december 13-a utáni helyzetével. Írásod gondolatmenetének egészéből, hangvételéből a következőket vélem kiolvasni:

Kelet-Európa – s ezen belül, minden sajátossága ellenére is, Magyarország – történelmének új korszakába lépett. Nem is elsősorban december 13-a, hanem e társadalmak immár akuttá vált s lényegében gazdasági természetű válságának eredményeképp. Ebben az új helyzetben annak pusztá demonstrálásán túl, hogy az adott keretek között is megőrizhető lehet emberi és intellektuális integritásunk – magyarán: kimondjuk, amit gondolunk –, az „ellenzéknek” többet is kellene tennie. A konkrét alternatívákon kellene gondolkoznia, melyek e társadalmak előtt állnak – „figyelmeztetnie kellene a veszélyre, emlékeztetnie a lehetőségekre”.

Eddig adottnak vettük ezt a társadalmat, s – kimutatva visszasságait – valami „jobbat” állítottunk vele szembe. De a legjobb esetben is csak nagy általánosságban beszéltünk arról, hogy jobb lenne, ha tiszteletben tartanák az emberi jogokat, hogy fel kellene számolni a kiáltó társadalmi igazságtalanságokat, hogy decentralizálni kellene a döntési folyamatokat, legelsőként a gazdasági döntéseket, hogy szükség lenne piaci mechanizmusokra épülő gazdaságra stb. Ma már látható – s nagyon fontos, hogy erre felhívtad a figyelmet –, hogy eddig nem alternatívákat állítottunk szembe egy realizált alternatívával, hanem követelményeket fogalmaztunk meg a valósággal szemben, amelyben sem új veszélyeket, sem új lehetőségeket nem láttunk. Az általad 1977–81-re datált „ellenzékiesség” tehát csupán abban különbözött a „revizionizmus ellenzékiiségének” korszakától, hogy e követelmények már nem a rendszer saját ígéretei voltak; beláttuk ugyanis, hogy azok nem is valósíthatók meg másképp, mint ahogy megvalósították őket. Követelményeink

a mi (utópikus) alternatíváink voltak, szemben a rendszer megvalósult alternatívájával. Most azonban belső válsága magát a rendszert állítja alternatívák elé. Senkinek nem mindegy, hogy mi valósul meg a lehetőségek közül. Most talán valóságosabb alternatívák közül választhatunk, mi több, hozzájárulhatunk pozitívabb alternatívák megteremtéséhez. Lehet, hogy a legpozitívabb reális alternatíva is jóval negatívabb (kevesebbet ígér), mint alternatív utópiáink; de mert valóságos, mégis pozitívabb bármely megvalósíthatatlan utópiánál.

Ezt olvastam ki cikkedből – bár tudom, más olvasata is elképzelhető. A „minden vagy semmi” álláspontjáról például nyilván megalkuvónak látszik, mert nem abból indul ki, hogy mi az ideális, hanem hogy mi a lehetséges (s csak a lehetőségek közötti választásodat határozzák meg az ideális követelmények – kimondatlanul, de hát ezeket már elégszer kimondtuk). Akik viszont minden eddigénél radikálisabbnak tartják írásodat, csak azt látják, hogy arról beszél: az „ellenzéknek” kell hogy legyen politikai mondanivalója, különben „jelentősége létszámával és szervezettségével arányos méretekre olvad”.

Azt hiszem, mindkét értelmezés félrevezető. A politikai mondanivaló igénye nem azt jelenti, hogy politikai – azaz hatalmi – pozíciókra kellene törekednünk. Annyit jelent csupán, hogy állást kell foglalnunk a társadalom előtt álló alternatívákat illetően, s a kritikai nyilvánosság további szélesítésével igyekeznünk kell hozzájárulni a legpozitívabb alternatíva megvalósulásához.

„Ellenzéki” feladat-e ez? Úgy vélem, ismét tisztáznunk kell identitásunkat. Ilyen alcímeket olvasok cikkedben: „Válaszúton az ellenzék”, „Ellenzéki politika Lengyelország árnyékában”. Miféle ellenzék van válaszúton? Tudom, azokhoz szólsz, akik az 1977–81-es években próbáltak „cenzúra nélkül beszélni, ébren tartani a szociális érzéket, rászorulókon segíteni”. Azt hiszem, pontosan határoztad meg, mi jellemezte ennek az „ellenzéknek” a tevékenységét. De lehet-e ezt a lazán összetartozó csoportot, a Rajk-butik anyagainak szerzőit és vásárlóit, a *Beszélő* szerkesztőit, munkatársait, olvasóinak szűkebb körét, a Hétfői Szabadegyetem előadóit és hallgatóit, a Szeta-aktivistáit stb. az ellenzéknek nevezni?



Két kérdés merült fel bennem. Az egyik: vajon a megteremtendő, a „közmegegyezésen kívül álló politikai közösség”, melynek „figyelmeztetnie kell a veszélyre, emlékeztetnie a lehetőségekre”, ugyanazt folytatja-e majd, amit az 1977–81-es „ellenzék” elkezdett? Pontosabban: annak és csak annak a konzekvens folytatása-e? A másik: nem félrevezető-e önmagunk és mások számára egyaránt, ha ezt az újfajta tevékenységet „ellenzékinek” nevezzük? A két kérdés nem teoretikus; az általad vázolt új társadalmi helyzet lehetőségeivel függ össze.

I.

„Cenzúra nélkül beszélni, ébren tartani a szociális érzéket, rászorulókon segíteni minden körülmények között jó dolog. Akinek ennyi a célja, nyugodt lélekkel végezheti tovább a magáét. Aki viszont abban a reményben csatlakozott az ellenzékhez, hogy az ilyen kezdeményezéseknek további jelentősége is lehet, annak szembe kell néznie vele, hogy politikai taktikának a szabadságjogok kihívó gyakorlása már nem elég” – írod.

Újból hangsúlyozom: egyetérték azzal, hogy az új helyzetben meg kellene teremteni a kritikai nyilvánosságot, mely lehetővé teszi a kelet-európai, elsősorban a magyar politikai kibontakozás konkrét – negatív és pozitív – lehetőségeinek cenzúra nélküli elemzését. De nem hiszem, hogy az 1977–81-es „ellenzék” kezdeményezéseinek csak akkor lehet további jelentősége, ha helyettük vagy mellettük politikai-kritikai tevékenységre is vállalkozunk. Ezek a kezdeményezések eddig sem voltak magánügyek, ahogy sugallod („jó dolog cenzúra nélkül beszélni, rászorulókon segíteni”), sem pusztán taktikai lépések. Magatartásminták voltak, melyeket a társadalomnak el kell sajátítania ahhoz, hogy a pozitív politikai változásoknak egyáltalán értelmük legyen. Ha az általad „demokratikus ellenzéknek” nevezett új politikai közösség tevékenysége sikeres lesz, az ilyenfajta kezdeményezések száma nemhogy csökkenne, hanem növekszik; balsiker esetén pedig életbevágóan fontos, hogy legyenek efféle kezdeményezések. Az új politizáló demokratikus közös-



ség tehát nem az 1977–81-es „ellenzék” utódja lesz – bár olyasmi, amire az elmúlt évek „ellenzéki” tevékenysége nélkül gondolni sem lehetne.

Mindazoknak, akik 1981 decembere után arra a belátásra jutnak, hogy többé nem elegendő az a nyilvánosság, amelyen őszintén, semmilyen taktikai szempontokra nem tekintve beszélünk közeljövőnk lehetőségeiről, el kellene ismerniük a 77–81-es „ellenzék” tevékenységének jelentőségét. De ne szűkítsük le az új demokratikus politikai közösség bázisát! Mert könnyen lehet, hogy akár többségük is máshonnan jön. Nemcsak másfajta kívülállók köréből, hanem esetleg olyanok közül is, akik korábban helytelenítették az „ellenzék” tevékenységét, mondván: a rendszer szilárd, nincsenek reális alternatívák, értelmetlen morálizálás hagyni, hogy a margóra szorítsanak. Nem lehet az a „foglalkozásunk”, hogy mert „ellenzékiek” vagyunk, az új helyzetben új feladatokat lássunk el. Ha valóban új helyzet van, s létezik a feladat, amiről szóltál, akkor nem biztos, hogy megoldását azoknak kell vállalniuk, akik egy más helyzetben „ellenzékiek” voltak (ami elsősorban azt jelentette, hogy a margóra szorultak), és az sem biztos, hogy akik az új feladatokat magukra vállalják, a 77–81-es „ellenzékiiség” folytatóinak érzik magukat.

Ha elemzésed helytálló, akkor a közösség ügye iránt érdeklődők körében komoly átrendeződésnek kell – legalábbis kellene – bekövetkeznie. Nem vagyok biztos abban, hogy az új demokratikus közösség valóban a közmegegyezésen kívülre kerül. Hogy az 1977–81-es „ellenzék”, függetlenül a szimpatizálók számától, kívül állt a közmegegyezésen, ezzel egyetérték. A közmegegyezés ugyanis úgy szólt, hogy a magyarországi közállapotok nemcsak a legjobbak, hanem a lehető legjobbak a szocializmusnak nevezett alakulaton belül, s minthogy a létező szocializmuson nem lehet változtatni, a kívülálló kritika (hiszen a „belülálló” kifejezetten támogatott!!), még a legjobb szándékú is, csak ronthat a helyzeten. Mindig is tisztában voltam azzal, hogy kívül állunk, kívül állok a közmegegyezésen; ezért nem is óhajtottam hozzászólni a szó szűkebb értelmében vett politikához. Ehhez előbb fel kellett volna bontania a közmegegyezésnek. De tudtam, ez csak akkor következhet be, ha a társadalom válságba kerül. S nemcsak biztos voltam benne, hogy válságot kiobbantani semmiféle intellektuális „ellenzék” nem tud, ha-

nem tisztességtelennek is tartottam volna erre játszani. Végül is tízmillió ember életéről van szó.

Ma viszont nemcsak arról van szó, hogy a társadalom „objektíve” válságba jutott, s – nagyon merem remélni – még válaszút előtt áll, hanem ennél többről: arról, hogy ez köztudottá vált. Olyannyira, hogy maga a hatalom sem titkolja a válságát, hanem két évtizedes politikai hitelére építve próbálja elhitetni az emberekkel, hogy kezében van a megoldás kulcsa. A hatalom is ráébredt, felbomlóban a közmegegyezés. Ha pedig ez a helyzet, akkor mi sem állunk többé a nem létező közmegegyezésen kívül. Hanem talán-talán egy újfajta közmegegyezésen munkálkodhatunk. Lehetőségünk van arra, hogy megértessük másokkal is: a válságból nem a bizalom, hanem a bizalmatlanság vezethet ki. Vagyis rákérdezhetünk arra – a legkülönbözőbb szinteken –, hogy mi van, melyek a lehetőségek és alternatívák, melyik alternatívának mi az előnye, mi az ára, azaz megpróbálunk beleszólni sorsunk alakításába. Úgy érzem, az újfajta demokratikus politikai közösség, amelyről beszélsz, nem a közmegegyezésen kívülálló kell legyen, hanem éppen egy újfajta közmegegyezés alapja és kiindulópontja – az új „ellenzékiiségnek” csak így látom értelmét. Nem feltétlenül értelmetlen és haszontalan kívül állni. De politikai mondanivalónk csak akkor lehet, ha nem állunk teljesen kívül mindenfajta közmegegyezésen, ha nem vagyunk egy kis, elszigetelt csoport. A „második nyilvánosság” igazi politizálódását csak úgy tudom elképzelni, ha gondolkozásunk nem tűnik az abszolút túlnyomó többség – a közmegegyezés – szemében utópikusnak és illuzórikusnak.

II.

Szándékosan tettem az „ellenzékiiséget” továbbra is idézőjelbe. Az, amit az 1977–81-es „ellenzék” csinált, nem volt ellenzéki tevékenység. Szemben állt a hatalmon levőkkel, szemben állt a közmegegyezéssel (ha tetszik, dacosan szembekerült mindkettővel), de semmiféle konkrét, országos politikai alternatívát nem kínált – márpedig az ellenzék ezt teszi. Még hozzá nemcsak hogy a közmegegyezésen belül, hanem intézményesített keretek között. Az ellenzék olyan csoportosulás, amely

az éppen gyakorolttól bizonyos vonatkozásban eltérő összpolitikai alternatívát kínál a társadalomnak, az pedig tudomásul veszi, hogy ha a csoport meggyőzi a többséget, s ez intézményes formában igazolódott, akkor nemcsak lehetőséget kell adnia a csoportnak az alternatíva megvalósítására, hanem a csoportnak kötelessége is ezt megkísérlnie. „Ellenzékünk” tudta, hogy létre kellene hozni az ellenzéket is magába foglaló intézményrendszert, a képviseleti demokráciát; de tudta azt is, hogy ez nem a közeljövő feladata.

Kelet-Európa 1956-os és 68-as tapasztalatai még Lengyelországban is ezt sugallták, hogy nem szabad az intézményrendszert megváltoztatni, mert ez túllépné a szovjet vezetés tűréshatárát. A társadalom enélkül is elég erős ahhoz, hogy a hatalmat elfogadható politikára kényszerítse. Az egységesen fellázadt lengyel társadalom nem konstituálta magát politikai ellenzékként (ami valószínűleg hiba volt); inkább azt szeretne volna elérni, hogy ha nem intézményesedett formában is, de a hatalom birtokosainak körén belül kialakuljon egy olyan csoport, amely az 1980-ig gyakorolt politika „ellenzékeként” átvinné a hatalmat. Egyetértek veled: a taktika sikertelenségében – ami végül december 13-ához vezetett – „a szovjet nyomással legalábbis egyenrangú része volt... A belső tényezőknek”. Mint írod, „Én a lengyel vezető garnitúra inkompetenciáját, züllöttségét és tehetetlenségét tartom a legfontosabbnak”. Ez biztosan igaz. Csakhogy ez az inkompetencia, züllöttség és tehetetlenség majdnem szükségszerű folyamánya a rendszer monolit intézményi struktúrájának, amely a hatalmi eliten belül (némelykor véres) verekedéseket, veszekedéseket igen, de politikai alternatívák tényleges, megalapozott konfrontációját nem teszi lehetővé – minthogy nem ellenőrzi a nyilvánosság.

Mit akarok ezzel mondani? Valamit, amit a magam számára is meglepő volt elgondolni. Azt ugyanis, hogy az új demokratikus politikai közösségnek nem ellenzéknek kell lennie, hanem a kritikai nyilvánosság eszközeivel kell elérnie: magán a hatalmi eliten belül létezzék valóságos ellenzék. Hogy akik a hatalom birtokosai közül úgy látják: rosszul mennek a dolgok (persze, mindenekelőtt a maguk szempontjából – de hát ez a legdemokratikusabb politikai intézményrendszerben sincs másképp), kénytelenek legyenek a maguk alternatíváját koherensen és nyilvánosan bírálható módon, azaz valamennyi következményével együtt megfogal-

mazni, ezzel rákényszerítve ellenfeleiket, hogy ugyanezt tegyék. Csak a kritikai nyilvánosság érheti el, hogy a politikai elit hatalmi harcai ne személyek, hanem politikai alternatívák ütközései legyenek. Az ilyen helyzetben valóban kihullhatnak az „inkompetensek, züllöttek és tehetetlenek”.

December 13-a után sokan kételkedni kezdtek: az eredetileg a KOR által megfogalmazott – 1956 és 68 tanulságait tudatosan számba vevő – elképzelések reálisak-e. Én is kételkedtem. Az igaznak bizonyult, hogy a társadalom jelentősen függetleníteni tudja magát a politikai államtól, felszabadíthatja magát, megszűnhet államosított társadalom lenni. Az azonban nagyon is kétségesnek tűnt – számomra már jóval december 13-a előtt –, hogy a szabad társadalom és a szovjet típusú politikai állam (mely a társadalmi felszabadulás pillanatától kezdve már nem önmaga) tud-e bármit is kezdeni egymással. Civil társadalom és politikai állam természetüknél fogva harcban állnak, de ha a politikai államnak semmiféle társadalmi mandátuma nincsen, akkor szükségképpen megbénul a társadalom működése. Vagy radikálisan át kell alakítani a politikai állam struktúráját (győztes forradalom), vagy vissza kell állítani a régi állapotokat, az államosított társadalmat (győztes ellenforradalom). Ha a magyar állapotok csak abban különböznek a lengyeltől, hogy a mai magyar vezetés „összeszokottabb, kevésbé korrupt és lényegesen több készséget mutat a szükséges változások elfogadására”, akkor válsághelyzetben itt is ugyanez történik. A megegyezéshez ugyanis két dologra feltétlenül szükség van:

Egyrészt olyan – ideáltípusában politikailag elkötelezetlen – szakbürokráciára, amely fel tudja mérni az adott politikai döntés szociális, politikai és gazdasági következményeit. Végrehajtja a döntéseket, de még meghozataluk előtt jelzi a vezetésnek a várható következményeket, és menet közben igyekszik a szükséges módosításokat elfogadtatni. Egy ilyen bürokráciának megvan a maga szaktudáson alapuló öntudata, és ezért relatíve független a politikai vezetéstől. A „létező szocializmus” politikai beállítódása és intézményrendszere a leghatározottabban akadályozza a szakbürokrácia kialakulását. A bürokrácia, minthogy egy ideologikus hatalomhoz kötött, nem szakértelme, hanem „hűség” alapján választódik ki; semmiért nem felelős, mert ahelyett, hogy

elvárnák tőle, egyenesen tiltják, hogy kritikai és korrektív funkcióit gyakorolja. De talán nem teszi teljesen lehetetlenné. Mert számomra többé-kevésbé evidens, hogy szakbürokrácia híján bármifajta politikai vezetés inkompetens és tehetetlen. Még ha születik is valamiféle megegyezés egy válságos helyzetben, s a politikai vezetés is hajlana rá, hogy betartsa – gyakorlatilag képtelen rá. Mert a tudatlan bürokráciának arra kell törekednie, hogy visszatérjenek a régi jó idők, amikor neki csak hűségét kellett bizonyítani a döntések kritikátlan végrehajtásával. Az ilyen bürokrácia egyértelműbben áll ellent a változásoknak, mint maga a politikai vezetés.

A megegyezéshez szükség van a vezetésen belül az alternatív koncepciók polarizációjára és kikristályosodására. Szükség van olyanokra, akik nemcsak a válság kirobbanásának pillanatában esküdöznek, hogy „mi másképp csináljuk”, hanem már előzőleg felkészültek arra, hogy valóban másképp csinálják, s nagyjából azt is tudják, hogyan. Mert így a társadalom nem pusztán „gyűlöletet és megvetést” érezhet a politikai vezetéssel szemben, hanem konkrét elvárásai is lehetnek.

Az az érzésem, hogy Magyarországon – a rendszer eredendő struktúrájával éles ellentmondásban, s éppen ezért csak kétértelmű módon – elindult e két tényező megteremtődése. Messzire vezetne ennek okait elemezni. Biztosan szerepet játszik benne a vezetés kontinuitása a viszonylag hosszan tartó stabilitás korszakában (gondolom, ezt nevezed összeszokottságnak) és a kísérletezés (reform, visszavonás, újra beindítás), melynek során ez a vezetőség sokszor kénytelen volt előnyben részesíteni a szakértelmet a politikai hűséggel szemben, s így a kísérletek körül kikristályosodhattak hosszabb távú koncepciók is.

Felesleges lenne jóslatokba bocsátkozni. Nem lehet tudni, hogy Kelet-Európa válsága, ezen belül a magyarországi helyzet bizonytalansága leállítja, megfordítja vagy éppen erősíti-e az amúgy is felemás és korlátozottan kibontakozó folyamatokat. Azt sem tudjuk, elkerülhető-e a válság, s ha nem, lehetséges-e megegyezési kibontakozás. Meggyőződésem azonban, hogy egy felelősségteljes demokratikus politikai közöségnek az a feladata, hogy a kritikai nyilvánosság megteremtésével segítse a fent említett folyamatok kibontakozását. Ez, mint mondtam már, szerintem nem helyettesíti, hanem kiegészíti és támogatja az olyanfajta

tevékenységeket, amelyeket a 77–81-es „ellenzék” folytatott. De ez nem ellenzéki tevékenység. Nem egy alternatív politika megvalósulását tűzi ki célul, és nem akar vállalkozni annak megvalósítására; nem kötelezi el magát semmifajta hatalmi csoportosulás mellett, nem taktikázik, nem gondolkodik azon, hogy mit „politikus” és mit nem kimondani. Megmarad kritikai nyilvánosságnak: a politika társadalmi kritikáját akarja megszervezni és gyakorolni.

Baráti üdvözlettel:

Vajda Mihály





KÖTETBEN
MEG NEM JELENT ÍRÁSOK
A SZAMIZDAT KORSZAKBÓL



ELŐSZÓ A FASIZMUSRÓL ANGOL KIADÁSÁHOZ

Ez a könyv nem „történelmi” tanulmány e szó szűkebb értelmében. Nem azt írja le, „ami történt”. Nem nyújtja a fasiszta mozgalmak krónikáját, sem a különböző fasiszta diktatúrákét. Inkább egy olyan történeti kísérletről van szó, amely a jelentését akarja megtalálni annak, ami történt, valamint azt, hogy hol a fasizmus helye (mind mozgalomként, mind pedig a politikai hatalom formájaként) a „civil társadalom” történetében. Kísérlet arra, hogy szemügyre vegyen egy jelenséget, amely jóllehet rövid életű, de igen aktív főszereplő volt a 20. század színpadán; s ezáltal mélyebben belelásson a „civil társadalom” és a tőle elszakíthatatlan „politikai állam” lényegébe. Az elemzés szükségképpen a feje tetejére látszik állítani a dolgokat. A „civil társadalom” és a „politikai állam” természetéből, valamint e komplexumok marxi analíziséből indul ki, majd ettől jut el a fasizmus tartalmának és funkciójának megvilágításához. Jóllehet az elemzés csak akkor érte el valóságos „titkos” célját, ha a fasizmusnak az a jelentése, ami itt feltárul, új fényt vet arra a világtörténelmi korszakra, amely kitermelte ezt a szörnyszülött jelenséget, s amely az alapot nyújtotta kísérletemhez, hogy megértsem a jelenséget.

Ma is osztom e tanulmány alapvető nézőpontját, és majd minden részletet úgy látok, mint megírása idején (1969–1970-ben íródott), még ha nem mindig fogadom is már el a megfogalmazásokat; ha nem így lenne, nem járultam volna hozzá kiadásához. Mégis van eredeti elméleti álláspontomnak egy lényeges része, amely bizonyos változáson ment át.

A megírás idején filozófiai és társadalomelméleti nézeteimet alapján véve Lukács György *Történelem és osztálytudata* határozta meg.³⁹³ Elfogadtam Lukács munkájának alap gondolatát, azt, hogy meg kell különböztetnünk az „empirikus” és a „beszámítós” osztálytudatot, és hogy egy meghatározott osztályhoz tartozó egyedek

³⁹³ Ld. az „Osztálytudat” című szakaszt. In: Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Bp., 1971.

tényleges tudata, ami cselekedeteikben megnyilvánul, nem azonos az osztálytudattal, amellyel a kérdéses osztály egyedeinek bírniuk kell osztály-hovatartozásuk elkerülhetetlen következményeként. Egyrésről a valóságos osztálytudat és magatartás, másrésről az osztály-hovatartozás és a logikailag megkonstruált osztálytudat effajta szembeállítás bizonyos leegyszerűsítésekhez vezetett. Néha csak úgy voltam képes mindezt összeegyeztetni a tényleges társadalmi és politikai folyamatokkal, hogy egészen bonyolult teoretikus konstrukciókat alkalmaztam. Nincs itt helyem, hogy megpróbáljam elemezni az ezzel összefüggő problémákat. Lukács gondolatát nem lehet meghaladni anélkül, hogy kritikailag át ne gondolnánk Marx osztálykoncepcióját.

Egyszerűen csak fel kell hívnom az olvasó figyelmét két mozzanatra, melyek lényegi szerepet játszottak tanulmányomban. Mindenekelőtt Lukács elgondolása alapján nem lehet megmagyarázni, miért nem vezet minden „válsághelyzet” automatikusan „forradalmi helyzethez”. Miért nem sajátítja el a proletariátus a „beszámítáros” osztálytudatot minden mélyreható társadalmi, gazdasági és politikai válság során, ha ez az osztálytudat állítólag logikusan következik osztályhelyzetéből? Ismételten hangsúlyozom könyvemben, hogy a fasiszmus egy válsaggal terhes, ámde nem forradalmi helyzet szülötte. Hogy miképpen és miért jöhet létre egy ilyenfajta szituáció, az megmagyarázatlan marad könyvemben, vagy pedig a korábbi forradalmi törekvések sikertelenségével magyarázom (ami, ha a fent említetteket tekintetbe vesszük, ugyancsak nem magyarázat).

A másik probléma könyvem egyik legalapvetőbb és legpolemikusabb megfogalmazott tézisére vonatkozik. Arra a megállapításomra, hogy egyrésről a fasiszmust csak úgy lehet megérteni, ha a kapitalista társadalom jelenségeként kezeljük, másrésről viszont, hogy a fasiszta mozgalom nem tekinthető ténylegesen az uralkodó osztály által kezdeményezett mozgalomnak, sőt bizonyos esetekben nyíltan szembekerül az uralkodó osztály érdekeivel. Azt hangsúlyozom, hogy ez az ellentmondás azért jelentkezik, mert a fasiszta mozgalom mélyen „kispolgári” attitűdökben gyökerezik. Ha viszont ezt a gondolatot összekapcsoljuk a fent említett osztálykoncepcióval, akkor arra kell következtetnünk, hogy a burzsoá társadalom három osztályra tagolódik.

A burzsoázia (ha a társadalom elérte a kapitalizmus intenzív szakaszát) nyilvánvalóan a neokapitalista rendszerre való átmenetben érdekelt, a proletariátus az osztály nélküli társadalom létrehozásában, a kettejük közötti kispolgárság pedig bármelyiket hajlandó „elfogadni”; ha viszont a konkrét történelmi szituáció mindkét megoldást kizárja, akkor a kispolgárság szükségképpen fasiszta lesz. Egyéb okok mellett az a tény, hogy a lukácsi koncepciót csak igen bonyolult teoretikus konstrukciók segítségével tudtam a konkrét történelmi kontextusban alkalmazni, ez győzött meg engem már könyvem befejezése után arról, hogy Lukács osztálytudat-koncepciója és a „burzsoá” társadalom mögöttes rejlő leegyszerűsített osztályelemzése tarthatatlan.

Azok a problémák, amelyek a „nemzet” fogalmával kapcsolatosak, mindehhez csak közvetve kapcsolódnak. De ennek ellenére léteznek. Ma is érvényesnek tartom, amit könyvemben a fasiszta mozgalom nemzeti jellegéről mondtam. De mai meggyőződésem szerint ezen a területen is szükség van elméleti előrehaladásra, ha úgy akarjuk megragadni a fasiszmus jelenségét, hogy az elmélyítse a polgári világkorszakra vonatkozó megértésünket.

Budapest, 1976. január

ELMÉLKEDÉSEK AZ ELFOGULTSÁGRÓL BILL LOMAX: MAGYARORSZÁG 1956 CÍMŰ KÖNYVÉNEK ÜRÜGYÉN³⁹⁴

Nem szemére vetni akarom Bill Lomaxnak a maga elfogultsága-
it. Hiszen minden elfogultsága mellett is – úgy hiszem – mindeddig
a legjobb könyvet írta az 1956-os magyar forradalomról. Meg hát az is
meggyőződésem, hogy a történésznek nem félretennie, hanem éppen
gondolkodása előterébe kell állítania elfogultságait. Akinek a számára
az 1956-os események – és előzményeik – lényege egy nemzet lázadása
az idegen uralom ellen, aki tehát 56-ot nemzeti szabadságharcnak te-
kinti, másképp látja a részleteket, mint az, aki a kommunista hatalom
megdöntésére tett kísérletnek, és mint ilyet antitotalitárius lázadásnak
vagy éppen ellenforradalomnak tekinti. S megint másképp lát mindent,
minden egyes részletet az, aki számára a magyar 56 a dolgozó osztályok,
mindenekelőtt a munkásosztály kísérlete volt arra, hogy végre megte-
remtse a maga hatalmát. Hogy mi volt a fontos 56-ban, az attól függ,
minek tekintem 56-ot. S nincsenek olyan tények, amelyek valamifajta
egyértelműséggel meg kellene hogy szabják nézőpontomat. Nézőpon-
tomat nem a tények – nem a múlt –, hanem a jövő szabják meg. A jövő,
amelyet választottam.

Egyformán jogosult lenne a magyar 56-ot nemzeti szabadságharc-
nak, antitotalitárius lázadásnak, ellenforradalomnak vagy a dolgozó
osztályok forradalmának tekinteni? Vagy akár az értelmiségi osztály
harcának a maga osztályuralmának tiszta formában való megvalósí-
tásáért? Igen. A magyar 56 története a fent említett nézőpontok bár-
melyikéből megírható. Egyikük sem lesz *szüükségképpen* történelemha-

³⁹⁴ Bill Lomax könyve eredetileg 1976-ban jelent meg angolul a londoni Allison & Busby kiadóvállalatnál. Magyar nyelven 1982 őszén egyidejűleg adták ki a kanadai Calgaryban és a párizsi Magyar Füzeteknél. A kanadai változat az eredeti angol kiadás szövegének fordítása, mintegy kétszáz fordítói lábjegyzettel kiegészítve; a párizsi kiadásban a szerző részben elhagyta, részben pedig beolvasztotta a magyar szövegbe e lábjegyzeteket. Ez a cikk a kanadai kiadás alapján készült. Magyarországon a könyv 1989-ben jelent meg az Aura kiadónál. Fordította és kiegészítette: Krassó György.

misítás. De igenis *létezik* történelemhamisítás. Persze ha nem vagyok hajlandó mérlegre tenni a tények „összességét”, az még nem az. Nincsen olyan, hogy a tények összessége. Az első lépést a történelemhamisítás felé akkor teszem meg, ha nem vagyok képes vagy hajlandó arra, hogy mérlegre legyem a *releváns* tények összességét. Releváns tények pedig mindazok, amelyekre bármelyik másik, az enyémmel esetleg homlok-egyenest ellenkező értelmezés *épít*. A releváns tények összességét a már létező értelmezések együttese adja. Ha egyszer valamilyen tény (valami, ami történt, vagy éppenséggel nem történt) a vizsgált eseményegész valamilyen értelmezésében szerepet játszott, akkor én azt a tényt már nem hagyhatom figyelmen kívül: valamilyen értelmezésben betöltött szerepe által releváns ténnyé lett. Minden olyan értelmezés, amely tekintetbe veszi a releváns tények összességét és – de hát ez magától értetődő – nem konstruál meg nem történt eseményeket – jogosult értelmezés. *Jogosult dolog nézőpontot választani.*

Hogy ez egyben a nézőpontok egyenértékűségét is jelentené? Semmiképpen sem. Csakhogy az érték nem objektív, még kevésbé az az értékek hierarchiája. Az egyik nézőpont, s a belőle következő értelmezés *számomra* éppen azért nem egyenértékű a másikkal, a többiekkel, mert ez az a nézőpont, amelyben az általam választott értékek jutnak kifejezésre. Ha egy nézőpont a fenti értelemben jogosult, akkor a belőle következő történelemértelmezést *nem cáfolhatom meg*. Amit tehetek, az a cáfolatnál több is, kevesebb is: *harcolhatok* ez ellen az értelmezés ellen. A történelem nem tudomány, hanem politika. Pontosabban: csak addig tudomány, amíg a történész a mások álláspontjának jogosultságát vagy jogosulatlanságát vizsgálja, amíg azt vizsgálja, hogy a másik interpretáció vajon tekintetbe vette-e a releváns tények összességét. Ily módon persze egy radikálisan új értelmezés, amelyik új tényeket fedez fel a maga számára, jogosulatlanná teszi a már meglévőket. Ez szüli némelykor a történettudomány fejlődésének látszatát. Természetesen nevetséges lenne kétségbe vonni, hogy egy új értelmezés gazdagítja történelmi ismereteinket. De hogy az új, s minden eddigi értelmezést jogosulatlanná tevő értelmezés az egyedüli igaz értelmezés lenne, ez már nem rejlik benne a dolog logikájában. Nem kizárt – sőt többnyire ténylegesen ez is történik –, hogy a pillanatnyilag jogosulatlanná vált

értelmezések nézőpontjából később újrainterpretálják az adott történelmi eseményeket.

Nos, Bill Lomax könyve nagyon is elfogult könyv. S mint minden jó történeti munka, nem is rejt véka alá elfogultságait. De megvizsgálja a releváns tények túlnyomó többségét, s éppen ezért nem zárja ki másfajta értelmezések lehetőségét. Hogy Lomax ennek az ellenkezőjéről van meggyőződve? Kétségtelennek tűnik. Ez azonban csak akkor rontotta volna el könyvét, ha e meggyőződésének eredményeképp tényeket konstruál, vagy éppen a számára kellemetlen lényeges tényeket nem veszi figyelembe.

Nem állítom, hogy ilyesmi egyáltalában nem fordult elő. Van, ahol „hamisít”, persze öntudatlanul. De hát amikor arról beszéltem, hogy a történész elfogultsága nem történelemhamisítás, akkor is tisztában voltam vele: az eszmény a gyakorlatban elérhetetlen. Lomax igyekszik megközelíteni az eszményt, s ennél többet képtelenség is lenne elvárni a szerzőtől. Különösen, ha olyan témáról van szó, mint Magyarország, 1956, ahol a legelemibb tények tisztázása is szinte emberfeletti nehézségekbe ütközik. És ha ráadásul nem magyar szerzőről van szó; és amikor nem állnak rendelkezésre hazai dokumentumok tanulmányozásán alapuló történeti munkák. Lomax elképesztően sokat és példaszerű lelkiismeretességgel dolgozott. Az vesse a szemére hibáit, akinek akár egy jóval kevésbé kényes, nem hazugságáradatba burkolt témáról és a fellelhető összes dokumentumokhoz hozzájutva sikerült minden hamisítást elkerülnie. A hibák jelentős részét korrigálják Krassó Györgynek, a könyv magyar fordítójának a lábjegyzetei. Ezek nagyon is megnövelik a könyv értékét. S azt is bizonyítják, hogy jöllehet itt-ott Lomax elfogultságának eredményeképpen hiányoznak bizonyos releváns tények, még ezek felsorakoztatása sem teszi koncepcióját elfogadhatatlanná.

Számomra, aki átéltem Magyarországot 1956-ban, mindenesetre nagyon nagy élményt jelentett a forradalom történetének ez a rövid, de mindenre kiterjedő összefoglalása és elemzése. Amiről röviden szólni szeretnék, az a könyv nézőpontja. Lomax „elfogultsága”. Értelmezése két másik, kétségtelenül legelterjedtebb értelmezési tendenciák ellen íródott. „Nyugaton a felkelést a kommunista diktatúra elleni nemzeti

lázadásként mutatták be, míg Keleten a kommunisták a szocializmus megdöntésére és a nyugati stílusú kapitalizmus restaurálására irányuló kísérletnek tekintették.” E két állásponttal szemben magam is Lomax értelmezését választom, miszerint az 1956-os magyar felkelés „a munkások, parasztok és fiatalok tömegforradalma” volt. Nem mintha nem lehetne a kommunista diktatúra elleni nemzeti lázadásnak tekinteni – e nézőpont következetes keresztülviteléhez meggyőződésem szerint semmiféle releváns tény nem kell figyelmen kívül hagyni. Hogy valaki ezt a nézőpontot Lomaxszal szemben érvényesíthesse, csupán a munkástanácsok szerepét kell a Lomaxétól eltérő módon értékelnie: azt kell hangsúlyoznia, hogy az üzemi-gyári munkástanácsok – de a Budapesti Központi Munkástanács és egyéb városiak is – mindenekelőtt politikai-hatalmi szervek voltak, a felkelés szervei; emellett termelésirányító funkciójuk mindenképpen háttérbe szorult. Ami tulajdonképpen igaz. Csakhogy ezzel szemben Lomax joggal mondhatja: a forradalom napjaiban természetszerűen az előbbi funkciójuk kellett, hogy előtérben álljon, de létezett a második is; s a munkástanácsok mindenképpen alkalmas szervek voltak arra, hogy segítségükkel a politikai-hatalmi harc eldőlté után a munkás-önigazgatás megvalósulhasson. Ez a vita tulajdonképpen akörül forog, hogy mik lettek volna a munkástanácsokból, ha a forradalmat nem verik le; tehát eldönthetetlen. Mégis azt mondtam, hogy 56-nak a kommunista diktatúra elleni nemzeti lázadásként való meghatározása számomra is szűk, hogy vele szemben Lomax értelmezését választom. Magam is azt gondolom, hogy egyrészt a munkásosztály forradalmi szerveinek a létezése, másrészt az értelmiség- és diákmozgalom karaktere valóban szocialista irányt adott az össznemzeti mozgalomnak, jóllehet az minden olyan erőt egyesített magában, amelyik le akart számolni a Szovjetunióval való alávetettség-re épülő egypártrendszerű kommunista diktatúrával. Pontosabban fogalmazva: álláspontom szerint az 56-os felkelés valóban mindenekelőtt a kommunista diktatúra elleni össznemzeti lázadás volt, amely azonban kétségtelenül nagysúlyú lehetőségként hordozott magában egy újfajta szocialista kísérletet. Míg Lomax számára az a döntő, hogy mit akart a felkelés elérni, addig számomra a lényeg abban rejlik, hogy mit akart *felszámolni*.

Arra nem kell túl sok szót vesztegetni, hogy a hivatalos kommunista értékelés miért elfogadhatatlan. Mert az; annak ellenére, hogy fentebb azt mondtam: nézőpont kérdése, s nem feltétlenül történelemhamisítás a magyar 56-ot ellenforradalomnak tekinteni. Nem lenne történelemhamisítás, amennyiben a kommunisták képesek lennének arra, hogy nyíltan azonosuljanak a maguk hatalmi érdekeivel. Kicsit leegyszerűsítve a dolgot: ha a kommunisták nyíltan vállalnák azt a minden lépésükből egyértelműen következő álláspontot, miszerint a szocializmus iránti „hűség” egyenlő a Szovjetunió hatalmi érdekeinek az előtérbe helyezésével – amivel szemben bármifajta más nemzeti érdekre való hivatkozás elutasítandó –, továbbá a semmifajta munkásosztályt vagy néptömegeket nem képviselő kommunista párt diktatúrájával – amely kizár minden valóban demokratikus törekvést –, abban az esetben az 1956-os magyar felkelés valóban szocializmusellenes volt. De a kommunisták a nemzeti függetlenség és a demokrácia híveinek vallják magukat, s ezért kénytelenek azt állítani – s ez már ellentmond a releváns tényeknek –, hogy nem a Szovjetunió, hanem az „ellenforradalmi felkelés” fenyegette a magyar függetlenséget, nem a szovjet beavatkozás, hanem az „ellenforradalmi bandák terrorja” veszélyeztette a demokráciát. Ha a kommunisták vállalnák önmagukat, akkor nekik is lehetne jogosult, bár ugyancsak reakciós és imperialista 56-értelmezésük.

A Lomax-féle nézőponttal nem az említett két értelmezéssel való szembehelyezkedését illetően van vitám. Amiben nem értek egyet vele, az az értelmiség szerepének a megítélése, ami mögött az a meggyőződés rejlik, hogy az értelmiség lázadásának iránya nem a demokratikus szocializmus, hanem az értelmiségi osztályuralom irányába mutat. Lomax a következőképpen foglalja össze alapgondolatait:

„...a forradalmi mozgalom megszületése és kifejlődése már kezdetől fogva a dolgozó néptömegeknek, nem pedig az írók és politikusok elit rétegének volt köszönhető. Akcióikkal mindig egy lépéssel az író és politikus elit előtt jártak, és az ő nyomásuk sarkallta az elitet arra, hogy tiltakozzzék és lázadjon. Az ellenzék úgynevezett vezetői valójában igen távol álltak attól, hogy ők hirdessék meg a forradalmat sugalló eszméket. Ehelyett éppenséggel folyamatosan revideálniuk kellett elméleteiket a tömegek radikálisabb akcióinak hatására. Végül pedig éppen az

ipari munkások szervezték meg gyáraikban és lakóterületeiken a munkástanácsokat, maguk teremtvé meg azokat a forradalmi intézményeket, amelyek egy új társadalom alapját alkották volna.”

Nem akarom azt állítani, amit Lomax látszólag cáfolni kíván, hogy ugyanis „az értelmiségi elit akciói indították a tömegeket a lázadásra”. Amit elutasítok, az Lomax merev „vagy-vagy”-a, hogy a forradalom vagy az értelmiségi elit, vagy a tömegek műve. Jogosan utasítja ugyanis el azt a felfogást, amely szerint a forradalom az értelmiségi elit fellépésének és tevékenységének az eredménye lett volna. Csakhogy ahelyett, hogy ezzel a – kétségtelenül létező – felfogással mintegy annak a „munkamegosztásnak” az elemzését állítaná szembe, amely az értelmiségi elit és a munkásosztály között a forradalom előkészítésében és véghezvitelében fennállott, mindenképpen azt szeretné bizonyítani, hogy az értelmiség csak a maga kifejezetten értelmiségi céljainak a kiküzdését tartotta lényegesnek – amihez tulajdonképpen nem is volt szükség a fennálló rendszer megsemmisítésére, csupán többé-kevésbé radikális reformjára –, s amennyiben az események hatására mégis forradalmivá lett, ez csak a munkásosztály, a néptömegek nyomására következett be.

Lomaxnak persze a maga jövőképe szempontjából igaza van. Hiszen az ő számára a munkás-önigazgatás csírái, a munkástanácsok nem csupán a forradalom új és alapvető elemét jelentik, hanem végső soron *egyedüli progresszív elemét* is. A képviseleti demokrácia helyreállítására, valamint a hatalommegosztás formáinak a kialakítására irányuló törekvéseket Lomax mellékes, ha nem éppen retrográd mozzanatoknak tekint. Elképzelése szerint az a szocialista jövő, amely szinte nem is csak lehetőségként, hanem már csíraformában létező valóságként volt jelen a magyar forradalomban, nem épülhet a szabadságnak azokra a technikáira, amelyeket Bibó István az európai társadalomfejlődés visszavonhatatlan vívmányainak tekint. Mely technikák megőrzendőek (vagy ha erőszakkal kiiktatták vagy soha nem is alkalmazták őket, bevezetendőek); de kiegészítendőek a munkahelyi önigazgatás legkülönbözőbb formáival, hogy megteremtődjék a dolgozó emberek szabadsága a munka világában is.

Nem. Lomax jövővíziója egy olyan politikai berendezkedés, amelyben az egész társadalom mindenfajta ügyének intézése a munkástaná-

csok – az üzemi és területi munkástanácsokra épülő – hierarchiájának a kezében van letéve. Nem tartja kívánatosnak a hatalom megosztására épülő politikai berendezkedést.

Ha valaki ezt az elképzelést teszi magáévá, akkor persze úgy kell látnia, hogy az 56-os magyar forradalomban az értelmiség csak másodlagos, ha nem éppen retrográd szerepet játszott. Lomax még azt is tagadja, hogy akárcsak a forradalmat megelőző hároméves forrongás korszakában az értelmiségre lett volna a főszerep. Ezt alátámasztandó szórványos sztrájkokra, a munkahely-változtatások rendkívüli gyakoriságára, járványszerűen elterjedő apróbb tolvajlásokra, géprombolásokra hivatkozik, mint ami mind fontosabb volt az értelmiségi kritikánál. No meg arra, hogy az írók igazán csak azután kezdtek lázongani, hogy a nép közé küldték őket, és a nép megmutatta nekik a társadalmi nyomorúság mélységeit. Itt saját koncepcióján belül is baj van a logikával. Hiszen nem-hogy a munkahely-változtatásban, a tolvajlásban, a géprombolásban, de még a sztrájkokban is nehéz lenne a forradalom lényegének, a munkástanácsoknak a csiráit látni. Az pedig, hogy az értelmiségiek csak azután kezdtek valóban lázadni, hogy megismerkedtek a tömegek nyomorúságos helyzetével, életével, éppen hogy ezt bizonyítja: nem pusztán szűk értelmiségi különérdekeik képezték elégedetlenségük alapját.

Az 1953–56-os korszakban tagadhatatlanul az egész társadalom elégedetlensége tört a felszínre. E korszak mozgalmainak azonban az értelmiség volt a főszereplője. Az értelmiségiek kétségtelenül mindenekelőtt az úgynevezett polgári szabadságjogokat követelték; a kritika szabadságát akarták kiküzdeni, hogy láthatóvá tehessék a fennálló állapotok túrhetetlenségét. Hogy ezt a rendszer keretei között tették, az szerintem természetes. Amíg egy nemzet értelmisége nem egy már létező népi tömegmozgalom követeléseit fogalmazza meg, szükségképpen „reformista” marad, bizonyos értelemben a hatalomra apellál – legyen ez mégoly önellentmondásos is. Népi tömegmozgalom, forradalmi tömegmozgalom hiányában nem „választhatja” a forradalmat a reformmal szemben: forradalmat ugyanis nem lehet csinálni. Igaza van Lomaxnak abban, hogy még a legradikálisabb értelmiségi csoport, a Petőfi Kör sem vett „tervbe” többet, mint a rendszer jól szabályozott megreformálását. De lehet-e forradalmat tervbe venni? Egy rendszer megdöntését tervbe

lehet venni. De ezt a betervezett rendszermegdöntést puccsnak, nem pedig forradalomnak hívják. Nem hiszem, hogy Lomax a puccsizmust nagyra tartaná. Mit kér tehát számon az értelmiségen? Csupán azt, hogy értelmiség.

Meggyőződéseim szerint ez az értelmiség igenis feladata magaslatán állott. Kritikájával egyrésztől megteremtette azt a légkört, amelyben a munkásság ráébredt: nem a munkahely-változtatás, a gyári tolvajlás és a géprombolás a megoldás. Másrésztől megingatta a rendszer önbizalmát. Olyannyira, hogy a hatalom a tömegelégedetlenség felszínre törésének pillanatában szinte magától omlott össze.

Azután persze a forradalmi mozgalom követelései sok tekintetben messze túlmentek a megelőző periódus „értelmiségi” követelésein. A forradalom több volt, mint a még forradalmivá nem vált értelmiség elképzeléseinek megvalósulása. De munkást és értelmiségit csak akkor lehetne ezen az alapon *szembeállítani*, ha az értelmiség magában a forradalomban *szembekerült volna* a munkásosztály követeléseivel. Ez azonban nemhogy nem bizonyítható, hanem bizonyíthatóan nem igaz. Hogy egyes, a kritikai periódusban vezető szerepet játszó értelmiségiek visszariadtak a forradalom követeléseinek láttán? Ez igaz – csakhogy ezt felesleges volt Lomaxnak oly alaposan bizonygatnia. Nem mond ugyanis semmit *az* értelmiségről, amely a reformperiódusban meglehetősen egységesen lepott fel, hogy azután a forradalom pillanatában nézetei polarizálódjanak. Talán a többi társadalmi rétegek – köztük a munkásosztály – nem polarizálódtak? Mi bizonyítja ezt?

A munkástanácsok kialakulását, működését, november 4-e utáni ellenállását leíró-dokumentáló szép fejezet ezzel szemben azt bizonyítja, hogy az értelmiségieknek igenis nagyon jelentős szerepük volt a munkástanácsok mozgalmában. Ahogy – s ezt ugyancsak megtudhatjuk Lomax könyvéből – nemcsak munkástanácsok, hanem értelmiségi szervezetek is hosszan ellenálltak.

Lomax nem az első nyugati baloldali, aki a munkástanácsok létrejöttében látja a magyar forradalom lényegét. A párizsi Socialisme ou Barbarie csoport tagjai például nem sokkal a forradalom után már ebből a szempontból értelmezték az eseményeket. De nem is Lomax az első, aki az 56-os forradalmat a munkástanácsok mozgalmára akarja

redukálni. Nem abban az értelemben, hogy ne venné tudomásul: a felkelés tényeit nem meríti ki a munkástanácsok tevékenysége, hanem abban, hogy egy vagy-vagy nézőpontjából tekint az egészre: vagy a hatalommegosztáson alapuló reprezentatív demokrácia erői – egy alapjában értelmiségi elit-mozgalom – gyűrik maguk alá a munkástanácsokat, ami – még ha a Rákosi-diktatúrával szemben pozitívan értékelendő is – „világtörténelmileg” retrográd folyamat, a társadalmi forradalom veresége: vagy pedig a munkástanácsok válnak a magyar társadalom egyedüli szervező erejévé, s így létrejön a történelem első „valóban” szocialista társadalma. Ilyen kiélezetten és világosan megfogalmazva képviseli ezt az álláspontot az említett valahai csoport vezető egyénisége, Castoriadis.

Jövőképek realitásán nem lehet vitatkozni. Két dolgot azonban határozottan le kell szögezni: 1. A magyar forradalmi munkástanácsok nem voltak a reprezentatív politikai demokrácia, a többpártrendszer ellenségei, egyáltalában nem az volt az álláspontjuk, mint Lomaxnak, hogy ugyanis „a forradalom csak úgy válhatott volna teljessé, ha a régi politikai intézményeket teljesen félre lehet söpörni (a szövegből egyértelmű, hogy a többpártrendszerrel, s nem a kommunista diktatúra intézményeiről van szó, azokat már amúgy is félresöpörték – V. M.), és ha a tömegfelkelés új társadalmi struktúrái lépnek a helyükre”. Lomax kétségtelenül nem is állítja, hogy a munkástanácsok az ő platformját képviselték volna. Csupán az a meggyőződése, hogy a forradalomnak ebben az irányban kellett volna továbblépnie. 2. A magyar értelmiségi elit legjobbjai számára a forradalom során evidenciává *vált*, hogy a politikai szabadság intézményes rendszerét – amelyet a forradalom helyreállított –, ki kell egészíteni a termelőmunka, s így a munkás qua munkás szabadságát megvalósító intézményrendszerrel, a munkás-önigazgatás szerveivel – amelyeket a forradalom megteremtett. S itt már súlyos hiba, hogy Krassónak kell például megjegyeznie: Bibó *Tervezete* nemcsak a független, felelős kormányon, népképviselőten és a szabadságjogok teljességén alapuló parlamentáris demokráciát követeli, hanem a meglévő gyáraknak munkásigazgatáson, munkásrészvényeken vagy nyereségrészesedésen alapuló közösségi tulajdonát és helyi önkormányzaton alapuló újjászervezett közigazgatást is.

Lomax nézőpontja a nyugati radikális baloldal nézőpontja. Az e nézőpont szülte értelmezés kedvesebb nekem nemcsak a keleti, hanem a nyugati establishment értelmezéseinél is. De nem az én értelmezésem. Hiányzik belőle az, ami egy modern társadalmat élhetővé tesz: a pluralizmus.

KÉT PÁRBESZÉD ÉS EGY MONOLÓG – TANULSÁGOK NÉLKÜL

Valóságos párbeszéd önmagammal Budapesten

- Mit írsz?
- Tanulmányt a Demokrácia Szocialista elméletének Problémáiról.
- Nem unod még? A címétől is elalszom. Megint be akarod bizonyítani, hogy szükség van a szocializmusra, persze csak az igazira, de szocializmus nem lehetséges demokrácia nélkül.
- Hülyének nézel.
- Persze.
- Éppen eleget éltem a létező – és egyedül lehetséges – szocializmusban ahhoz, hogy ilyen marhaságokkal ne foglalkozzam már.
- Hogy neked ehhez hány év kell, azt igazán nem tudhatom. Te még mindig az autentikus marxizmus helyreállításával foglalatoskodtál, amikor minden normális ember réges-régen tisztában volt már...
- Menj a francba, ha szabad kérnem.
- Nem tehetem, ha nem tudnád, én te vagyok.
- Ja. Mindig elfelejtem. De hiszen nem érdekel már engem ez az egész. De tudod, Ljubljánában... Itt van, nézd meg!
- Aha „Dear Mihály Vajda, starting in 1987... A series of publications dealing with topical questions of international debate... ..as far as possible directly available to the international professional
- aha, professional – public. Because of... Ernesto Laclau and Chantal

Mouffe, the first publication has the title: *Problems of Socialist Theory of Democracy*. The starting points are the topics of their book, Hegemony and Socialist Strategy...

– Papírkosár?

– Rémes vagy. Ez a ljubljanoi Znanstvenoraziskovalni Center Slovenske Akademije Znanosti in Umetnosti már annyiszor kért tőlem ezt meg azt, hívott ilyen meg olyan konferenciára, aztán hol nem értem rá, hol meg nem kaptam idejében útlevelet, hogy most már nem akarom nemet mondani.

– Hazudsz, de nem baj.

– Ismerem a szerzőpárt. Kedves, értelmes emberek.

– Hazudsz, ha mondom.

– A könyv egyáltalában nem volt a kezemben, azt sem tudtam, hogy létezik. S most, hogy elolvastam, már késő.

– Tudod jól, hogy hazudsz. Magadnak is. Megkapod ugyebár ezt a levelet. Benne a tervezett kötet címe. A demokrácia szocialista elméletének problémái. Brrr... Benne van „kiindulópontjának”, barátaid könyvének is a címe. Szocialista stratégia, te jó Isten... Neked ez nem elég. MEDDIG CSINÁLOD MÉG EZT? Meddig akarsz foglya maradni múltadnak, meddig akarod még magyarázni...

– Nem akarok semmit sem magyarázni. Elolvastam egy könyvet, mert felkértek, hogy vegyek részt a róla szóló vitában, s minthogy megíértem, hát megírom róla a véleményemet. Ha éppen tudni akarod...

– Tudom...

– ...pontosan azt akarom elmondani, miért értelmetlenek a legújabb baloldali teoretikus vállalkozások, melyek lényege, hogy egyre kifinomultabb – na persze azt is mondhatod, hogy egyre nyakatekertebb – fogalmi apparátussal próbálják aládúcolni a szocializmus összeomlóban lévő teoretikus épületét...

– Az isten szerelmére, el ne mondd, hogy miért értelmetlenek, úgy látom, teljesen félreértettél. Nem azt mondtam, hogy hülye vagy, azt mondtam, hogy hazudsz. Egy pillanatig sem hittem, hogy te is be akarsz állni a „Mentsük, ami még menthető” mozgalom aktivistái közé. A bajom nem az álláspontoddal van. A magatartásoddal. Amelyik csak abban különbözik a „posztmarxistákétól”, hogy még sokkal őszintét-

lenebb. Ők bevallják, hogy érzelmileg képtelenek elszakadni egy tradíciótól – Laclau és Mouffe könyvében a baloldaliság tulajdonképpen nem jelent már semmi egyebet –, s őszintétlenségük pusztán csak abban áll, hogy állítólag le akarnak mondani mindenfajta reprezentációról (minthogy kénytelenek belátni annak az autoritárius gyakorlattal való szerves összefüggését), állítólag egy valóban demokratikus – „radikálisan demokratikus” – diskurzus jegyében akarják megkonstruálni a világot, s mégis minden bizonyítás nélkül felteszik, hogy „it is necessary to put an end to capitalist relations of production, which are at the root of numerous relations of subordination”. A „Le a kapitalizmussal!” öklörázó gesztusa nélkül ugyanis nincs baloldaliság. Ki vonja kétségbe, hogy a kapitalista termelési viszonyok – még ha nem is értünk rajta többet, mint hogy a termelőfolyamatban résztvevőknek csak egy kisebbsége dönt a profit felhasználása felől – számos alárendeltségi viszony forrásai. De ha, amint azt Laclau és Mouffe is teszik, a relation of subordinationt (tényleírás: egyesek függenek másoktól) megkülönböztetjük a relation of oppressiontól (melyben benne rejlik a viszonyban állók antagonizmusa), akkor a demokratikus diskurzus nem tartalmazza szükségképpen a szocialista diskurzust (ami a szerzőknél végső soron a baloldaliság definíciója). Laclau és Mouffe egész könyve az eredeti szocialista pozíció – subject position, hogy az ő kifejezésükkel éljek –, azaz...

– Álljon meg a menet. Most már fogalmam sincs, melyik felem vagy(ok). Lassan az az érzésem, hogy helyet cseréltem magammal. Hogy történt-e ezáltal bármi is – ki tudhatja, ha már én sem tudom? De a tényből, hogy két felem minden további nélkül helyet cserélni lát-szik, mintha az következne, hogy a Demokrácia Szocialista Elméletének Problémáival való foglalkozást opponáló felem is minden további nélkül hajlandó a problémával foglalkozni. Legalábbis a problémának azzal a részével, miért nem érdemes a problémával foglalkozni. Ergo: igazam van, ha azt állítom, hogy őszintétlen vagyok.

– Ne komolytalankodj(ak), kérlek! Bár... miért is ne? Már egyszer idéztem valahol egy David Antin nevű amerikait, aki azt mondta, hogy „this cheerful chaotic ignorance, this is the postmodern condition”. S meg kell mondjam, Ernesto és Chantal könyve (elgondolása) minde-

nekelőtt azért olyan problematikus a számomra, mert jöllehet azokra a teoretikusokra épít, akik talán a legelőször reagáltak arra a valamire, amit – talán – postmodern conditionnak lehet nevezni (azaz akik artikulálták a posztmodern diskurzust) – Derrida egyik titkos hőse a darabnak –, a végén mégis minden áron egyesíteni akarják a legkülönbélebb elnyomásellenes küzdelmeket egy nagy baloldali scénárióban. S ezáltal mindazt visszacsempészik a teóriába, aminek kiiktatását 200 oldalon szükségesnek tekintették ahhoz, hogy... Nem tudom, mihez. Azt állítják, ugyebár, hogy meg kell alapozni a baloldal hegemon stratégiáját. Persze „it is nevertheless important to understand the radical extent of the changes which are necessary in the political imaginary of the Left, if it wishes to succeed – no, most figyeljünk! – in founding a political practice fully located in the field of the democratic revolution and conscious of the depth and variety of the hegemonic articulations which the present conjuncture requires (De mihez követeli ezt meg?). The fundamental obstacle in this task is the one to which we have been drawing attention from the beginning of this book: essentialist apriorism, the conviction that the social is sutured at some point, from which it is possible to fix the meaning of any event independently of any articulatory practice.” De – kérdem én – a hegemon strategy of the Left, ez vajon nem esszencialista apriorizmus? A Left az, ami a priori adott! Vajon nincs-e ily módon végül is minden mozgalom egy konkrét tartalmaiban talán változó, végcéljában azonban eleve adott egységes stratégiának alárendelt mozzanatként kezelve? A szerzők megkísérlik összeegyeztetni a „logic of equivalence”-t a „logic of autonomy”-val, magyarul: egy baloldali összstratégián belül engedik, sőt elengedhetetlennek tartják az egyes mozgalmak – ökológiai mozgalom, feminista mozgalom, szexuális kisebbségek mozgalmi, békemozgalom stb. – relatív autonómiáját. De azzal, hogy mindezek valamifajta közös baloldali stratégia részévé válnak, mégis van a mozgalmaknak valamifajta rögzített, a priori, önmagukat transzcendáló, metaforikus meaningjük saját articulatory practice-ukon kívül!

– Megmondtam, hogy mindez nem érdekel. Túl vagyok a szocialista elmélet „dekonstrukcióján”. Egyet szeretnék tudni: Miért involválódsz te mindig újra és újra ezekbe a problémákba? Nem hiszek benne, hogy

kvázi véletlenül sodródttál megint bele! Azt állítod, hogy a polgári társadalom transzcendálhatatlan. A radikális, azaz egalitárius-szubsztanciális demokrácia megvalósítására tett kísérletek – az adott társadalom tradíciótól függően – vagy szükségképpen kudarcra futnak, vagy pedig a tartalom interpretációját végrehajtó értelmiségi elit diktatúráját eredményezik. Nemcsak nem akarod és nem tudod a régi módon megalapozni a szocialista követelést is magába foglaló „radikális demokráciát”, hanem új megalapozásban, nem esszencialista módon, egy articulatory practice által megalapozottan sem óhajtasz semmifajta baloldali – antikapitalista – alternatívát szembeállítani a polgári társadalommal. ÉS MÉGSEM UTASÍTOD EL AZ ÚJBALOLDALLAL VALÓ TEORETIKUS KONFRONTÁCIÓT! A lelked mélyen nekik drukkolsz!

– Azt akarod, hogy járjak pszichoanalitikushoz, s próbáljak meg a végére járni annak, hogy miért megyek bele megannyiszor olyan vitákba, ahol a vitapartneret eleve meggyőzhetetlennek tartom, mert alapaxiómája az, hogy ő baloldali, s csak az ezen axióma által meghatározott teoretikus mezőben hajlandó egyáltalában gondolkodni? Mintha azt hinnéd, hogy minden ellentétes élettapasztalatommal szemben, azzal a meggyőződéssel szemben, hogy valóságos vita minimális konszenzus nélkül egyáltalában nem lehetséges, mégis a csodára várok: a MEGVÁLTÓRA, aki bebizonyítja, hogy lehetséges dinamikus társadalom társadalmi antagonizmusok nélkül.

– Hát...

– Ki nem hadakozik a saját múltjával? De én már nem futok a pénzem után, nem él bennem semmifajta nosztalgia, nem akarom, hogy BÁRCSAK AKKOR LETT VOLNA IGAZAM. Tudomásul vettem, hogy az egyetlen dinamikus civilizáció, az európai típusú társadalom dinamizmusának mozgatórugója a hatalmi harc (egyre megy, hogy ezt Nietzsche vagy Heidegger módján valamiféle pántragikus módon elemzed filozófiailag, radikálisan szembefordulván a szekularizált kereszténység világának hazugságával, vagy mondjuk Norbert Elias módján, aki éppen a hatalmi harcok végigharcolás-módjának „civilizálódásában” gyönyörködik); hogy ha nem akarok lemondani európaiságomról, a dinamizmus igényéről, akkor nem azon kell törnöm a fejem, miként teremthető meg a „radikális demokrácia”, amelyben az alárendeltségek

nem válnak többé elnyomássá (hogya Laclau és Mouffe miért kötik ezt a kapitalista termelési viszonyok felszámolásához, azt ma már nem is értem) , hanem hogy miként lehet bizonyos társadalmi csoportok között fennálló konkrét elnyomási viszonyokat viszonylag humánus eszközökkel felszámolni. Sohasem vagyok biztos benne, hogy ez mindig sikerülhet, abban meg biztos vagyok, hogy a dinamizmus mindig új elnyomásokat is teremt. A viszonylag humánus eszközök választása, s a törekvés a fennálló konkrét elnyomások elszámolására – ez nem baloldali perspektíva. Ez annak a demokratikus diskurzusnak a kerete, amely ma már az európai civilizáció egészét artikulálja. Hiszen alig akad ma már ezen belül komolyan vehető gondolat, amely ki akarna vagy ki merne állni bizonyos fajta egyének, meghatározott társadalmi csoportok radikális elnyomásának szükségessége mellett...

– Hacsak nem a baloldalon...

– Hát igen... A könyvben vázolt hegemon baloldali stratégia „antidemokratikus” ellenstratégiájának megidézett fő figurái – Hayek, Milton Friedman, Robert Nozick vagy Brzezinski – semmiképpen sem a „Le a demokráciával, éljen az elnyomás!” jelszavával hirdetik programjukat. Ha ilyen komikus jelszószerűen akarom az utóbbit megfogalmazni, akkor az így hangzik: „Le az egalitárius elnyomással! Éljen a szabadság!”

– Kérdésem tehát így hangzik: miért vitatkozol még mindig az – igaz, tartalmi minimumra redukált – baloldali „hegemon blokk” teoretikus képviselőivel, amikor egyrészt tudod, hogy soha semmiről nem fogod meggyőzni őket, másrészt – hangsúlyozom, nem a szándékaikról beszélek; de mit érdekelnek a szándékok teóriában és politikában – ma már te magad is őket tartod a szabadság, s így, közvetve, a lehetséges egyenlőség ellenfeleinek is a fejlett világban, nem pedig az ellenfelet, a liberál-konzervatívokat?

– Ez azért nem ilyen egyszerű. Bármelyik oldalt teszed is meg az európai civilizáció kitermelte demokratikus diskurzus pozitív hősének, a másik oldalnak lesznek nagyon is megszívelendő ellenérvei. Ha ma a liberál-konzervativizmus ül diadalt, a baloldal meg – nemcsak a liberális – defenzívába szorult, ebből sub specie aeternitatis éppoly kevésbé következik az előbbi „igaza”, amint hogy az utóbbinak sem lesz „igaza” akkor, ha – amint azt hiszem – egy-két évtizeden belül újból előrenyo-



mul. Pofon egyszerű a dolog: a szabadságnak – amiből a vállalkozás szabadságát nevetséges lenne kiiktatni (ez ma már olyan közhely, hogy indoklásával nem is fárasztalak) – megvannak a maga, ha tetszik, hátul-ütői. Egyesek szabadsága veszélyeztetni ugyanis a másokét. De nem ám csak a vállalkozás szabadsága! A dohányzás szabadsága is! A szerelem szabadsága is! Az autópályán a sebesség „szabadsága” is! Mihelyt „túl sok” van a szabadságból, előbújnak az egyenlőség bajnokai, s kimutatják, hogy lám-lám, a korlátlan szabadság túrhetetlen egyenlőtlenségeket szül, csak egyeseknek szabadság, másoknak rabság és pusztulás, korlátozni kell tehát az egyenlőség (vagy legalábbis az egyenlő lehetőségek) és maga a SZABADSÁG érdekében. Ha hatalomra jutnak, meg is teszik ezt, ekkor viszont... De minek untassalak a közismert mesével? Nem azokkal van baj, akik a szabadságot védelmezik (vállalván akár a radikális egyenlőtlenségeket is), a baj azokkal van, akik azt hiszik, hogy a fennálló radikális meghaladásának útján kiküszöbölhetik ezt az állandó feszültséget, s a belőle következő hatalmi harcokat anélkül, hogy a dinamizmust is kiküszöbölnék!

– Drága agyalágyult felem! Nem látod, hogy éppen ez utóbbiak a BALOLDALIAK, nem pedig azok, akik egyszerűen csak az egyenlőséget féltik a túl sok szabadságtól; hát van nekem bármi kifogásom is azok ellen, akik csupáncsak a welfare state vívmányait féltik a neoliberális hullámtól, még ha nem is képesek belátni, hogy – időlegesen legalábbis – a welfare state korlátozására, igényeinek megnyirbálására...

– Most legalább kibújt a szög a zsákból. Mindenkire – mindkét félre – szükség van, mondd, hogy a dinamikus egyensúly fel ne boruljon. Hol a vállalkozás szabadságát kell hangsúlyozni, hol meg annak szükségességét, hogy a vállalkozás szabadsága teremtette túrhetetlen egyenlőtlenségeket kompenzáljuk, de azt a TÉNYT, mondd, hogy mindkettőre szükség van, s hol az egyik, hol a másik tendenciának kell előtérbe kerülnie, csak TE vagy képes belátni, nem mert TE vagy a legokosabb – ilyen szerénységet, ugye, ne tulajdonítsak neked –, hanem mert TE vagy az, aki felülemelkedik a hatalmi harcokon. A liberál-konzervatív is beláthatná, hogy az ő igazsága nem sub specie aeternitatis igazság, de nem látja be, mert ez a distancia önmagától gyengítenié hatalomra kerülésének sanszait, a szocialista... Minek



mondjam tovább? De most már tudod talán, miért vállalod a VITA KÖZÖSSÉGÉT az újbalooldaliakkal?

– Hát... igen. Egyszer talán tényleg a végére kellene járnunk értelmi-ségi létünk titkainak.

– De kedves értelmiségi Mórlickák, ha nektek újabban mindenről ez jut az eszetekbe, nem vonhatnátok le ebből újabb hosszú s jól dokumentált értekezések megírása helyett némi gyakorlati konzekvenciákat?

– Nem látod, hogy most éppen ezt teszem? Nem veszem többé komolyan magam, olyannyira, hogy nem is írom meg e „mű” második részét, amely azt a címet viseli

*Fiktív párbeszéd Laclauval és Mouffe-fal Londonban
Na persze azért álljon itt helyette
Fiktív monológ Laclaunak és Mouffe-nak adressálva*

Magatok is tudjátok, mit tettetek: levontátok mindazokat a tanulságokat, amelyek levonhatók voltak a marxista mozgalom állandó elméleti újragondolásának több mint évszázados történetéből, továbbá abból a tényből, hogy munkásmozgalom nincsen többé, vannak helyette viszont mindenféle más mozgalmak, melyeknek egy része a modern civilizáció bizonyos alapvető kérdéseit érinti (ökológiai mozgalom, békemozgalom), de tartalmában nem köthető semmiféle érdekcsoport-hoz – hacsak nem feltételezzük, hogy a hatalom az ördögök kezében van, akik akár önmaguk kiirtása árán is lehetetlenné akarják tenni az egyszerű emberek – isten bárányai – békés és boldog életét (igaz, az ördögök a kénköves bűzben, talán még Budapest levegőjében is, jól érzik magukat, s rajtuk nem fog az atombomba – lehet, hogy így van, nem próbáltuk ki) –, másrészt meg partikuláris csoportok jogait akarja kivívni, a nőkét, a homoszexuálisokét, meg azokét, akik szeretnének egyszerűen csak másképp öltözködni meg viselkedni, mint isten fent említett, de a non-konform kisebbségekkel szemben – mi tagadás – meglehetősen ördögi módon viselkedő báránykai, s ennek a tanulságlevonásnak az lett a vége, hogy a NAGY IGAZSÁGNAK – ez van, mert

mi lenne velünk, ha nem lenne – nincsen többé valamifajta istentől e feladatra kijelölt hordozója, nincsen univerzális osztály, meg univerzális semmi, s így azután eljutottatok a radikális és plurális demokrácia szükségességéhez, s kimondottátok azt a fontos tételt, hogy „Pluralism is radical only to the extent that each term of this plurality of identities finds within itself the principle of its own validity, without this having to be sought in a transcendent or underlying positive ground for the hierarchy of meaning of them all and the source and guarantee of their legitimacy”, csak – ha jól sejtem – egyetlen kérdés van, amely nem érdekel többé titeket, az az aprócska kérdés nevezetesen, hogy miként reprodukálja magát a modern társadalom a maga materiális valóságában, s ezért aztán (ettől baloldali) diskurzusotokból szépen ki akarjátok zárni azokat, akiknek – bánom én, milyen okokból – az a legfőbb gondjuk, hogy ne csak egyenlőség uralkodjon már itt a földön, hanem legyen mit – legalább egyenlőtlenül – elosztani, hogy ugyanis működjék a modern társadalom. Azt állítjátok az *Előszó*ban, hogy „if our intellectual project in this book is post-Marxist, it is evidently also post-Marxist”. Nem, ne szégyelljétek magatokat, ez nem igaz. Valamifajta baloldali radikális-emocionális tradíciót melengettek, de lemondtatok a marxizmusnak különben a közgondolkodásba már régen beépült racionális elemeiről. Mert ha a marxizmusnak a platói gyökerű kereszténységben fogant európai civilizáció világmegváltó mozgalmi között volt valami nívója, az nem jakobinus baloldalisága, hanem az a törekvése, hogy társadalom-megértésének fókuszába helyezze a társadalom anyagi reprodukciójának mikéntjét. A ti analíziseitekből egy valami tökéletesen hiányzik, annak vizsgálata, hogy mi az, ami köré a „blokkok” szerveződnek. Abból a tényből, hogy a társadalom mint egységesen leírható, racionálisan átlátható „sutured” képződmény nem létezik, abból, hogy maga a leírás (a discourse, amelyben artikulálódik) már maga is politikai választás, nem következik, hogy teljesen önkényes, hogy a szembenálló alternatív discourse-ok semmi által meg nem határozottak, hogy pl. A liberális-konzervatív discourse nem a baloldali VALÓSÁGOS veszélyeire épít. Az alap-felépítmény szembeállításának tarthatatlanságából nem következik a politikai ötletek mindenhatósága. Hogy a politikai blokkok nem anyagi érdekcsoportok körül szerveződnek, az szerintem is igaz. De én

úgy gondolom, hogy az anyagi termelés megszervezésének mikéntjét illető elképzelések döntő szerepet játszanak a hegemon politikai csoportok kikristályosodásában, a különböző politikai perspektívákat nem a jó- vagy a rosszakarat, hanem egy adott társadalom különböző – jól vagy rosszul felmért – lehetőségei határozzak meg; ha úgy tetszik, ezek határozzak meg a különböző collectiv will-eket (s hogy kié milyen, az persze tényleg nem osztály-, hanem individuálpszichológiai kérdés). Igaz, hogy „any discourse (is) constituted as an attempt to dominate the field of discoursivity, to arrest the flow of differences, to construct a center”, azaz any discourse is a battle for domination, de az eszmék itt folyó csatája, nem szimpla makacsul feladni nem kívánt ötletek, hanem választások között folyik: mindenki a számára életképesebbnek tűnő, a szabadság és egyenlőség optimális arányát megteremtő alternatívát választja. Én nem hiszem, hogy az ember ördög – de élni akar. Egyszer él. Ezt jómagam abban a társadalomban tanultam, amely szeretne volna kiiktatni az érdeket, mint az anyagi reprodukció motívumát, s amilyen mértékben ez sikerült neki, olyan mértékben sikerült magát a produkciót is AUFZUHEBEN, jóllehet bizonyára nem ez volt az elsődleges célja.

Nektek meg azt kívánom, hogy idevágó ismereteitekre ne személyes történelmi tapasztalatok árán tegyetek szert. Éljetek továbbra is békében a Vaslady Angliájában.





A TÖRTÉNELEM VÉGE?



ELŐSZÓ

Amikor 1989 januárjában, alig több mint három és fél évvel ezelőtt előző politikai-filozófiai kötetemhez írtam előszót, már tudtam, hogy a kommunista rendszer mély – és ahogy akkor fogalmaztam –, megoldhatatlannak „tűnő” válságban van. Hogy már egy éve sincsen hátra, azt persze legmerészebb álmaimban sem mertem volna elképzelni, arról aztán nem is beszélve, hogy a Szovjetunió alig több mint két év múlva megszűnik létezni, ezzel az Orosz Birodalom darabjaira hullik szét stb. Hogy is tudtam volna elképzelni, hogy életem legmasszívabb és egyre kellemetlenebbé váló politikai realitása hirtelen semmivé lesz?

Hogy a rendszer agóniája súlyos társadalmi krízist hoz a felszínre, azt is tudtam – nem kellett ehhez különösebb éleslátással rendelkezni: a rendszer válsága már társadalmi válságként volt érzékelhető. Azt is nagyon valószínűnek tartottam, hogy ez a válság a kommunista rendszer egyes országaiban rendkívül eltérő karakterrel rendelkezik, illetve fog rendelkezni. Az összeomlást megelőző évtizedben a rendszerre vonatkozó tanulmányaim során ugyanis arra a belátásra jutottam (erről szólt a könyvem), hogy minden olyan kísérlet, amely a kommunista rendszert, a valóságosan létező szocializmust (istenem, milyen komikusan hangzik ma ez a kifejezés!) közös jegyei felől akarja megközelíteni, a felszínen marad és csak közhelyeket képes felmutatni. A totalitárius politikai berendezkedés felszíne alatt rendkívül különböző társadalmak bújnak meg, amelyek többnyire magukkal hurcolnak évtizedes – néha évszázados – tradíciókat. A totalitárius diktatúra ugyanis vagy bizonyos mélyre nyúló tradíciókra épített – mint Oroszországban –, vagy éppen idegensége folytán nem hogy nem volt képes felszámolni az egyes társadalmak saját hagyományait, hanem – ellenkezőleg – mintegy kimerevítette őket a felszín alatt (ami persze távolról sem azonos azzal az állítással, hogy a meglévő tradíciókra ne épültek volna olyan újak, amelyeket a kommunista rendszer teremtett). Mint magánembert természetesen leginkább az a kérdés izgatott, miképpen alakul majd Kelet- és Közép-Európa jövője, könyvemben mégsem kerestem választ e kérdésre: jó ideje arra a meggyőződésre jutottam már, hogy mind a társadalom-

kutató, mind a politikai filozófia művelője jobban teszi, ha megmarad a maga kaptafájánál és nem foglalkozik jóslással. Csak a már említett *Előszó*ban tettem halvány célzásokat arra vonatkozóan, hol látom a leg-súlyosabb problémákat, s ezt is kizárólag Közép-Európát illetően. Talán az lesz a legjobb, ha idemásolok egy bekezdést.

„Meg vagyok győződve róla, hogy a rendszer válságából való kilá-balásnak különböző lehetőségei vannak, de még az alternatív lehetőségek köre is különböző aszerint, ahogyan az egyes területek, országok hagyományai különböznek egymástól. A kelet-közép-európai területek (ezen akkor is már Lengyelországot, Csehszlovákiát – még így! –, Magyarországot, a három balti köztársaságot, valamint az akkor még volt Jugoszlávia két nyugati köztársaságát értettem) értékvalasztásaimnak egyedül megfelelő kiútja a gyors felzárkózás lenne Európához, azaz az Európába való gyors integrálódás. A lassú felzárkózás már nem is igen tűnik lehetségesnek. Ha a válság túl hosszan elhúzódik, a szakadék az egyesült Nyugat- és Nyugat-Közép-Európa, valamint Kelet-Közép-Európa között oly mély lesz, hogy belátható időn belül többé már nem lehet feltölteni. De bármilyen gyors kell legyen is ez a felzárkózás, csak olyan politikai erő valósíthatja meg, amelyik nemcsak a Nyugat értékeit ismeri, s azok közép-európai megvalósításának szükségességét szajkózza, hanem megvalósításuk érdekében képes közép-európai hagyományokat mozgósítani. Sem a közép-európai hagyományokkal való kritikátlan azonosulás, sem azok türelmetlen elutasítása nem hozhat megoldást. Az előbbi könnyen teremthet tömegbáziist magának, de nem lehet képes modernizálni Közép-Európát. Az utóbbi pedig nem tud kire építeni” – írtam.

Gyors felzárkózás Európához vagy valamiféle katasztrófa, s a katasztrófa elkerülésének egyetlen útja egyfajta bölcs politika, amely képes integrálni Nyugat-Európa értékeit és Közép-Európa hagyományait – most, három és fél év után mintha az a keserű örömöm lehetne, hogy akkoriban jól mértem fel a helyzetet. Hiszen a ma hatalmon lévő politikus értelmiségieket leszámítva még a legfejlettebb közép-európai országok értelmiségi közhangulata is azt sugallja: felzárkózási törekvéseink nem valami sok, és semmiképpen sem gyors sikerrel kecsegtetnek, s ez nem kis részben azért van így, mert olyanok irányítják a politikát, akik



„kritikátlanul azonosulnak a közép-európai hagyományokkal” – vagy ami még rosszabb, a legretrográdabb, bármiféle modernizáció szempontjából egyszerűen anakronisztikus közép-európai hagyományokra akarnak építeni. S persze az ellenzék sem sokkal jobb, mert az meg csak a nyugati értékeket szajkózza, s így nem képes tömegbázist teremteni magának.

Most, hogy már a kommunizmus összeomlása után született társadalomelemző írásaimból összeállt kötethez kell előszót írnom, kénytelen vagyok azt a kérdést feltenni magamnak, hogy vajon nem kellene-e nekem is azonosulnom ezzel a közhangulattal – akkor engem legalább elégtétellel tölthetne el az a tudat, hogy „Én, kérem, megmondtam...” –, s nem nézne mindenki hülyének.

Mert, ha az olvasó belelapoz ebbe a könyvbe, észre fogja venni, hogy az írások nemcsak jókedvűek³⁹⁵, hanem bizakodóak is. Természetesen nem általánosságban – általánosságban bizakodni csak az tud, aki hisz a haladásban –, hanem ami Közép-Európa, azon belül mindenekelőtt Magyarország perspektíváit illeti. Furcsa módon azt kell mondanom, hogy ma talán kicsit leegyszerűsítőnek érzem azokat az állításokat, amelyeket 1989-es előszavamból idéztem. Természetesen ma is úgy látom, hogy Közép-Európa volt kommunista országainak belátható időn belül fel kell zárkózniuk Nyugathoz, különben a Nyugat teljesen magunkra hagy bennünket, és mi is belesüllyedünk valamifajta káoszba,

³⁹⁵ Hogy is ne lennének, hiszen eltiporták a gyalázatot, vagy hogy józan legyek: a gyalázatos – csak úgy – kimúlt. Bármilyen sok szörnyűség történt is azóta, bennem semmi sem képes beárnyékolni az összeomlás pillanatának eufóriáját. (Hogy volt-e ilyen identifikálható pillanat? Azt hiszem, igen. A berlini *Fal*, az örület szimbólumának leomlása. Máig is a könyvespolcomon lóg egy újságból kivágott fénykép: „Rosztropovics sír és Bachot játszik” – a grafitikkal teli fal előtt, melynek tetején fiatalok mászkálnak.) A történelmi rosszkedv azok sajátja, akik azt hiszik, hogy van haladás, azaz előbb-utóbb a dolgok jóra fordulnak, s szerencsétlennek érzik magukat, hogy nekik mindeddig nem adatott meg ezt a pillanatot megérni, s talán sohasem is érik meg azt. Én már megtanultam – vagy legyek szerényebb: én úgy tanultam –, hogy az a furcsa zűrzavar, amely az ember világa, produkál ilyen is meg olyat is, szörnyűségeket is meg igazi csodákat is, s így most már hálás tudok lenni a sorsnak, s többé nem is feledkezem meg e háláról, ha megadatott nekem némely csodákat megérni. S mindazoknak, akik hülyének néznek, mert még ma is jókedvem van, csak azt a kérdést tudom feltenni: Mondjátok, hány csodára tartotok igényt egy rövid emberélet során?



melyből csak a jóisten tudja, milyen kiút lehetséges.³⁹⁶ Ma azonban már *nem* gondolom, hogy ennek rendkívüli gyorsasággal kellene történnie. 1989-ben azért még alapiában véve abban gondolkoztam, hogy nekünk, a legfejlettebb közép-európai országoknak pillanatnyilag éppen megtiltatott a lehetőség leszakadni a keleti tömbről, csatlakozni kvázi „szervezetileg” is a Nyugathoz, amit a lehető leggyorsabban végre kell hajtanunk, ha ugyanis elszalasztjuk a kedvező pillanatot, újra elnyel minket a keleti kolosszus. Minthogy azonban ez a kolosszus azóta végképp széthullott, ebben a formában már nem fenyeget a veszély. Csinálhatjuk a dolgot lassabban is, annál is inkább, minthogy a nyugati világ is sok tekintetben elbizonytalanodott, nem is akar, nem is lenne képes bennünket egyik napról a másikra integrálni. Ha az ún. „új szövetségi tartományok”, magyarul a volt NDK állapotát tekintjük, nem-akárásukat még jogosultnak is kell tekintenünk. Negyven év akár gyűlölt kommunizmusa is olyan mély nyomokat hagyott, hogy a gyors formális integráció nem felzárkózást eredményez, hanem további frusztrációt okoz.³⁹⁷ És arról sem szabad megfeledkezni, hogy a nagy keleti mumus kimúltával a Nyugat magabiztossága sem a régi már. Új problémákkal kell szembenéznie, s nem koncentrálni igazán a mi dolgainkra.

Ha pedig így van, akkor annak a politikai erőnek a pillanatnyi hiánya, mely „jóslatom” szerint egyedül alkalmas a felzárkózást végrehajtani, nem kell, hogy végzetes legyen: van rá idő, hogy kialakuljon. Mert hogy ma hiányzik ez az erő, melyet az 1989-es *Előszó*ban konzervatív progresszióknak neveztem, azt nehéz lenne kétségbevonni.³⁹⁸

³⁹⁶ A kelet-európai típusú országok többségénél sajnos így látom a dolgot, nem tudom azt mondani, hogy ha nekünk sikerül a felzárkózás, sikerülni fog nekik is, csak lassabban. És még csak elképzelni sem tudom, mi vár rájuk; valószínűleg az, amiben már most is élnek, zűrzavar, nyomor és éhezés, bűnözők kiskirályságai, a legkülönfélébb helyi háborúk.

³⁹⁷ Természetesen tisztában vagyok azzal, hogy a volt NDK társadalma, hogy úgy mondjam, sokkal rosszabb állapotban volt, mint a magyar társadalom.

³⁹⁸ A következőkben kizárólag Magyarországról szólok, azon egyszerű oknál fogva, hogy nemcsak a balti köztársaságok vagy Szlovénia állapotát nem ismerem kellőképpen, hanem még a hozzánk sokkal közelebb álló visegrádi hármas (négyek?, hármas szlovákok nélkül?) többi országának politikai állapotát sem.

De mint mondtam, meggyőződésem, hogy van időnk, s ez esetben az ország jövője szempontjából négy kérdést tartok döntőnek.

1. Vajon van-e a magyar társadalom olyan életerős és modern, hogy az említett feladatot ténylegesen végrehajtani képes politikai elit hiányában is spontán módon, lassan, az elvben mindenki által kívánt irányba mozog, magyarán, hogy jelen van-e a magyar társadalomban az a fajta kezdeményezőkézség, amely még kedvezőtlen politikai körülmények esetén is, még viszonylag szűkös lehetőségek fennforgása esetén is kihasználja az adott lehetőségeket?

2. Még ha a társadalom képes is az adott körülmények között tovább modernizálódni, nem eredményezi-e a modernizáció az alsóbb középrétegek olyan mértékű lesüllyedését, hogy azok fogékonnyá válnak a szociális demagógia iránt (hogy ez utóbbinak csak nacionalista-rasszista variánsai lehetnek ma Magyarországon életképesek, arra nem is érdemes szót vesztegetni)? Merthogy az ún. „átlagember” ma nem fogékony a demagógiára, azt vitathatatlanak tartom.

3. Mi az esélye annak, hogy belátható időn belül kialakul egy modern és a társadalom tényleges állapotát ismerő, a társadalom valóságos igényeire építeni képes igazi politikai elit, amely a magát spontán módon átalakító társadalom nyomását kihasználva lassan fel tudja váltani azt a mai, értelmiségi csoportokból sebtében összeverődött politikai „osztályt”, amely képtelennek mutatkozik feladatainak ellátására, s ezért egyre inkább valamiféle antipragmatikus, utópikus gondolkodásra hajlik?³⁹⁹

³⁹⁹ Mielőtt még valaki félreértene: az új politikai elit – ha lesz – szerintem nem attól áll majd hivatása magaslatán, hogy kevésbé lesz konzervatív, mint a jelenlegi. Ugyancsak sok bajom van mai liberálisainkkal is, de a magyar politikai elit legnagyobb problémájának azt érzem, hogy hiányoznak belőle a modern konzervatívok. Azok, akik ma magukat konzervatívnak tekintik, konzervativizmuson valami olyasmit értenek, ami a modern világban már teljesen kiment a divatból. Hogy ez így van, azon persze nincs mit csodálkozni: a kommunizmus összeomlásával bekövetkezett politikai vákuumban a politikára késztetést érzőeknek meg kellett konstruálniuk – szinte egyik napról a másikra kellett megkonstruálniuk – politikai arculatukat. Mit lehetett itt tenni? Aki progresszívnek tekintette magát (nem félvén attól, hogy ebből a végén megint valami baloldaliság lesz, meg hogy nemzetellenesnek lesz kikiáltva), az a haladó Nyugatról vette a mintát, aki konzervatívnak (s ráadásul nemzetinek is), az az 50 évvel ezelőtti magyar

4. A térségben lévő nemzetközi feszültségek nem éleződnek-e ki annyira, hogy még egy, a feladatainak magaslatán álló politikai elit is kénytelen lenne a modernizációs törekvéseket a nemzeti érdekeknek alárendelni, nemhogy a magát tehetetlennek érző elit ne kapna az alkalmon, hogy hatalmát a tényleges veszélyre hivatkozva antidemokratikus eszközökkel véglegesítse?

Még ha tudnék, sem akarnék választ adni ezekre a kérdésekre: mint mondtam, nem akarom sem Kasszandra, sem a delphoi papnők kenyerét elvenni. Az idő majd választ ad rájuk. Bizakodásom azon alapszik, hogy határozottan tudom remélni, a válaszok majd arra utalnak: Magyarország igenis nyugati típusú modern országgá lesz. Hogy mégis megvilágítsam, nem egyszerűen arról van szó, hogy az ördög folytonos falra mázolását illetően a közemberi józanság (és Bibó István) álláspontján állok, megkísérlem megmutatni, mennyiben nem áll fenn a párhuzam egy nagyon is hasonlóan tűnő helyzettel, a weimari Németország húszas évekbeli helyzetével.⁴⁰⁰ Ami hasonló, az a régi rendszer teljes összeomlásaként előállott súlyos társadalmi válság és elbizonytalanodás, újsütetű dilettáns politikusok nyüzsgálása és a színen megjelenő nemzeti demagógia, amely a fennálló állapotokért az idegen elemeket teszi felelőssé, akik valamiféle, a nemzet elleni világ-összeesküvés résztvevői. Ennyi. Több hasonlóság szerintem nincsen. Hogy a Weimarban hosszú ideig komolyan nem vett Adolf Hitler nevű úrnak a végén mégis sikere volt, az több olyan tényezőn múltott, amelyek a mai Magyarországon semmiképpen sincsenek jelen. Az egyik az, hogy Németországot a győztes demokráciák valóban gyűlölték, s igyekeztek mindent megtenni azért, hogy tönkretegyék, de főképpen, hogy megalázzák. Buta politika volt ez, amely azután nagyon is a visszájára sült el, s a világpolitika intézői manapság sem mindig mutatkoznak okosabbnak (lásd az akkor még éppen hogy lángba nem borult Jugoszláviához való viszonyt), de kérdem én, gyűlölik-e ma a vi-

politikából. Én azt remélem, hogy egy-két választási ciklus elég lesz ahhoz, hogy a mai magyar társadalom problémáira reagálni képes – konzervatív, liberális, szocialista – politikusok nőjenek fel. Hogy pedig közülük éppen ki kerül hatalomra, az csak függjön a választóktól.

⁴⁰⁰ Azzal persze tisztában vagyok, hogy ebből Magyarország jövőjét illetően az égvilágon semmi sem következik.

lágpolitika intézői a kis Magyarországot? Nem arról beszélek, hogy nincs erre semmi okuk, attól még tehetnék. Arról, hogy nem teszik. Éppenséggel – okkal vagy ok nélkül – Közép-Európa mintaországának tartják, s azt szeretnék, ha neki minél hamarabb sikerülne kilábalni a válságból. (Hogy ezért nem hoznak áldozatokat, az más kérdés, de miért is tennék?) Csak valamifajta teljesen gőzös nagyzási hóbort mondathatja valakivel, hogy Magyarország ellen világ-összeesküvés irányul, s normális ember nem gondolja, hogy ezt az átlagemberrel el lehet hitetni. Mert ez a másik döntő különbség. Az átlagember, még ha az ág is húzza, magyarként ma nem érzi magát megalázottnak, de ha mégis, biztosan nem a világpolitika irányítói által. Versailles után 10-15 évvel el lehetett hitetni az átlag némettel, hogy az egész világ összeesküdött e nemzet ellen, mert irigyli. Trianon után 70-80 évvel annyit el lehet hitetni az átlag magyarral, hogy a világ még mindig nem akarja megérteni, milyen sérelem érte ezt a nemzetet annak idején⁴⁰¹, de hogy ezt egy ma is fennálló világ-összeesküvés nem engedné orvosolni, ezt az átlag magyar nem hiszi el, mert, még egyszer hangsúlyozom, akármilyen rosszul is megy neki, illetve menjen neki a közeljövőben akár még rosszabbul is, amit sajnos nem lehet kizárni, megalázva nem érzi magát Közép-Európában. Tudja, hogy azon kevés volt kommunista nemzet közé tartozik, melynek tagjait Nyugaton többé-kevésbé emberszámba veszik. De nemcsak ezért nem hajlamos felülni a jobboldali demagógiának. Azért sem, mert felemelkedéséért nem „harcolni”, hanem dolgozni akar. Az a véleménye, hogy a politikusok is jobban tennék, ha nagy szavak pufogtatása, a másik mocskolása helyett dolgoznának: gondolkoznának azon, hogyan lehet a problémákat a lehető legjobban és a lehető leggyorsabban megoldani. Az átlagembernek egyszerűen elege van mindenfajta átfogó társadalmi tervből és az annak megvalósításáért folytatandó küzdelemből.

S még egy dolog: arról sem szabad megfeledkezni, hogy a weimari demokráciában a legkülönfélébb, kizárólag önző csoportérdekeket

⁴⁰¹ N. b. ez így igaz, s meggyőződés, hogy igenis kell beszélni róla, meg kell értetni a világgal, hogy a rémes közép-európai állapotokért nemcsak a negyven évig tartó orosz szuronyokra támaszkodó diktatúra, hanem a nyugati demokráciák valamikori minden józan megfontolást nélkülöző rendcsinálása is felelős, aminek eredményére 1946-ban, akkor már Sztálinnal karöltve, újból ráütötték a pecsétet.

képviselő, minden vízió híján lévő politikai törekvés mellett nemcsak a nemzet felemelkedésének nemzeti szocialista víziója, hanem a nemzet hogy a nemzeti érdekeket, hanem még a nemzet létét is tagadó kommunista vízió is létezett, amelynek lehetséges sikereitől sokan féltek. Tudjuk, joggal. Hol van ma Magyarországon egy ilyenfajta, a nemzeti érdekeket semmibe vevő nagy társadalmi megváltástan, melytől a nemzeti megváltástan látszana megmenteni a magyarságot? Még azok sem hirdetnek ilyet, akik kommunistának vallják magukat, s még azok is csak és kizárólag nemzeti keretek között gondolkodnak, akik számára a nemzet ügye mint olyan nem létezik. Mindenkit csak az érdekel, mi lesz velünk. Hogy mi lesz, mondjuk, a lengyelekkel? – az ő dolguk.

Ha pedig a demagógiára épülő és diktatúrára törő terveknek nem nagy a keletjük, akkor a játszma csak kétesélyes.⁴⁰² Működő, kicsit vagy kicsit kevésbé kicsit szociális piacgazdaságra épülő nyugati típusú liberális demokrácia vagy kelet-közép-európai vegetálás. De ha egy társadalomban van kezdeményezőkézség és -képesség (hadd feleljek fentebbi 1. kérdésemre pozitívan, ez a válasz ugyanis nem jóslat, hanem – igaz, csak intuícióra épülő – tényleírás), akkor miért kellene azt hinnünk, hogy csak a második alternatíva jöhet be? A politika tehetetlenkedése miatt? A demokrácia – a rossz, félreértett stb. stb. demokrácia is – szerintem abban különbözik a totalitárius rendszerektől, hogy benne nem a politikának van primátusa.

Budapest, 1992. szeptember

⁴⁰² Pontosabban – ne dugjuk a fejünket a homokba – van még egy alternatíva: a 4. kérdés sem utal rá. Jóslatra vagy előrejelzésre természetesen itt sem vállalkozom. Csak annyit mondanék: Nem szeretném lebecsülni a közép-európai nemzetek közötti feszültségek jelentőségét. De nem hiszem, hogy a közeljövőben fegyveres konfliktusokra kerülne sor közöttük. Aki a volt kommunista országokban zajló számos háború láttán ettől fél, bizonyára nem alaptalanul teszi. De azt azért nem lehet nem látni: mindeddig csak és kizárólag olyan nemzetek keveredtek háborúba, amelyek a rendszer bukásáig egy országban – a Szovjetunióban, illetve Jugoszláviában – éltek. Az, ami „polgárháborúnak” tekinthető (még ha nem is az), lélektanilag valami egészen más, mint országok háborúja. De legyen akárhogy is, ezt nem tekintem a harmadik esélynek, ahogyan azt sem, hogy földrengés pusztítja el Magyarországot.

I. HÁTTÉR

FORRADALOM ÉS ÖSSZEOMLÁS

*A forradalom és az európai örökség*⁴⁰³

Az a 33 év, amely az 1956-os forradalom és a „valóságosan létező szocializmus” rendszerének 1989-ben történt drámai összeomlása között eltelt, nem volt képes elhalványítani – vagy ha pontosabban és óvatosabban kívánok fogalmazni, ma már számunkra nem homályosíthatja el – azt a tényt, hogy 1989 1956 folytatása és beteljesítése volt. Még ha e 33 év folyamán a szovjet rendszer látszólagos vagy valóságos sikerei fényében – de voltaképpen csak 1968 után, amikor a Szovjet Birodalom minden jelentős nehézség nélkül el tudta tiporni egy sok tekintetben kompromisszumképesebb mozgalom, a Prágai Tavasz törekvéseit – alig volt is látható, mára már világossá vált, hogy 1956-ban forradalma révén Magyarország olyan folyamatot indított el, amely a következő évtizedekben latensen mindig jelen volt, hogy azután 33 évvel később elementáris erővel jusson érvényre. Természetesen ez még manapság is nehezen lenne érzékelhető, ha mindenekelőtt a lengyeleknek 1968 és 1989 között így vagy úgy tanúsított ellenállása révén – de, s ezt nyomatékosan szeretném kiemelni, nem kizárólagosan csak ezáltal – nem vált volna egyre világosabbá és egyértelműbbé: a Szovjet Birodalom csupán olyan eszközökkel tudta pacifikálni a történetileg Közép-Európához tartozó területet – az urak a pacifikálásnak ezt az erőszakos folyamatát kívánták „normalizációként” feltüntetni –, mely eszközök végső soron magának a birodalomnak a hatalmát ásták alá.

⁴⁰³ Az 1956 helye a szovjet kommunizmus szétesésében címmel 1991. június 13–15-én Budapesten rendezett konferencián németül tartott előadás szövege.

A korai Kádár-rezsim hat-hét évig tartó terrorja után – amely röviddel azután egészen a feledés homályába veszni látszott, de amelyet, mint az 1989. június 16-án Nagy Imre és társai temetésén látható volt, sohasem feledtek el – elkövetkezett Magyarországon a társadalmi béke periódusa, vagy ahogyan azt némelyek olykor-olykor még a nyolcvanas években is látni kívánták, egy „új kiegyezés” korszaka – „Aki nincs ellenünk, az velünk van”. Eljött az a történelmi korszak, amelyet még egyáltalán nem is olyan régen – pedig milyen réges-rég elmúlnak tűnik ez ma már – kádárizmusnak neveztek. A kádárizmus sok minden volt, csak nem kiegyezés vagy történelmi kompromisszum a nép és a hatalom között. Ahol az egyik fél világosan emlékeztet a kivégzésekre, a bebörtönzésekre és a megaláztatásokra nem tehetett semmi mást, mint hogy a feléje nyújtott piszkos békejobbot elfogadja, ott bizonyosan értelmetlen kompromisszumból beszélni. Csakhogy a kádárizmus mégis kompromisszum volt. A hatalom kompromisszuma a forradalomra, arra a rövid pillanatra vonatkozó emlékeivel, amikor ő már nem és még nem volt hatalom, de részben – ezt ugyancsak abszurd dolog lenne tagadni – a klasszikus Sztálin–Rákosi-korszakra vonatkozó emlékeivel is, mely korszakot az új vezető elit sok tagja is megszenvedte.

Kétségtelen, hogy Kádár és csoportja egy olyan emberarcú kommunizmust akart teremteni, ahol az ember békében élhet, ha visszavonul privát szférájába. És azzal, hogy ezt valóban megteremtették, jelentős mértékben hozzájárultak a rendszer későbbi összeomlásához. Egy totális mozgósítás nélküli totalitarizmus voltaképpen *contradictio in adiecto*. A kádárizmus mint a totalitárius rezsimnek a polgári mindennapi élet szükségleteihez való hozzáidomítása – vajon nem volt-e ez az 1956-os forradalom szellemének állandó jelenléte még akkor is, ha ez a szellem évtizedekig látszólag csak a hatalmon lévők fejében kísértett?

1956 – még ha ezt a tanulságot magát csupán az európai formátumú kommunisták (sok tekintetben megint csak *contradictio in adiecto*) tudták is levonni – világos bizonyítéka volt annak, hogy az egyes embert minden szabadságától megfosztó rendszer nem kényszeríthető rá egy európai jellegű társadalomra. Az a tény, hogy a csehek (köztük sok kommunista) 12 évvel később felláztak a rendszerrel szemben, valamint hogy Lengyelországban, ahol történelmi okokból következően

nem létezett „reformkommunizmus”, a kommunisták 1980 után soha többé nem tudták „normalizálni” az országot, még katonai diktatúra segítségével sem, csupán megerősítette ezt a bizonyítékot; európai talajon a totalitarizmus – azaz a „modern” társadalom belső ellentmondásainak fölülről történő megoldására irányuló kísérlet – nem lehet sikeres. Azok a forradalmak, amelyek a társadalom szabadságánál „többet” és ezáltal valami mást tűznek ki célul, feltehetőleg elkerülhetetlenül elszenvedik majd saját thermidorukat.

1956–1989. Vajon felfogható-e ez a korszak hosszan tartó thermidorként? Azt mondanám – egyértelműen. Thermidor nem volt más, mint a forradalom visszavezetése eredeti céljához; több szabadságot teremteni a társadalomban, a társadalmat visszahelyezni az európai teleológia pályájára. 1956-tól 1989-ig ugyanez történt.

Az 1956. október 23-tól november 4-ig tartó tizenkét nap folyamán egy kis sztálinista csoport kivételével az egész nép felkelt a rendszer ellen, amely megfosztotta szabadságától. Ahogyan azt Donáth Ferenc briliáns esszéjében ábrázolta, a forradalom egyedüli közös célja a fennálló megsemmisítése volt. Amit ezen túlmenően a társadalom egyes csoportjai és rétegei el akartak érni – az idő rövidsége, valamint a tény miatt, hogy a társadalom magától értetődő módon nem artikulálódhatott a forradalom előtt –, alapjában véve homályban maradt; erre vonatkozóan a legjobb esetben is csupán elméletek állíthatók fel. Ezek az elméletek viszont sokkal inkább szerzőik ideologikus-utópikus beállítottságát tükrözik, mint bármiféle tény. 1956 olyan forradalom volt, amelynek világos célja kizárólag valami negatívként határozható meg, mint a fennálló totális tagadása, mint a kommunizmus totális tagadása. S éppen a kommunizmus e totális tagadása az, ami már önmagában az errefelé manapság oly gyakran emlegetett európai örökséget, az európai teleológiát képviseli.

Európát ugyanis az jellemzi, hogy a modernség értékei – az egyenlőség, a humanizmus, az emancipáció, a felvilágosodás, a szabadság – közül ez utóbbi a legfontosabb a számára, amely egyetlen más értéknek sem rendelhető alá. A nagy kommunista kísérletet már csak ezért is mint valami nem európaikat kell felfognunk, még ha el is tekintünk attól, hogy e kísérletet Oroszországban kezdeményezték, és így módon kérdé-

ses, hogy egyáltalán a modernizációt szolgálta-e, nem pedig annak feltartóztatását. Eme kísérlet ugyanis – állítólag végső soron a több, azonban jelzőkkel ellátott szabadság kedvéért – az egyenlőségre helyezte a hangsúlyt, a modernitás fent említett értékei közül legfőbb értékként az egyenlőséget választotta. Ily módon felbomlásának egész folyamata, az 1956-tól 1989-ig lezajló események láncolata az európaizálódás folyamataként fogható fel. Ezáltal ugyanis kétségtelenül több szabadság jött létre.

Több szabadság mindenki és minden számára; ebben az értelemben nem merül fel kétség az esemény hiteles forradalmi jellegét illetően. Hannah Arendt tisztában volt ezzel, amikor az amerikai forradalom után 1956-ot tekintette a következő valódi, tiszta forradalomnak. Azáltal, hogy 1989 1956 folytatása és beteljesítése volt, az 1989-es év eseményei is világos és tisztán forradalmi jelleggel bírtak. Bárhogyan is alakul a jövőben Kelet- és Közép-Európa állapota, nevetséges dolog volna kétségbe vonni, hogy ebben a térségben pillanatnyilag több a szabadság, mint 1989 előtt. És éppen ez a több szabadság az európai tradíció, ez az európai örökség. A több szabadság azonban – mint ahogyan mondtuk – csak valami negatívumot jelent.

Elengedhetetlen módon vetődik fel a kérdés: milyen irányban halad Közép-Európa, miután kivívta magának a szabadságot? Mit jelent számára az európai örökség, mit tud kezdeni ezzel az örökséggel?

1956 forradalma – hasonlóan a rendszer 1989-ben bekövetkezett összeomlásához – a negatívban teremtette meg az egységet: le a kommunizmussal, bármilyen is legyen az az egyik vagy a másik országban; le a szocializmus gondolatának minden formájával, vagyis le azzal az elképzeléssel, miszerint egy igazságosabb társadalmi rendet kell vagy lehetne teremteni, mint amilyen a polgári rend. Ha valahol, akkor most Közép-Európában uralkodik az a világos belátás, mely szerint a verseny elvének kikapcsolása – még akkor is, ha fenntartása esetén nagyon nehezen vagy egyáltalán nem szüntethetők meg bizonyos negatívnak tekintett konzekvenciák – a dinamizmus kikapcsolását jelenti, azaz képtelenné teszi a társadalmat arra, hogy a napi szükségleteket megfelelő módon kielégítse, s ez végül ismét csak terrort és totális szolgásgot eredményez. Emellett a „kollektivista” rendszer még azokat a negatív

konzekvenciákat sem küszöböli ki, amelyek a szocialista kísérlet indítékául szolgáltak.

Elképzelhető, hogy létezhetnek olyan társadalmak, amelyek mindenfajta terrort képesek elkerülni anélkül, hogy bármiféle dinamizmust felmutatnának. Mindaz, amit mondtam, kizárólag azokra a társadalmakra vonatkozik, ahol az egyén szabadsága (és ez a szabadság jelző nélküli) a legfőbb érték, ahol az egyes ember joga a szabad önmegvalósítás, és ahol a szabad önmegvalósítást mások elismerik. Az, hogy a szabadságot mindenek fölé helyező egyén és társadalom önérték-e vagy sem, természetesen vitatható, a vitának azonban nincs túl sok értelme. Nincs túl sok értelme, mert az ilyen társadalomban felnőtt emberek nem akarják és nem tudják feladni individualitásukat. Individualitásuk rövidebb vagy hosszabb időre elnyomható ugyan, de nem semmisíthető meg. Ahogyan mondtuk, európai földön nincsen más lehetőség, mint a szabadság valóságos gyakorlása, az, hogy a konfliktusokat és igazságtalanságokat a szabadságra alapozott társadalom keretein belül kísérleljük meg feloldani.

A magunknak kivívott több szabadság tehát a liberális demokrácia irányába mutat, ahol – amint az az utóbbi néhány évtizedben kiderült – a radikális szocialista eszmékhez vezető szociális konfliktusok sokkal jobban megoldhatóak, mint egy olyan társadalomban, amely „a dolgot a gyökerénél kívánja megragadni”, és nyomban megkísérli kikapcsolni e konfliktusok okait. Kivívott szabadságunk tehát nem egyszerűen az európai szellem, hanem a „reálisan létező európai jóléti államok” irányába is mutat. 1989 eufóriájában semmi sem tűnt egyszerűbbnek, mint ennek a liberális demokráciának a bevezetése, valamennyi intézményével, mindenekelőtt e liberális demokrácia bázisaként felfogott önszabályozó piacgazdasággal egyetemben. Az a tény, hogy Európához, az európai individualizmushoz bizonyos más hagyományok is hozzátartoznak, amelyeket a Nyugat hosszan tartó folyamatban fejlesztett ki és sajátított el, és amelyeket, úgy tűnik, hogy a kommunizmus kiirtott, csupán akkor vált világossá, amikor a több szabadság irányába mutató forradalmat már véghezvitték.

Természetesen egyáltalán nem olyan egyszerű az Európát jellemző hagyományokat felsorolni. Annál is inkább nehéz ez, mert az említett

hagyományok Nyugaton is csupán többé vagy kevésbé vannak jelen; az egyik országban az egyik, a másik országban a másik gyökerezik mélyebben. Itt három dologra szeretnék rámutatni, melyek jelenléte, véleményem szerint, még ha nem is akadályozza feltétlenül a demokrácia kibontakozását, bizonyosan lelassítja azt.

Az egyik a kezdeményezőkézség alacsony szintje. Talán éppen ez az a tényező, amiben Közép-Európa már eleve a leginkább különbözött a Nyugattól. Jóllehet ezek a társadalmak már korábban kiküzdötték az államtól való függetlenség bizonyos fokát – ez volt a fő oka annak, hogy az élet minden területén totális kontrollt gyakorolni kívánó totalitárius hatalomnak ellenszegültek –, a társadalom függetlensége csupán az élet meghatározott, korlátozott területein jutott érvényre. A tradicionális politikai elit roppant nagy hatalommal rendelkezett, mindenekelőtt vidéken, s azt sem szabad elfelednünk, hogy ezek a társadalmak, a cseh kivételével, túlnyomórészt paraszti társadalmak voltak. A negyvenéves kommunista uralom az élet paraszti jellegének felszámolása ellenére csak tovább erősítette ezt a tradíciót. A máig ható következmény nem is annyira abban rejlik, hogy a társadalom nem képes szembeszegülni a hatalommal – hiszen végső esetekben ezt is megteszi –, hanem inkább a társadalom mindennapi beállítódásában: az emberek ugyanis mindent felülről várnak.

De Közép-Európában nem csupán a citoyen hiányzik, hanem az a német értelemben vett polgár is, aki ha érzékelte is a politikai hatalom birtokosaitól való függőségét, éppen ezért azonban meg is akarta magát különböztetni ez utóbbiaktól, a henyélőktől. Büszke volt kultúrájára, mindenekelőtt hivatására. Közép-Európában, ahol a modernizáció hordozója a dzsentrinek nevezett középnemesség volt, hiányzott az az embertípus, aki – ahogyan azt Bibó István mondotta – nagy műgonddal tud és akar alkotni. És ha mégis létezett ilyen típus, akkor az zsidó vagy német származású idegen volt, akinek polgári tradíciói nem számítottak mértékadónak a társadalom többi tagja számára.

Végül, de nem utolsósorban a tolerancia hiányát említem, amely megítélésem szerint az „Európához való felzárkózás” legnagyobb akadálya. Nem is annyira az idegennel szembeni toleranciára, a térség nemzetei közötti konfliktusra gondolok. Ez is igen problematikus, jól-

lehet ebben a vonatkozásban nem kell úgy tennünk, mintha Nyugaton a nemzeti konfliktusok már régóta a múlthoz tartoznának. Bár a második világháború Nyugaton e tekintetben is katarzist váltott ki, aminek bekövetkeztét és átélését Közép-Európában a szovjet uralom megakadályozta.

Az egyes társadalmakon belüli tolerancia hiánya az, ami voltaképpen katasztrofális. Enélkül ugyanis nem létezik működő demokrácia. Természetesen a politikai ellenfelek mindenhol harcolnak egymással. Aki a politikában nem táplálja azt a meggyőződést, hogy a közösség számára csak és kizárólag az ő elképzelései hordozzák a jövő autentikus ígértét, az ne foglalkozzon politikával. Ha azonban mindenkit, aki „másképpen” gondolkodik, hátsó gondolatokkal gyanúsítanak – miszerint az éppen olyan jól tudja, mint jómagam, mit kellene tenni, de aheletyett, hogy a közösség érdekeit képviselné, saját önös érdekeit követi –, s ezzel alapjában véve a másként gondolkodást morálisan rágalmazták, akkor ez végzetesnek bizonyulhat a demokrácia számára. Ismét Bibóra, a háború utáni korszak nagy gondolkodójára szeretnék hivatkozni, aki abból indult ki, hogy a másik mindig azt gondolja, azt akarja és azt teszi, amit mond. Vajon naiv volt Bibó? Egyáltalán nem. Csupán a demokratikus magatartás mintáját kívánta felmutatni.

Európa? A McDonald'sok uniformizmusa ellenére igen tarka világ – közös, nemzeti és helyi tradíciókkal. Csak reménykedhetem abban, hogy a mi Közép-Európánk – amely 1956-tól kezdődően 1989-ig valamennyi gesztusával azt tanúsította, hogy Európa kíván maradni, illetve Európává kíván válni – képes lesz majd ebbéli akaratának érvényre juttatására. Csak és kizárólag a közös európai tradíciók megőrzése és elsajátítása segíthet bennünket abban, hogy megőrizzük nemzeti és lokális hagyományainkat.

Világosság, 1991. 10.

*A létező összeomlása*⁴⁰⁴

A szovjet típusú szocializmus veresége Európában

A szocializmusnak nevezett társadalmi-politikai rendszer Kelet- és Közép-Európában halott. Nem volt képes tartani a versenyt a nyugati világgal. Felbomlásának hihetetlenül gyors folyamatát azonban mégiscsak meg kell magyaráznunk. Még nincsen egészen kilenc éve, hogy az ellene irányuló utolsó elszigetelt nemzeti lázadás látszólag totális vereséget szenvedett. Az 1956-os össznemzeti magyar forradalom, majd a csehek és szlovákok 1968-as erőfeszítése után, hogy a diktatúrát valamiféle demokratikus szocializmussal váltsák fel, a lengyelek azzal próbálkoztak, hogy megteremtsék a civil társadalom autonómiáját anélkül, hogy a kommunista politikai rendszert mással helyettesítsék. Úgy hitték, hogy a szovjetek tolerálni fognak egy olyan forradalmat, amely önként korlátozza a maga céljait. Tévedtek. A korabeli szovjet vezetés, látszólag legalábbis, képtelen volt bármiféle kompromisszumra. És a maguk szempontjából igazuk is volt. A legkisebb engedmény is végzetes lehetett a rezsím szempontjából: ereje mindenhatóságának magátólértetődőségében rejtett. Annak magától értetődő mivoltában, hogy mindenfajta engedetlenséget észrevesz és megtorol, hogy alulról egyszerűen lehetetlen bármit is kezdeményezni. Abban a pillanatban, amikor a rezsím nem volt többé képes követni ezt az elvet, amint hajlandóságot mutatott arra, hogy tekintetbe vegye a társadalom igényeit, vége volt mágikus hatalmának. És minden látszat ellenére ez történt 1981-ben. A rendkívüli állapot Lengyelországban ugyanis egyfajta – be nem vallott – kompromisszum volt. A „normál” megoldás a szovjet beavatkozás lett volna, jobban mondva a Varsói Szerződés egyesített haderejének intervenciója. Minthogy azonban az oroszok nem voltak már képesek egy háború vagy polgárháború kockázatát vállalni Európa közepén, elfogadták a rendkívüli állapotot megoldásként, jöllehet tisztában kellett lenniük azzal, hogy a lengyel hadsereg nem fogja elnyomni a társadalmat azzal az erőszakkal és könyörtelenséggel, amely mindig

⁴⁰⁴ 1990. április 30-án New Yorkban, a Baruch Colloquiumon angolul elhangzott előadás.

is bizonyítéka volt a rendszer erejének. A rendkívüli állapot hiba volt. Azon a napon a rendszer elvesztette a maga identitását. Természetesen véletlen az egybeesés, de ugyancsak szimbolikus jelentőségű az a tény, hogy a *Beszélő* első száma a rendkívüli állapot kihirdetésének napján, 1981. december 13-án jelent meg. Világossá vált, hogy a rendszer nem sérthetetlen, tehát nem örök. S ily módon elvesztette önbizalmát. Majdnem bizonyos vagyok benne, hogy egy Gorbacsovot csak ezért lehetett megválasztani a Szovjetunió első emberének. Ha Gorbacsov öt évvel ezelőtt nem volt is azonos mai önmagával, már akkor is olyan valaki kellett legyen, akit nem a rítusok, hanem a tények érdekeltek. Ilyen valaki csak veszélyt jelenthetett a még intakt rezsim számára. Csakhogy 1981. december 13-a után nem volt már más kiút, mint olyan vonalat követni, amely legalább hasonlított valamiféle európai racionalitásra. Gorbacsov européer (oroszcson terminussal szölva nyugatos) volt már akkor is, s megválasztása azt mutatja, hogy valaminek történnie kellett. Azóta ugyancsak gyorsan követték egymást az események. S jóllehet még akkor sem hitt benne senki sem, hogy ez ily gyorsan bekövetkezik, az Afganisztánból való kivonulás után abszolút világosnak kellett lennie: Európában legyőzték a szovjet típusú szocializmust. Az európai típusú racionalizmus legyőzött egy másikat; e kettő logikáját kell elemeznünk és szembeállítanunk egymással, ha meg akarjuk érteni az összeomlás „jelentését”, annak az egész folyamatnak a jelentését, amely 1989 közép-európai forradalmaiban csúcsosodott ki.

*A mérsékelt szocializmus és a jóléti állam
mint Marx víziójának megvalósulása*

A szocializmus kétségtelenül európai eszme. Romantikus indítatású társadalomkritika volt, az európai civilizáció legfőbb belső tendenciájának, a dinamizmus és individualizmus kibontakozásának kritikája. A szocialisták, miközben bírálták a dinamizmus következményeit, eredetileg nem tettek különbséget e következmények, valamint okuk, a társadalom dinamizmusának kibontakozása között. A kritika inkább a dinamizmusnak mint olyannak kibontakozása ellen indított támadást, nem pedig e dinamizmus negatív következményei ellen. A liberá-

lisok elfogadták a dinamizmust, annak valamennyi következményével együtt, mondván, hogy a nemzetgazdaság totális kibontakozása gazdaggá teszi majd a nemzetet, és mintegy automatikusan megszünteti a szegénységet. A szocialisták ezzel szemben dinamizmust és következményt egyaránt elvetettek.

Marx volt az első, aki kísérletet tett ok és okozat elválasztására. Ő végül is a modern dinamikus társadalom lelkes híve volt. Az ő szocializmusa semmiképpen sem volt a modernitás romantikus elutasítása. Mélyen meg volt győződve arról, hogy meg lehet őrizni a modern, dinamikus társadalmat, s ugyanakkor örökre el lehet távolítani annak szociálisan elfogadhatatlan következményeit. Marx végső soron maga is liberális volt; de a liberális közfelfogással ellentétben úgy gondolta, hogy a modern termelés kibontakozásának szociálisan tarthatatlan következményei nem fognak automatikusan eltűnni. Az volt a meggyőződése, hogy ez csak tudatos tettek eredménye lehet. Az volt a meggyőződése, hogy amikor a nemzet már gazdaggá vált, külső erőre, gazdaságon kívüli erőre lesz szükség, amely majd beleavatkozik a termelési folyamatba, és eltávolítja annak szociálisan romboló automatizmusait. Nevetséges lenne nem észrevenni, hogy igaza volt. Nézetei, ahogy itt összefoglaltam őket, az úgynevezett szociális piacgazdaság és a ráépülő jóléti állam társadalmát előlegzik. Nincsen ugyanis olyan modern társadalom, amelyben a piac teljesen önszabályozó lenne. Ahogyan azt Polányi Károly megmutatta ragyogó *A nagy átalakulás*-ában, a *laissez faire*-társadalom megvalósíthatatlan utópiája totálisan megsemmisítené a természetet, a munkaerőt, valamint a gazdasági egyensúly szervét, a pénzrendszert.

A korabeli liberálisokkal szemben Marxnak volt igaza. De nem látott két igen fontos mozzanatot. Először: azt hitte, hogy az önszabályozó piacba való beavatkozás szükségképpen a gazdasági törvények felszámolását jelenti (amint azt később Lukács a *Történelem és osztálytudat*-ban megfogalmazta: ha a piacot szabályozni lehetne, nem lenne szükség szocializmusra, a szabályozott piac nem is piac már, hanem maga a szocializmus), és másodszor: szűk látókörű és egyoldalú államelmélete miatt szembe kellett helyezkednie azzal az elképzeléssel, hogy a beavatkozás szubjektuma az állam legyen. Kereste az átalakulás hor-



dozóját, és azt abban az osztályban (pontosabban annak az osztálynak a mítoszában) találta meg, „amely nem osztálya a burzsoá társadalomnak”, azaz a proletariátusban. A proletárforradalomra vonatkozó egész mitikus elképzelése azon a tényen nyugodott, hogy liberalizmusa Poroszországban született, ahol az a gondolat, hogy létrejöhet egy semleges demokratikus állam, amely a döntőbíró szerepét játssza a szemben álló társadalmi erők között, egyszerűen nevetségesnek tűnt. Az állammal szembeni teljesen elutasító álláspontjához minden valószínűség szerint nagyban hozzájárult Hegellel való vitája. Talán nem is véletlen, hogy a proletariátusról mint a társadalmi átalakulás motorjáról szóló gondolata először *Bevezetés Hegel államelméletéhez* című írásában jelent meg. Marxnak legrosszabb álmaiban sem jutott eszébe az a gondolat, hogy a proletariátus diktatúrája azt az állami állapotot fogja jelenteni, amely nemcsak hogy nem semleges, hanem teljesen ellenséges az egész társadalommal szemben.

Az úgynevezett revizionizmus (Eduard Bernstein, de már maga a késői Engels is) egyszerűen csak el kellett hogy dobja egyrészt Marx egyoldalú liberális elgondolását a gazdaságról mint abszolút önszabályozó rendszerről, másrészt teljesen negatív elgondolását az államról mint az uralkodó osztály elnyomó szervéről, és máris kész volt a mérsékelt szocializmusnak mint a kibontakozó európai típusú dinamizmus negatív következményei kritikájának és mint egy olyan mozgalom bázisának a fogalma, amely oly módon kísérli meg megoldani a társadalmi konfliktusokat, hogy ne kelljen felforgatnia a társadalmi-politikai rendszert a maga egészében és megállítania a társadalmi dinamizmust. Lévé, hogy nem abszurd úgy tekinteni a marxi szocializmusra, mint egy dinamikus társadalomra, amely képes mindig újból és újból megoldani a társadalom állandó mozgásának eredményeként állandóan jelentkező legfőbb ellentmondásokat, nyugodtan állíthatjuk, hogy a szociáldemokrácia és a hozzá hasonló mérsékelt szocialista mozgalmak megvalósították a marxi elképzeléseket. Ebben az értelemben a szocializmus nyilvánvalóan nem valamiféle új „társadalmi formáció”, hanem állandó mozgás, amely ellensúlyozza a társadalmi dinamizmus negatív következményeit. S miért is ne lehetne így értelmezni Marxnak azt az állítását, hogy a kommunizmus nem állapot, hanem mozgás?



Orosz és nyugati radikális szocializmus. Azonosak voltak?

Ugyanakkor teljesen abszurd volna nem látni, hogy a radikális szocializmus is jogosan hivatkozik Marxra. Marx mint filozófus biztosan valamifajta radikális megoldás híve volt, de itt nem ez a lényeges. „Elméletileg szinte minden nagy gondolkodónál bizonyítható, hogy hajlik a zsarnokira (Kant a nagy kivétel)” – ahogy Hannah Arendt megállapította. A lényeges az, hogy Marx nem tudta világosan megkülönböztetni a mérsékelt és a radikális felfogást. Azt hiszem, teljesen értelmes dolog azt állítani, hogy Marx céljai önmagukban nem voltak radikálisak (nyolcórás munkaidő, társadalombiztosítás, egészségügyi ellátás stb.). Csakhogy nem volt képes elhinni, hogy e célok az egész kapitalista világ radikális átalakítása nélkül is megvalósíthatók lennének, lévén, hogy Marx, a filozófus, a kapitalista világot zárt rendszernek tekintette. És ami éppily lényeges, azt sem látta, hogy módszerének radikalizmusa nem egyeztethető össze semmifajta társadalmi dinamizmussal.

Ennek ellenére a marxi filozófiai radikalizmus nem volt azonos a későbbi, a századforduló táján jelentkező romantikus antikapalista, illetve antimodernista kultúrakritika radikalizmusával. Hiszen Marx, újból hangsúlyozom, a modernitás fanatikusa volt még akkor is, ha koncepciója romantikus-forradalmi radikalizmusa miatt antimodernista módon is értelmezhető. Még differenciálatlan koncepciójából igen különböző intellektuális-politikai irányokban lehetett elindulni, mely irányzatoknak az volt az egyetlen közös vonásuk, hogy a modern társadalom szociális ellentmondásait politikai eszközökkel kívánták megoldani. A szakítás a mérsékelt és a radikális trendek között nem elméleti elemzések, hanem történelmi események eredménye volt. Az első világháború diszkreditálta ugyanis a mérsékelt szocializmust mint koncepciót és mint mozgalmat egyaránt. A szörnyű háború sokak szemében annak bizonyítékává lett, hogy a radikális változás elkerülhetetlen. S a szocialisták elkötelezettsége a nemzet ügye mellett a háború kitörésekor az említettek szemében további igazolása volt a reformista megoldásokkal szembeni növekvő ellenszenvüknek.

Született egy olyan radikális marxista mozgalom, amely már azt hangsúlyozta, hogy egyetlen lényegi problémát és ellentmondást sem

lehet megoldani a fennálló társadalom keretei között. Itt azonban már nemcsak a társadalmi operáció módszere, hanem a fennálló tagadása is radikális volt. A radikalizmus most már nemcsak az egyetlen lehetséges hatékony eszköznek tekintett, mint Marx esetében, hanem magának a negációnak szubsztanciális mozzanatává lett; a radikalizmus céljá vált.

Persze a kommunizmus, mint a szocializmus radikális változata, ismét csak nagyon különböző trendek és nézetek keveréke volt. S bár azok, akik az első világháború tapasztalatai nyomán váltak radikális szocialistákká, akiknek szemében a radikalizmus eszköz maradt, s nem vált céljá, Közép- és Nyugat-Európában semmiképp sem voltak kisebbségben a mozgalmon belül, mégsem ők határozták meg a mozgalom jellegét. Szocializmusképük ugyanis továbbra is hordozta az említett belső ellentmondás terhét, azt, hogy képtelenek voltak elképzelni egy olyan társadalmat, amelyben létezik a tőke és a bér munka kapcsolata, s a társadalom mégis képes olyan mechanizmusokat kialakítani, melyeknek segítségével a tűrhetetlen szociális ellentmondások megoldhatók. Lukácsnak teljes mértékben igaza volt, amikor azt mondta, hogy Rosa Luxemburg volt az igazi ortodox marxista. Az ő nézeteit ugyanis ugyanazok az ellentmondások jellemezték, mint Marxét.

Az a két alapvető tendencia, amely kialakította a radikális szocialistát, azaz a kommunista mozgalom jellegét, az orosz bolsevizmus volt egyrészt, mely nélkül kommunizmus mint tömegmozgalom, s így mint társadalmi-politikai rezsim nem lett volna lehetséges, s a romantikus antimodernista nyugati értelmiségiek kis csoportjának radikalizmusa másrészt.

Persze a bolsevizmus minden volt, csak nem antimodernista; nagyon is határozott törekvés volt Oroszország lehető leggyorsabb modernizálására. Sőt a bolsevikok dinamikus társadalmat akartak teremteni, csak hogy – s ez az a pont, ahol az orosz bolsevizmus találkozhatott az európai romantikus radikalizmussal – szembeszegültek azzal, ami az európai dinamikus társadalmat mozgásban tartotta: az individualizmussal, az európai típusú civilizáció másik fő vonásával. Sikereik titka éppen ebben az ellentmondásban rejlett. Sem a zsidók (nyugatosok), sem a szlavofilek nem voltak képesek e hatalmas fél-európai ország

problémáira elfogadható megoldással szolgálni. Az a megoldás, melyet a zapanidnyikok ajánlottak (közöttük a legkülönbébb szocialisták is, leszámítva a bolsevikokat), nevezetesen a modernizáció európai útja, azt jelentette volna, hogy látni kell Oroszország elmaradottságát, a Nyugatra mint eszményre kell tekinteni, mint olyan világra, amely fölényben van Oroszországgal szemben, s arra kell kísérletet tenni, hogy az oroszok az európaiak útját járva igazi európaiakká legyenek. Ezt a megoldást Oroszországban sokan megalázónak találták. A szlavofil megoldás viszont, hogy ugyanis Oroszországot külön, szent világnak kell tekinteni, melynek az a küldetése, hogy megváltsa a romlott Európát, vagy legalábbis egy nagy pánszláv birodalom keretei között a szlávokat, nagyon vonzó lett volna az oroszok számára; de nem voltak képesek nem belátni, hogy Oroszország, ha megőrizte is szellemi magasabbrendűségét, abban a materiális állapotban, melyben leledzett, s melyet a világháború napnál világosabban tárt a világ elé, képtelen lett volna betölteni fennkölt küldetését. A bolsevik formula, az ország modernizálása sajátos, nem nyugati úton (amely, ha kezdetben nem is kifejezetten orosz, de határozottan nem nyugat-európai), az orosz intellektuális kultúra két fő áramlata között közvetített. Az az államcsíny, amelyet évtizedeken keresztül nagy októberi szocialista forradalomnak neveztek, megmagyarázható Leninnek és társainak taktikai zsenijével. Az viszont, hogy ez a kis csoport meg tudta nyerni az évekig tartó polgárháborút, s létre tudta hozni, majd évtizedekig meg tudta tartani a maga igen erős hatalmát, ezt csak a bolsevikok említett közvetítő szerepével magyarázhatjuk. Ők úgy fogtak hozzá az ország modernizálásához, hogy közben nem alázkodtak meg a Nyugat előtt, sőt állandó harcban álltak a Nyugattal. A szovjet hatalom a teljesen elmaradt Oroszországból, Európa szegényéből a világ második legnagyobb ipari és katonai hatalmát hozta létre, kiterjesztette a birodalom hatalmát fél Európára, s számos országra szerte a világon. Nem kapitalista, azaz nem nyugati, nem európai modernizálás – ez volt a szovjet szocializmus „jelentése”. Ha belülről nézünk erre a történetre, akkor terror, szegénység és a mindennapi élet hihetetlen nehézségei ellenére is „minden rendben volt” mindaddig, amíg fel nem merült a kétség aziránt, hogy vajon a gazdaságával, amely a kikényszerített modernizációra épül, képes lesz-e Oroszország hosz-

szű távon is versenyben maradni a nyugati világgal. Lépésről lépésre világosabbá vált, hogy a szovjet típusú szocializmus társadalmi-gazdasági szerkezete nem alkalmas a második ipari forradalom végigvitelére. Annak a kikényszerített dinamizmusnak ugyanis, amely nem képes az egyéni kezdeményezést, az alkotó gondolatokat elősegíteni, megvannak a maga nagyon is kemény határai. Minthogy a rezsim egyedüli legitímációja az a képessége volt, hogy megtartsa Oroszországot orosznak, de a Nyugattal szemben mégis versenyképesé tegye, az ország növekvő lemaradása szükségképpen a bolsevizmus történetének is a végét jelentette.

Azok az európai értelmiségiek, akik a kommunista mozgalom tagjaivá és híveivé lettek, s mintegy közvetítették az orosz radikális szocialista eszmét a Nyugat felé, a fenti történetnek csak az egyik oldalát akarták látni. Maga az intellektuális irányzat sokkal régebbi volt, mint a kommunista mozgalom. Eredetileg filozófiai kritika volt, az „elidegenedett világ” filozófiai kritikája, és semmi köze sem volt semmifajta szocializmushoz. Az akkori idők szocialista mozgalma fent elemzett differenciálatlan formájában nem az egész civilizáció kritikája volt, hanem pusztán arra irányuló törekvés, hogy felszámolják egy társadalmi formáció ellentmondásait és állítólag elfogadhatatlan társadalmi következményeit; a mozgalomnak ez a vonása minden volt, csak nem vonzó ezen antikapitalista, pontosabban antimodernista kultúrkritikusok szemében. A szocialista mozgalom, a szociáldemokrácia az ő szemükben egyszerűen része volt a bűnös világnak, hiszen az volt az alaptörekvése, hogy a munkásosztály is részt kapjon a nemzetek gazdagságából, nem pedig az, hogy egy olyan elidegenedésmentes világot teremtsen, amelynek *primus movense* a kultúra. A szocializmus a „filozófusok” szemében csak a maga kommunista-radikális formájában vált vonzóvá, mint a vollendete Sündhaftigkeit világának teljes tagadása. Az esetek túlnyomó többségében a kommunizmus filozófiai kritikusok általi megítélésében fontos szerepet töltött be e totalitárius mozgalom orosz jellege. Lukács és Bloch esetében ezt kifejezetten könnyű bizonyítani. Jóval azelőtt, hogy kommunistává lettek volna, már Oroszországról álmodoztak, arról a világról, amelyet nem rontott meg még az egoizmus és a profitéhség. Az, hogy a tiszta emberi spiritualitásnak ez a világa

olyan mozgalmat szült, amely meg akarja váltani a világot, egyértelmű bizonyítéka volt számukra választásuk helyességének. Az ilyen kommunista értelmiségi soha nem jutott el oda, hogy már képes lett volna észrevenni: az orosz kommunizmus küldetése, megváltó szerepe gyakorlatilag soha nem volt más, mint az orosz expanzív törekvések ideologikus burka. A „sztálinizmusban” valamifajta bürokratikus „torzulást” láttak, nem pedig az orosz radikális szocializmus beteljesülését. Érdekes bepillantani Lukács Leninről szóló könyvébe, hogy láthassuk azt a folyamatot, miként formálja át Lukács az orosz kommunizmus jelentését.

Az orosz kommunizmus és a nyugati radikális marxizmus egyedüli közös mozzanata az volt, hogy mindkettő elvetette az európai civilizáció alapvető vonását: individualizmusát, s harcot indítottak ellene. Ám az orosz kommunizmus olyan társadalmi talajra épült, amelyen az individualizmus lényegében még egyáltalában nem bontakozott ki. A nyugati intellektuális kommunizmus ezzel szemben a fejlett individualizmust akarta elnyomni mint az elidegenedés, a dekadencia és a Kulturlosigkeik legfőbb forrását. Nekik sem volt semmifajta kifogásuk a terror ellen. Minden nehézség nélkül el tudták fogadni, hogy a kommunista rezsim Oroszországban létrejöttének pillanatától fogva elnyomó terrorra épült; ezzel elfogadták azt a tényt, amely viszont teljesen elfogadhatatlan volt az orosz avantgardista értelmiség számára, akik a kommunizmus segítségével valamiféle európai modernitást szerettek volna megvalósulva látni Oroszországban. Ma már egyértelmű, hogy kezdetben a terror a „reakció” erőin kívül valóban többnyire csak azon, csíraformában létező erők ellen irányult, amelyek képesek lettek volna bármit is önállóan kezdeményezni az élet bármely területén, s így valamifajta spontán társadalmi dinamizmust kialakítani. De legalább ilyen világos az is, hogy a harmincas évek elejével kezdődő újabb tömegterrorhullámnak már más volt az értelme: ennek az volt a célja, hogy megteremtsen egy dinamizmust, amely szükségképpen nem volt jelen abban a világban, amelyben előzőleg az individuális kezdeményezésnek még az igen gyenge csírait is erőszakkal elfojtották. Ezt a változást az európai kommunisták nem vették észre. Ily módon azután azt a terrort, amelynek az volt a funkciója, hogy helyettesítse az individuális-partikuláris konkurenciát, az európai kommunisták a „burzsoá világ maradvá-

nyának”, az individualizmusnak az elnyomására szolgáló szükségszerű eszköznek tekintették.

A bolsevizmus titkának lelepleződése Közép-Európában

Miután a második világháborút követően fél Európát bekebelezték a birodalomba, sajátos helyzet jött létre: ugyanaz a terror, melyet a kommunista rezsim arra használt Oroszországban, hogy ha igazi társadalmi mozgást létrehozni nem is képes, legalább extenzíve fejlessze a termelőerőket, kizárólagosan romboló funkciót töltött be egy olyan világban, amely Oroszországhoz hasonlóan viszonylag fejlett volt. Kelet-Közép-Európában a terror tönkretette azokat az erőket, amelyek képesek lettek volna mozgásban tartani és fejleszteni ezeknek az országoknak a gazdaságát, s tette ezt azért, hogy azután jóval kevésbé effektív módon, magának a terrornak a segítségével „továbbfejlessze” a gazdaságot. Az egész rezsim abszurditása először Közép-Európában mutatkozott meg világosan. Nem véletlen, hogy elsőnek a magyarok, a csehek és szlovákok, valamint a lengyelek lázadtak fel ellene.

Oroszország sorsa, bármilyen abszurd volt is, nem volt képes napfényre hozni a radikális szocialista eszme teljes belső ellentmondását: az ellentmondást a között a törekvés között, hogy létrehozzon egyfajta dinamikus társadalmi termelést, amely képes kielégíteni a létező szükségleteket és újakat is teremteni, s ama másik törekvés között, hogy ezzel egyidejűleg megsemmisítse az európai civilizációs formának azt a mozgatórugóját, amely mozgásban képes tartani a dinamikus társadalmi termelést. Addig, amíg a szocialista társadalom csak Oroszországban létezett, mindig könnyű volt valamit felhozni a védelmében, nevezetesen Oroszország elmaradottságát. Hiszen individualizmus és egyéni kezdeményezés Oroszországban, ha egyáltalán, akkor csak csíraformában létezett. Az a „kísérlet”, hogy ugyanezt a társadalmi formációt olyan talajon teremtsék meg, amelyen az individualizmus a megelőző történelemben már kibontakozott, világosan bizonyította, hogy a szocializmus mint olyan, még ha Oroszországban képes volt is betölteni az ipari társadalom, valamilyen, a modernitásra emlékeztető világ megteremtésének funkcióját, nem rendelkezhet azzal a történelmi küldetéssel,

hogy megteremtse az ellentmondásoktól mentes modernitás világát. A rezsím drámai összeomlása Közép-Európában az elmúlt év során, az a magától értetődés, amellyel Közép-Európa fejlettebb népei Nyugat-Európa útján kívánnak járni, s habozás nélkül feladják a szocialista eszmét annak minden formájában, mindez csak a látványos végeredménye egy már egyértelműen világos történetnek. Azok a népek, melyeknek körében az európai típusú individualizmus már kibontakozott, mindenképpen elvetik a szocializmust, azt a társadalmat, amelyben a totalitás fontosabb, mint a különös és az individuális.

A szocializmus és az európai hagyomány

A szocializmus totális összeomlását természetesen megmagyarázhatnánk a szocialista eszme, pontosabban a marxizmus felemásával is, nevezetesen azzal a ténnyel, hogy mindig lelkesítette az európai típusú társadalmi dinamizmus, még ha el is vetette az ahhoz vezető attitűdöt. Hogy megválaszoljam a fenti gondolatmenetemmel kapcsolatos kételyt, elvontabb formában kell felvetnem a kérdést. Vajon lehetséges-e teljes mértékben elutasítani és politikai eszközökkel elnyomni az európai civilizáció valamennyi meghatározó vonását ott, ahol ez a civilizáció már teljesen kibontakozott? Amikor a kérdést ilyen formában teszem fel, akkor persze zárójelbe teszek egy másikat, amelynek fontosságát abszurd lenne tagadni: vajon egy nem dinamikus társadalom képes lenne-e kielégíteni egyet is azon szükségletek közül, amelyek a szocializmus mint eszme és mint mozgalom megszületéséhez vezettek?

De legelőször is még egy másik kérdést kell feltennem: mit jelent egyáltalában Európa? Európa fogalmának természetesen semmi köze sincsen a földrajzhoz. Az Európát illető kérdés egy sajátos szellemi beállítódásra és az életformának sajátos keretére vonatkozik. Edmund Husserl írta: „Szellemi értelemben nyilvánvalóan Európához tartoznak az angol domíniumok, az Egyesült Államok stb. is, nem tartoznak viszont oda a vásári menaszériák eszkimói, indiánjai vagy a cigányok, akik állandóan keresztül-kasul csavarognak Európán.” A kérdés már csak azért is fontos, mert semmiképpen sem áll fenn többé az a magától értetődés, amellyel a 19. században Európát az emberiség legmagasabb fejlettségi

szintjével azonosították. Amikor Marx azt állította, hogy az antik görög világ volt „az emberiség normális gyerekkora”, csak saját korának átlagos meggyőződését fejezte ki. Ma már hajlamosak vagyunk inkább azt állítani, hogy a görögség világa és az az európai történelem, amely vele kezdődött el, inkább kivétel, de semmiképpen sem a norma az emberi szocialitáson belül, jóllehet nincsen kizárva, hogy Európa alárendeli magának vagy a szó szoros értelmében véve kiirtja Földünkön a kultúra valamennyi egyéb formáját.

A nem európai norma egyfajta statikus társadalom. A statikusság természetesen nem azt jelenti, hogy egy normális nem európai társadalomban sosem következtek be változások. De ezek, ha nem külső erők (természet vagy más társadalmak) okozták őket, nemcsak lassúak voltak, hanem, és ez a fő, nem szándékoltak. Senki fejében nem fordult meg az a gondolat, hogy megváltoztassa a társadalmat. Az európai típusú civilizáció igazi specifikuma az az állandó törekvése, hogy meghaladja, tökéletesítse önmagát, s ezt sajátos úton haladva tegye: kiterjesztve hatalmát környezetére felett, beleértve az utóbbiba a természetet is. Ez az egyetlen civilizációs forma, amelynek az a célja, hogy kiterjessze az ember hatalmát. Európában a modern idők egész filozófiai antropológiája úgy tekint az európai civilizációnak erre a vonására, mint az ember univerzális sajátosságára. Hobbesnak az az állítása, hogy az ember „természettől fogva szereti a szabadságot és a mások feletti uralmat”, éppoly világosan fejezi ki civilizációknak ezt a jellegét, mint Nietzsche meghatározása a létről mint hatalomra törő akaratról. S a romantika, midőn visszavágyódott a középkorba, nem vette észre, hogy a keresztény kultúra mélystruktúrája ugyanaz volt már, mint az újkori szekuláris kultúráé. A 20. századi fenomenológia két nagy alakjának, Max Schelernek és Martin Heideggernek az európai kultúrát és civilizációt illető kritikája mélyebbre ás le, mint a dinamizmus és a mögötte rejlő konkurenciaharc felületi romantikus kritikája. Scheler és Heidegger egy rövid korszak után, melyben a bírált civilizáción belül szerettek volna olyan politikai erőkre találni, melyek képesek lennének újjáalakítani ezt a civilizációt (Scheler lelkesedése 1915-ben, Heidegger rövid náci elkötelezettsége), megértették, hogy nincsenek és nem is lehetnek olyan hatalmak, amelyek megváltoztathatnák e civilizáció

alapvető karakterét, minthogy e civilizáció alapvető nehézségei abból adódnak, hogy a hatalom köré szerveződik. Nagyon jellemző, hogy Scheler halála előtt, a húszas évek közepén, az egyetlen volt a látszatra egyformán romantikus kultúrkritikusok között, aki nem korának egyik vagy másik szélsőséges-totalitárius mozgalma mellett állt ki, melyek egyre inkább uralták a német világot, hanem a liberális demokrácia hívéül szegődött; s jöllehet Heidegger soha nem lett demokratává, a harmincas évek második felét követően kialakult rezignációja, melyet utolsó interjújában úgy öntött szavakba, hogy „már csak egy Isten menthet meg bennünket”, ugyancsak azt az új és végső meggyőződését tükrözte, hogy az európai ember problémáira nincs és nem is lehetséges politikai megoldás; s minthogy ma már ténynek tűnik, hogy az emberiségnek mint olyannak a sorsát az európai civilizáció határozta meg és fogja meghatározni, nem lehetséges politikai megoldás az emberiség problémáira általában sem.

Scheler és Heidegger egyaránt a dualizmust tekinti az európai kultúra fő vonásának. E dualizmus a szubjektum és az objektum elválásában, valamint a szubjektumnak, az embernek abban a törekvésében rejlik, hogy – Heideggerrel szólva – „a létezők urává” legyen. Heidegger ennek a „metafizikai” kultúrának az eredetét a Platón és Arisztotelész filozófiájával bekövetkezett fordulatra vezeti vissza, Scheler pedig az európai, az ő terminológiájában éppen „antimetafizikus” kultúrát a kinyilatkoztatásra épülő vallás és a pozitív tudományok szilárd szövetségével magyarázza. Egy olyanfajta kultúrkritika, amely arra figyelmeztet bennünket, hogy ez a fajta kultúra és a ráépülő civilizáció szükségképpen katasztrófába torkollik, semmiképpen sem megalapozatlan. Ugyanakkor az a törekvés, hogy a civilizációnak e belső tendenciáját politikai eszközökkel elnyomják, illetve hogy erőszakot alkalmazva megváltoztassák antropológiai bázisát, nemcsak hogy bukásra van ítélve, hanem olyan következményekhez vezet, amelyek majdhogynem az ellentétét képezik a szándékoltnak. A végeredmény közhely: az elnyomás és az erőszak nem alkalmas eszközök arra, hogy megszüntessük az elnyomást és az erőszakot. Nem véletlenül, hanem szükségszerűen lett a radikális szocialista vállalkozás végeredménye a természeti környezet még nagyobb fokú tönkretétele, mint a versenyre épülő világban, az

egyének egymástól való totális elszigeteltsége, az „elidegenedés” nem véletlenül jutott olyan fokra, amely ismeretlen az egyén szabadságára épülő világban. Az elnyomás és a terror itt megtapasztalt mértéke lehetetlen a hatalom megosztására épülő társadalomban, az anyagi termelés totális dezorganizációja pedig nagyon hasonlít ahhoz, ahogyan a korlátozatlan liberális utópia megvalósulásának következményeit szoktuk elképzelni.

Nyitott kérdés, hogy vajon az európai ember képes-e bármit is tanulni a szocializmus történetéből. Úgy tűnik, Európát egyesíti az a nézet, hogy semmifajta elnyomó eszköz sem alkalmas arra, hogy úrrá legyünk annak a kultúrának a némelykor igen negatív és veszélyes következményein, amely nekifeszül a létezők összességének, s azok urává kíván lenni. Ha a minimumra akarjuk korlátozni expanzív civilizációnk inherens veszélyeit, akkor nem az az önellentmondásos törekvés a járható út, hogy hatalom segítségével törjük le az erőszakot, hanem a hatalmak kölcsönös korlátozása. Politikailag fogalmazva ez azt jelenti, hogy csak a szociális problémákra érzékeny liberális demokrácia képes rá, hogy azokat a célokat szolgálja, melyeket eredetileg a szocialista gondolat akart megvalósítani. Annak a szocialista államnak a helyére, amely minden lehető és lehetetlen eszközzel az új ember kovácsa kívánt lenni, olyan intézményrendszert kell állítanunk, amely jóllehet nem képes a társadalmi ellentmondásokat általában kiküszöbölni, de eléggé rugalmas ahhoz, hogy újból és újból, a lehető legkevesebb erőszakot alkalmazva oldja meg az újonnan keletkezőket. Hadd említsem meg ebben az összefüggésben Norbert Elias nevét, aki úgy látja, hogy a különböző embercsoportok egyre növekvő kölcsönös függősége egyben a hatalom korlátozását és az erőszak csökkenését jelenti. Ez a belátás evidenciává vált a világnak azon részén, ahol nem olyan régen az emberi lélek szocialista mérnökei az európai ember természetét akarták megváltoztatni. A kérdés csak az, hogy vajon a totalitárius hatalom által teljesen tönkretett társadalmak képesek lesznek-e rekonstruálni és újjaéleszteni önmagukat. És mindenekelőtt, hogy vajon a minden eddiginél mélyebben frusztrált orosz társadalom, látván, hogy az áldozatok hiábavalóak voltak, látván, hogy Oroszország maradt, ami volt, Európa szégyene, képes lesz-e létrehozni olyan magatartásformákat, melyek ar-

rafelé mindig is ismeretlenek voltak. Nem hiszem, hogy korunk ezen egyik legégetőbb kérdésére elméleti választ lehetne adni.

2000, 1990. október

Hol van már a tavalyi kommunizmus?

Az alábbi cikket 1990. március 30-án írtam egy tervezett kétnyelvű romániai lap számára. A lapból persze nem lett semmi. Nemcsak az ilyen és ehhez hasonló jelenségek, hanem számtalan másfajta is – nem kell róluk beszélnem – azt eredményezik, hogy lassan-lassan megfeledezünk arról: pár éve még álmodni sem nagyon mertük, hogy megérjük a kommunizmus bukását. Hiszen...

Mintha mi sem lenne természetesebb, mint a szovjet csapatok kivonulása Magyarországról és Csehszlovákiából, az NDK beolvadása az NSZK-ba, szabad választások Magyarországtól Romániáig mindenütt. Szinte evidensnek tűnik, hogy a kommunizmus nem létezik többé. Holott, ha akár csak két évvel ezelőtt is arra vállalkozott volna valaki, hogy úgy írja le az 1990-es Kelet-Közép-Európát, ahogy az ma kinéz, azt minden valószínűség szerint nem is hóbortos álmodozónak, hanem egyszerűen örültnek tekintették volna. S egy évtizeddel ezelőtt még az tűnt evidensnek, hogy a kommunista rezsim örök életű. Mindenkinek az volt az érzése, hogy az egyetlen ésszerű megoldás, ha elmegy Nyugatra, s a többség, aki ezt ilyen-olyan oknál fogva nem tehette vagy nem akarta megtenni, nem is gondolhatott másra, mint hogy tudomásul veszi az állapotokat, és igyekszik, amennyire lehet, saját helyzetén javítani. Hogy egy idő után az egyik vagy a másik nemzet ismét kétségbeesett kísérletet tesz majd, hogy kiszabaduljon a rendszer szorításából, vagy legalábbis enyhítse a nyomást, az valószínűnek tűnt; de azt is bizonyosnak vettük, hogy az ilyenfajta kitörési kísérletek végül is szükségképpen kudarcra vezetnek. A lengyelek 1980-as kísérlete már eleve az önkorlátozás jegyében indult.

S mégis akkor és ott, 1980-ban Gdańskban (vagy talán éppen 1981 decemberében?) mondatott ki a halálos ítélet a kommunizmus, vagy ami ugyanaz, a Szovjet Birodalom felett. A lengyelek 1980–1981-es önkorlátozó forradalma – célkitűzéseinek látszólagos szerénysége ellenére is – megoldhatatlan helyzetet teremtett az egész kelet- és közép-európai kommunizmus, a Szovjet Birodalom számára. Nem tehette azt, amit a rendszer, illetve a birodalom logikájánál fogva tennie kellett volna, nem követhette az 1956-os, 1968-as mintát. Az 1981. december 13-i Jaruzelski-féle katonai hatalomátvétel nem a birodalom erejét és megingathatatlan eltökéltségét mutatta, hanem kénytelen-kelletlen készségét valamilyen kompromisszumra. Márpedig a kommunista rezsim megdönthetetlenségének evidenciája azon a tényen nyugodott, hogy nem köt kompromisszumot.

Sokan tekintették a Kádár-rendszert valamiféle kompromisszumnak, talán ezért is nevezték kádárizmusnak. Holott a Kádár-rendszer minden volt, csak éppen kompromisszum nem. Ha hat-hét évig tartó véres-kegyetlen diktatúra után egy rezsim megengedi magának, hogy az újabb lázadásokat elkerülendő a lakosság bizonyos partikuláris szükségleteit magasabb szinten elégítse ki, mint azt elődje tette, az nem kompromisszum. Kádárék senkivel alkut nem kötöttek, senki nyomásának nem engedtek. „Kegyesek” voltak alattvalóikhoz, akik kellően hálásak is voltak ezért, olyannyira hálásak, hogy az odavetett kegyet még a hatalom kompromisszumra való hajlandóságának is tekintették. Nem, a kommunista rendszer, a kelet- és közép-európai birodalom 1980-ig nem ingott meg egy pillanatra sem. Konzekvensen, mindenre való tekintet nélkül elfojtott bármilyen alulról jövő kezdeményezést. Ebben rejlett „evidenciájának” titka. A terror lehetett nagyobb vagy kisebb fokú, véres-kegyetlen vagy szinte észrevehetetlen, nem ez volt a dolog lényege. A lényeg abban rejlett, hogy a hatalom mindenütt jelen volt, minden nem tőle induló kezdeményezést észrevett, és semmit sem hagyott belőlük megvalósulni. A rendszer azzal, hogy 1981-ben belement egy kompromisszumba, a rendnek Lengyelországban a szovjet csapatok, illetve a Varsói Szerződés csapatai által történő teljes helyreállítás helyett elfogadta azt a kompromisszumos megoldást, hogy a lengyel nemzeti hadsereg teremtsen úgy-ahogy rendet, s még kimondani is

hagyta, hogy ezt kompromisszumnak tekinti (a rendkívüli állapot mint a kisebbik rossz), elvesztette „evidenciáját”. Világossá vált, hogy lehet rá nyomást gyakorolni, világossá vált, hogy sebezhető. S egy rendszer evidenciájának elvesztése végzetes a rendszerre nézve.

Meg vagyok győződve róla, hogy ez nemcsak a totalitárius rendszerekre áll. Egy demokratikus rendszer is sebezhető és megdönthető mindaddig, amíg nem alakult ki, illetve sebezhetővé és ezáltal megdönthetővé válik abban a pillanatban, ha megszűnik evidenciája. Egy rendszer evidenciáján egyfajta (nem szükségképpen kimondott) konszenzust értek, egyfajta (nem feltétlenül tudatos) magatartás abszolút általánosságát, azét a magatartását, amely a rendszer örökkévalóságából indul ki. A kommunizmus összeomlásához az vezetett, hogy megszűnt az evidenciája, hogy Kelet-Közép-Európa lakói, furcsa módon egy-két ország kommunistáit is beleértve, hirtelen rájöttek: ők nemcsak hogy nem akarnak továbbra is ilyen módon élni, hanem kis erőfeszítéssel talán módjuk is nyílik majd arra, hogy másképp éljenek, úgy éljenek, ahogy az egyéb „európaiak”. Azt az evidenciát, hogy „ez van, hát ezt kell szeretni”, felváltotta egy másik, a „mi európaiak” vagyunk evidenciája, az az evidencia, hogy az európai népek normális létformája a szociális piacgazdaságon alapuló pluralista demokrácia, ennél fogva senki bennünket meg nem akadályozhat abban, hogy mi is azt éljük.

Mi okozta hát a rendszer evidenciájának megszűnését? Azt mondtam, hogy a rendszer az 1981. december 13-i kompromisszummal vált sebezhetővé, s ez indította be azt a folyamatot, amelynek eredményeképpen Kelet-Közép-Európa népei ráébredtek: elnyerhetik szabadságukat. A rendszer evidenciájának érzése Kelet-Közép-Európában eredetileg 1956. november 4-én jött létre, nem előbb. Ahogy a kommunista rendszer az 1945 és 1948 közötti évek előkészületei után 1948 és 1953 között berendezkedett, a társadalomnak ez a hallatlanul gyors lerohanása és államosítása bűnültséget bizonyára teremtett, de nem teremtettem meg a rendszer örökkévalóságának evidenciáját. Amint a fiatal értelmiség rájött, hogy rútul becsapták (és ehhez nem volt túlságosan sok időre szükség), kezdte hallatni kritikai hangját, s ezt a Sztálin halálát közvetlenül követő periódusban a kelet-közép-európai országokban nem is nyomták el teljesen. Hiszen a rendszer maga sem érezte evi-

densnek a maga létét. Az 1953-as berlini felkelést vérbe fojtották ugyan, de egyrészt akkor még csak alig több mint három hónap telt el Sztálin halála óta, másrészt a németkérdést mindenki szükségképpen elkülönítette Kelet-Közép-Európa általános kérdéseitől. Az egész 1953–1956-os korszakot felfoghatjuk úgy, mint ocsúdást a „fordulat éve” okozta sokkállapotból, melynek eredményeként 1956-ban akár az is megtörténhetett volna, hogy Kelet-Közép-Európa országain egy olyan forradalmi hullám söpör végig, mint amilyen 33 évvel később elsöpörte a kommunizmust. Hogy Kelet-Közép-Európa a Szovjet Birodalomnak a centrumról leszakíthatatlan perifériája, ez a meggyőződés csak 1956 novemberében alakult ki. 1956 novemberében vált ugyanis világossá, hogy akár megegyeztek a nagyhatalmak Jaltában a világ felosztásában, akár nem, a Nyugat is tudomásul veszi az 1945-ben kialakult status quót, s minden hidegháborús kardcsörtetés ellenére sem óhajtja rákényszeríteni a Szovjetuniót arra, hogy tartsa tiszteletben az érdekszférájába került országok elvben meglévő szuverenitását. Ha pedig a Nyugat is evidenciaként kezeli, hogy a kelet-közép-európai országok sorsa a kommunizmus, akkor nincsen olyan erő a Földön, amely változtatni tudna a helyzeten. A cseheknek 1968-ban már eszükbe sem jutott, hogy megdöntsék a rendszert. Ők csupán „emberarcú szocializmust” akartak. Úgy gondolták, hogy ha hangsúlyozzák, hogy nem akarják a kapitalizmust restaurálni, és nem akarnak kiszakadni a „szocialista nemzetek testvéri szövetségéből”, akkor a Szovjetunióknak semmi kifogása sem lesz az ellen, hogy egy humánusabb és effektívebb szocialista modellel kísérletezzenek. Csalódtak, csalódtunk. Most már az is evidenciává vált, hogy a Szovjet Birodalom területén semmifajta kísérletnek sincsen mozgástere. A létező szocializmus olyan, amilyen, s másilyen nem lehet. Az elérhető maximum: a legvidámabb barakk státusa, amelyre időközben Magyarország szert tett. A magyarok büszkéek voltak arra, amit „kompromisszumkészségükkel” „kivívtak”, óva intették a maroknyi értelmiségit (akik, jöllehet a rendszer evidenciáját maguk sem vonták kétségbe, mégsem tekintették a magyar állapotokat normálisnak), hogy minden lázadozás és a nyilvánosságnak szánt kritika azzal a veszéllyel fenyeget, hogy elveszítjük kivívott státusunkat, s netán még Románia sorsára jutunk. Óva intették az értelmiséget, és értetlen közönnyel, nem

is mindig titkolt ellenségességgel tekintettek azután az 1980-ban fellázadó lengyelekre: „Miért nem a mi utunkat járják? Miért veszélyeztetik végső soron még a mi eredményeinket is?” De mintha december 13-án a magyarok is megértették volna, hogy történt valami. Az oroszok nem mertek beavatkozni.

Vajon miért?

Az a meggyőződésem, hogy aki erre a kérdésre pontosan tudja a választ, az megfejtette 1989 titkát is, az nem tekinti többé csodának, hogy az elmúlt év második felében december 22-ig egyetlen puskalövés nélkül öt országban, a december 22-ét követő héten azután súlyos véráldozatok árán, de még egy hatodikban, Romániában is győzött a forradalom, és nyugodtan állíthatjuk, az európai kommunizmus kilehelte lelkét. Mert hát ez csoda volt. Százezrek a budapesti Kossuth téren az 1956-os forradalom évfordulóját ünneplik, s kikiáltják a Magyar Köztársaságot. Alig telik el két hét, s leomlik a berlini fal, a kommunizmus abnormalitásának hétköznapivá lett szimbóluma, újabb hét és Alexander Dubček beszél a prágai Vencel téren összegyűlt tömeghez, s rövid idő múltán Václav Havel a Csehszlovák Köztársaság elnöke lesz. December 22-én azután egy véres forradalomban megdől a térség egyetlen még intakt kemény diktatúrája is. Románia nemzetei is szabadok immár. Nem álltam meg, hogy fel ne idézzem az eseményeknek ezt a mindannyiunk emlékezetében kitörölhetetlenül élő sorát – mert ma is csodának tekintem, hogy végbement. Soha nem hittem volna, hogy ezt megérem, s az a gyanúm, hogy ezzel a fiatalok is így voltak. Csodának tekintem, mert ami az okokat illeti, nos, hát éppenséggel nem lehetetlen létrehozni egy racionális konstrukciót, amelyen belül okok és okozatok szépen sorjáznak, s végül is kerek magyarázattal szolgálnak a történetekre. Vannak azonban a történelemnek olyan pillanatai, ahol a legmeggyőzőbb oksági magyarázat is vértelen konstrukciónak tűnik. Igen, csoda történt. Mindaz, ami végbement, csak a népmesék nyelvén szólva tűnik valóban igaznak.

De lássuk azért azt a bizonyos, ha nem is tudományos, de racionális magyarázatot. 1980–1981-ben az oroszok nem mernek beavatkozni, egyrészt mert arról vannak meggyőződve, hogy a lengyelek fanatikusak, belekezdenek egy reménytelen ellenállásba, s nem adják fel a har-

cot. Egy hosszú hónapokig vagy talán évekig tartó öldöklés Európa kel-
lős közepén viszont végezetül is ahhoz kell vezessen, hogy a Szovjetunió
teljesen elszigetelődik a világban. Már az afganisztáni beavatkozás kö-
vetkezményei is aggasztóak voltak. A második ipari forradalmat követ-
ni nem tudó második világhatalom számára a teljes elszigetelődés nem
volt vállalható. Ez a belátás a helyzet teljes átgondolására készítette még
azt a szklerotikus gerontokráciát is, amely az idő tájt a Szovjetunió élén
állott. Maguk is érezték, hogy a be nem avatkozás, pontosabban a csak
közvetett beavatkozás egyrészt, az afganisztáni helyzet konszolidálha-
tatlansága másrészt új helyzetet teremtett. Minden a modernizálásért
kiáltott, s így a gerontokraták kénytelen-kelletlen átadták a helyüket
annak, aki radikális változásokat, a gazdaság modernizálását ígér-
te. Gorbacsov fejében persze valószínűleg nem volt sokkal több, mint
annak eltökélt tudata, hogy valamit tenni kell. Csak lassan jutott arra
a belátásra, hogy a birodalom fenntartása, a katonai mindenütt-jelen-
lét a gazdaság modernizálásának alapvető akadály. Rájött arra, hogy
a birodalom felszámolása Oroszország modernizálásának, katonai ha-
talmként való megőrzésének ha nem is elégséges, de szükséges felté-
tele. Kivonult Afganisztánból, s ezzel értésére adta a szövetséges orszá-
gok kommunista vezetőgarnitúráinak, hogy magukra lesznek hagyva
népükkel. Erre az üzenetre csak két vezetés volt képes nem az elnyomás
fokozásával reagálni: a lengyel és a magyar. A lengyel, amelyik teljesen
tehetetlennek bizonyult, s nem tudott semmit sem kezdeni az 1981-
ben kialakult helyzettel, s a magyar, amelynek fiatalabb tagjai egyrészt
tisztában voltak az ország katasztrofális gazdasági helyzetével, másrészt
azt hitték, hogy személyes hatalmukat képesek lesznek átmenteni, ha
maguk kezdeményezik a rendszer felszámolását. Most is meg vagyok
győződve róla, hogy ebben alapjában véve igazuk is volt. Az ügyeseb-
bek és rugalmasabbak ellenzéki politikusként még megkapaszkodhat-
nak, s távolról sem biztos, hogy személy szerint végképp kiszorultak
a politikai hatalomból. A volt magyar kommunistáknak a rendszer fel-
számolására irányuló sikeres tevékenysége azután végképp megszüntet-
te a rendszer evidenciáját a többi országban is, annál is inkább, mert
most már a magyar vezetés elemi érdeke is volt, hogy ez bekövetkezzék.
A szovjet intervenció lehetőségét, ami számukra katasztrofálisabb kö-

vetkezményekkel járt volna, mint az ellenzékiek számára, csak az zárhatta ki teljesen, ha a rendszer valamennyi kelet-közép-európai országban megszűnik. És lőn. Ha Magyarország elindult az egypártrendszer és a szocializmus felszámolásának útján, akkor a lengyel kompromisszumot is lehet már így értelmezni (a Szolidaritás átveszi a kormányt), ha két országban megszűnt a kommunista hatalom, akkor a többiben egy gyorsan megszerveződő ellenzéknek (s miért ne tudna gyorsan megszerveződni, ha a rendszer fennmaradása többé nem evidencia már, épp felszámolásának szükségessége vált evidenssé) gyerekjáték már a teljesen elbizonytalanodott hatalom megdöntése. Alapjában még Romániában is ez történt, azzal a különbséggel, hogy az egyetlen intakt és kegyetlen diktatúra képviselői nem remélván kegyelmet, ellenálltak a hatalomátvételi kísérletnek.

Eddig a történet. Miután lejátészódott, mi sem evidensebb, mint hogy nem is történhetett másképpen. S mégiscsak csoda történt, a történet mégiscsak a mesék birodalmába tartozik. Ehhez már csak azért is ragaszkodom, mert csak a mesében van az úgy, hogy „boldogan éltek, míg meg nem haltak”. Márpedig hogy ez így legyen, még további csodák szükségeltetnek. Hiszen a térségben ahhoz, hogy az új evidencia, az európaivá válás valósággá legyen, olyan nemzeteknek kellene békében együtt élniök, melyek erre nem nagyon hajlamosak. De ez már egy másik történet. Bízhatunk-e benne, hogy éppily csodás lesz?

Hiány, 1990. október 11.

ÉRTELMEZÉSEK

Volt-e kommunista elit?

Nem tudom pontosan megállapítani, mikor fogott hozzá Hankiss könyve anyagának összegyűjtéséhez, 1987-ben, talán 1988-ban, végül is mindegy. Az utolsó simításokat nagyjából 1989 januárjában végezte, ez kitűnik a szövegből. Annyi bizonyos, hogy amikor hozzáfogott, még nem is álmodhatott arról, hogy a történelem könyve megjelenésének pillanatáig scenárióinak jelentős részét akkor is kiselejtezi, ha a nyomdai átfutás ideje a nálunk megszokottnál jóval rövidebb lesz. Hogy a kelet-európai rendszer, s ez alkalommal valamennyi országban egyszerre, válságban van, ez már jó ideje világos mindenki számára, ha a különböző országok kommunista vezetőinek legszemellenzősebbjeit leszámítjuk; hogy azonban 1989 végére számos országban már nem is létezik majd, s helyreállításának valószínűsége Kelet-Közép-Európa országaiban ekkorra gyakorlatilag a nullával lesz egyenlő, hogy regenerálódásának magában a Szovjetunióban sem lesz már reális esélye, jóllehet ott egy nyugati típusú, az önszabályozó piacgazdaságon alapuló pluralista demokrácia kialakulásának valószínűsége jóval kisebb, mint a kelet-közép-európai országokban, erre, valljuk be, még egy évvel ezelőtt sem számított senki. Hogy kelet-európai perspektívákról (rendszerint szörnyűekről) egy ideje elmélgedtünk már, annak éppen a válság volt az oka. Hogy viszont a lehetségesek között kellett számon tartanunk oly sok különböző kimenetelű scenáriót, annak meg az volt az oka, hogy az akut válság ellenére sem tartottuk valószínűnek, hogy a bomlás folyamata belátható időn belül beindul. Hankiss koncepciója pedig éppen ebben a furcsa átmeneti időszakban született. A rendszer egyértelmű és rendkívül súlyos válságban volt, de hogy valamilyen csoda folytán vajon regenerálja-e magát, s akkor milyen formában, vagy bomlásnak indul, s akkor milyen irányba mozdul el, hogy valamennyi ország társadalma vajon azonos vagy legalábbis hasonló úton indul-e el, s merre, vagy a különféle történelmi tradíciók más-más irányt szabnak

a fejlődésnek, e kérdések tekintetében fantáziánk szabadon szárnyalhattott, hiszen semmit sem lehet kevésbé kiszámítani, mint a történelmet, különösen egy olyan pillanatban, amikor egy alapjában felülről, politikailag szervezett társadalmi berendezkedésről kezd kiderülni, hogy életképtelen.

Mára viszont számos kérdés eldőlt. Hankiss könyve ennek ellenére szinte semmit sem veszített időszerűségéből. S nemcsak azért, mert a Hogyan tovább? kérdése még egyetlen kelet-közép-európai országban sem dőlt el, jóllehet a kommunista rendszer helyreállításának gyakorlatilag sehol sincs esélye, s még valamifajta szocialistának nevezett berendezkedés létrejötte is felettébb valószínűtlen, hanem azért sem, mert bár a könyv címe *Kelet-európai alternatívák*, a benne felsorolt, szinte megszámlálhatatlan különböző alternatív scénárió tulajdonképpen teljesen érdektelen. Hankiss szinte minden olyan könyvet megemlít, amelyben egyáltalán szó van a kelet-európai szovjet típusú társadalmak lehetséges jövőjéről. Meglehetősen esetlegesen osztályozza ezeket a jövőképeket (nem sokat törődve a felosztás logikájával), megemlítvén, hogy melyik országban mekkora esélyt ad a scénárió megvalósulásának; de mindez csak játék, láthatóan nincsen komolyan véve. Hankiss már koncepciója kialakításának és könyve megírásának idején is meg volt győződve arról, hogy Magyarországon az általa elképzelt alternatíva fog megvalósulni. Ezt a scénáriot kívánja az olvasónak bemutatni, akit arról is meg szeretne győzni, hogy ez az alternatíva nemcsak az egyedüli valószínű, hanem az egyedül üdvözítő is. A könyv különben sem szól a kelet-európai országokról, hanem csakis Magyarországról. Ha az olvasó csupán belelapoz a könyv első négy fejezetébe, melyek a kommunista rendszer kialakulását, 1956 utáni átalakulását és a nyolcvanas években kialakuló válságát elemzik, mindjárt láthatja, hogy csak a háború utáni Magyarország történelméről van szó. Ami a legcsekélyebb mértékben sem lenne baj, ha azután az alternatívák, illetve scénáriók, amelyeket a szerző játékos kedvvel összeszedett és elrendezett, nem vonatkoznának részben a rendszerre mint olyanra, részben csak egy-egy országra. Ez a leghatározottabban zavaró, s őszintén szólva nem is értem, hogy mire jó. Nagy hasznára vált volna a könyvnek, ha a szerző – cím ide, cím oda – kihagyta volna belőle a kelet-európai alternatívákat. Elemzésük

egyszerűen komolytalan. A felsorolt scénáriók Hankisst nem érdeklik. Az embernek az az érzése, csupán azért vázolja őket, hogy felsorolásuk után leírhasa: a lehetségesnek tekintett scénáriók többségének van egy közös sajátossága – szerinte alapvető hibája –, hogy ugyanis nem foglalkoznak eleget a kelet-európai társadalmak egyik legfontosabb szereplőjével: az uralkodó elittel⁴⁰⁵. Hankiss könyve nem a kelet-európai alternatívákról szól, hanem az uralkodó elitről, pontosabban a Magyarországon a kommunista rendszer negyvenéves története során uralmat gyakorló csoportról, amelyet uralkodó elitnek nevez.

Ami önmagában nem volna hiba, hiszen miért ne lehetne megírni egy történetet éppoly meggyőzően az uralkodó elit vonatkozásában, mint az elnyomott társadalom szempontjából. Különösen, ha valakinek, mint Hankissnak, az a meggyőződése, hogy nincsen társadalom öntudatos, célratörő, hatékony hatalmi elit nélkül, ami az adott összefüggésben azt jelenti a számára, hogy egy felemelkedő, öntudatos és célratörő új uralkodó elit vagy uralkodó osztály nélkül alig-alig képzelhető el igazi, mélyreható társadalmi változás⁴⁰⁶. Nos, amennyire egyetértek Hankiss most vázolt-idézett álláspontjával, amennyire magam is azt hiszem, hogy csak abban az esetben lehetséges igazi társadalmi újjászülés, ha kialakul a társadalomnak egy olyan csoportja, amely alkalmas a társadalom irányítására, s amelyet a társadalom is elfogad mint vezetésre hivatottat – a modern demokrácia nem azt jelenti, hogy mindenki együtt gyakorolja a politikai hatalmat, hanem hogy születésénél fogva senki sincs eleve kizárva a hatalomgyakorlás lehetőségéből –, annyira nem tudom elfogadni, hogy a szovjet típusú társadalmat egy uralkodó elit és egy elnyomott társadalom dichotómiája jellemezné. Könyve *Bevezetésének* végén Hankiss hadakozik a kelet-európai társadalmak manicheus felfogása ellen, amely mindent a Jó és a Gonosz ellentétében lát és értelmez⁴⁰⁷. Könyve azonban csak látszatra haladja meg ezt a felfogást, pontosabban csak annyiban, amennyiben a hatalom Hankiss szemében nem feltétlenül a Gonosz, a társadalom pedig nem feltétle-

⁴⁰⁵ Hankiss Elemér: *Kelet-európai alternatívák*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Bp., 1989. 189.

⁴⁰⁶ Uo. 343.

⁴⁰⁷ Uo. 24.

nül a Jó megtestesülése. De a (nem mindig gonosz) hatalom és a (nem mindig jó) társadalom az ő szocializmusfelfogásában is mereven szemben állnak egymással. A jó társadalmat és a rossz hatalmat szembeállító nem, illetve antikommunista politikusokkal és elemzőkkel (vagy éppen a rossz társadalmat és a jó hatalmat szembeállító kommunista politikusokkal és elemzőkkel) egyetemben Hankiss sem hajlandó szembenézni azzal az elméleti lehetőséggel, hogy a totalitárius társadalom nem (volt) ilyen. Hogy benne a hatalom a társadalom egészét átszövi, majd mindenki hatalmat gyakorol. Legfelül, mint valami gúla csúcsán, persze vannak olyanok, akik csak uralkodnak, és senkinek sem kell engedelmeskedniük (bár talán még ez sem ilyen egyszerű – a legfelül lévőknek is nagyon határozottan meg van kötve a kezük), s legalul vannak olyanok, akik már senkinek sem parancsolnak, csak engedelmeskednek. A dolog lényege mégis az, hogy pontosan azért, mert nincsen hatalommegosztás, pontosan azért, mert mindenfajta hatalom politikai természetű (nincs gazdasági hatalom, nincs szellemi hatalom stb., akinek hatalma van, annak politikai hatalma van, s végső soron igénybe veheti a társadalom egészét átszövő erőszakszervezetet hatalma érvényesítésére), a legnyomorultabbakat, a már a társadalomból is kiszorultakat kivéve mindenki részese a hatalomnak. Félreértések elkerülése végett: nem azt akarom állítani, hogy az 1970-es években Magyarországon Kádár Jánosnak is csak ugyanakkora volt a hatalma, mint Kovács II. Józsefnek, a Szeged expressz kalauzának. Csak azt akarom állítani, hogy Kovács II. József hatalmának természete valamiben hasonlított Kádár János hatalmának természetére. Abban nevezetesen, hogy valakinek a kalauzi mivolttal együtt járó (minden társadalomban együtt járó) hatalommal való szembekerülése a hatalmi apparátussal való szembekerülését jelentette, éppen úgy, ahogy a Kádár János hatalmával való szembekerülés. A társadalomban betöltött legkisebb hatalmi pozíció is ab ovo része volt a hatalmi hálónak. Egy portás hatalmával való makacs szembehelyezkedés egy totalitárius társadalomban kellemetlenebb, az egyén egész életére kiható konzekvenciákkal járhat, mint egy demokratikus társadalomban egy Rockefeller hatalmával való szembehelyezkedés. Tudom én jól, hogy igazából ez csak a sztálinizmus hőskorában volt így. Hogy csak akkor fordulhatott elő, hogy valaki a Gulag valamelyik

szigetén végezte életét azért, mert összeszólalkozott gyára portásával. De a rendszer szigorának enyhülése, következetességének megszűnése nem sokat változtatott a struktúrán, azon a tényen, hogy a szocializmusban a hatalom átszővi a társadalom egészét, s mindenfajta hatalom része a hatalomnak.

Ennek megfelelően ugyancsak problematikus a szovjet típusú társadalomban minden további nélkül elitről beszélni. Hankiss állandóan társadalmat és elitet állít egymással szembe: az elit nem tartozik a társadalomhoz – hát hova akkor? –, a társadalomnak meg nincs elitje. (A szocializmust illetően az utóbbi állítás persze igaz.) Nemcsak azért szükséges itt elitről beszélni, mert az úgynevezett kommunista elit soha nem rendelkezett az elit szó eredeti értelmében vett társadalmi elit alapvető jellegzetességével, azzal ugyanis, hogy a társadalom többi része úgy tekint tagjaira, mint akik valamilyen pozitív tulajdonságuk, kiemelkedő képességük, bizonyos érdemeik, a társadalomnak tett szolgálataik következtében kiemelkednek a többiek sorából, kiválóbbak, rátermettebbek stb., mint a többiek. (Azt hiszem, még a kádárizmus tündöklésének napjaiban sem fogadta el a magyar társadalom a Kádár körüli vezető csoportot ebben az értelemben elitnek, a legjobb esetben is csak Kádár rendelkezett valamiféle személyes tekintéllyel.) Ugyancsak nehéz lenne a hatalmi elithez való tartozás kritériumait meghatározni. Hankiss, ha egy tudományosnak szánt könyvben minden további nélkül használna olyan – ma kétségtelenül közkeletűnek tekintett – fogalmat, hogy kommunista elit, a mai magyar uralkodó elit, akkor legalább kísérletet tehetett volna rá, hogy meghatározza, miről, illetőleg kikről beszél. Igaz, a kádárizmus végnapjaira vonatkozóan meghatározza a kommunista elitet, mint a felső párt- és állami bürokráciát, plusz a nagyvállalatok vezető menedzsereit, s így kétségtelenül körülhatárolja azokat, akiknek a rendszer bomlásának idején bizonyára a legnagyobb hatalom volt (van?) a kezükben; de egyrésztől ugyancsak furcsa módon úgy tesz, mintha már a hatalomátvétel pillanatától kezdve folytonosan létezett volna egy társadalmi elitcsoport, a kommunisták, amely bővült, átalakult, de önmagával azonos maradt, másrésztől amikor ezzel a mai magyar uralkodó elitekkel a társadalmat mint olyat állítja szembe, akkor mindjárt megrendül az embernek az elit körülhatárolásának in-

tuitív igazságába vetett hite. Kovács II. Józsefet kalauzi hatalma persze nem emeli az elitbe. De hogy vajon egy budapesti kerületi pártbizottság munkatársai az elithez tartoznak-e vagy sem, azt már igazán nem tudnám megmondani.

Tisztában vagyok vele, hogy ellenvetésem módszertanilag problematikus, mert ha jól meggondoljuk, még a szociológiánál vagy politológiánál sokkal egzaktabb tudományok sem nélkülözhetik a pusztán intuitíve megalapozott fogalmakat. De nem is erről van szó. Nem azt állítom, hogy a kommunista elit fogalmának pontosabb meghatározására lenne szükség. Azt állítom, hogy nincs kommunista elit. Hogy a kommunista társadalomnak egyik alapvető jegye, hogy nem rendelkezik elittel (sem mint a Jó, sem mint a Rossz megtestesülésével). A kommunisták attól, hogy a megszállók segítségével mindenki más kiszorítottak a hatalomból, s ezenkívül mindent megtettek azért is, hogy a társadalomnak a hatalom gyakorlásából kiszorított elitjét lehetőleg fizikailag is megsemmisítsék, még nem váltak új elitté. Semmi mással nem váltak ki a társadalom tagjai közül, mint a hatalom kizárólagos gyakorlásának képességével, amire viszont nem önerejükből tettek szert. Negyvenéves uralmuk során tett meg-megújuló kísérleteik arra, hogy elfogadtassák magukat társadalmi elitként, mely kísérletek főként abban álltak, hogy régen volt uralkodó elitek külsőségeit utánozták, csúfos kudarccal végződtek. S pontosan azért, mert e társadalom legfelső hatalmi posztjait elfoglalók nem képeznek elitet, nem bizonyult igaznak az a mindannyiunk által hosszú ideig evidenciának tekintett tétel, melyet Hankiss is megfogalmaz a könyvében. A hatalmon lévők, érthető módon, ragaszkodnak a teljes hatalomhoz, és feltehetőleg csak akkor lesznek hajlandók a hatalom tényleges megosztásáról tárgyalni, ha már végképp nem látnak más kiutat. Megdönthetetlennek látszó hatalmi túlsúllyal, óriási apparátussal és erőszakszervezettel, hatalmas vagyonnal (pártvagyonnal), zavartalan négy évtizedes hatalmi monopóliummal rendelkeznek; velük szemben az alternatív politikai mozgalmak még szánszalmasan gyöngék, védtelenek, szegények, szétforgácsolódottak. Miért mondanának le önként erről a fölényről? Miért mennének bele komoly s nem pusztán taktikai jellegű tárgyalásokba a hatalom megosztásáról, hatalmuk tényleges, hatékony demokratikus

ellenőrzéséről, a politikai rendszer gyökeres átalakításáról?⁴⁰⁸ Ha minden várakozással ellentétben a kommunista hatalom ma Kelet-Közép-Európa országaiban kártyavárként omlik össze, itt-ott, nálunk például, alulról jövő tömegnyomás nélkül, más helyeken alulról jövő tömegnyomásra, de makacs ellenállást nem tanúsítva, akkor ez számomra éppen annak a bizonyítéka, hogy az összeomlás feltétele tulajdonképpen nem valamilyen hatalmi elit megsemmisítése volt, hanem a rendszer evidenciájának a megszűnése. Annak a bizonyos hatalmi elitnek semmi más megkülönböztető jegye nincsen a társadalom többi tagjával szemben, mint hogy a hatalmi gúlának a felső szegmentumaiban helyezkedik el. Ha a hatalmi gúla összeomlik – s ez csak azon múlik, hogy megszűnik létének evidenciája –, akkor nem létezik többé a hatalmi elit sem, nem létezik többé az a csoport, amely állítólag a rendszer elitjét képezte. Ha nem ül benne a politikai hatalom csúcspozícióiban, akkor már semmi-
ben sem különbözik a társadalom többi tagjától. S így arra sem képes, hogy szövetségre lépve egy új, feltörekvő társadalmi csoporttal, a vállalkozókkal, létrehozza a hatalom új nagykoalícióját. Hankiss könyvének legfőbb mondanója, hogy – legalábbis Magyarországon – a kommunista hatalmi elit mintegy átmentheti magát egyfajta demokratikus vagy legalábbis demokratikusabb rendszerbe, amely, ha az új elit uralmával szemben álló társadalom képes lesz rá, hogy kiépítse a maga védelmi vonalait, a maga érdekvédelmének és politikai akarátérvényesítésének az intézményeit, akkor valamifajta arisztokrácia vezette jóléti társadalommá válik, vagy ha nem, s a társadalom kénytelen lesz elfogadni, hogy az új rendszernek kiszolgáltatott és kizsákmányolt alattvalója⁴⁰⁹, akkor olyan 19. századiféle kapitalizmussá lesz. A könyv mintegy azt szuggerálja a kommunista elitnek, hogy ne álljon ellen a demokratikus átalakulásnak, nemcsak azért, mert az ellenállás csak a válság elmélyüléséhez, káoszhoz és a társadalom lázadásához vezethet, hanem mert az átalakulással maga is jól jár, hiszen politikai hatalmát az új társadalomban gazdasági hatalommá konvertálhatja.

⁴⁰⁸ Uo. 297–298.

⁴⁰⁹ Uo. 344.

Nos, senki sem tagadhatja, hogy a kommunista diktatúra politikai hatalmasságainak és kiskirályainak egynémelyike képes volt és képes politikai hatalmát gazdasági hatalommá konvertálni, vagy mert eleget lopott ahhoz, hogy vállalkozásba kezdjen, vagy mert abban az átmeneti periódusban, amelyben most élünk, törvényes úton magántulajdonként megszerzi magának azt, ami felett eddig testületi tagsága révén rendelkezett. Az sem tagadható, hogy egynémely kommunista vezetőnek sikerülni fog talán valamilyen módon politikusként megmaradnia. Bizonyosnak tűnik, hogy egyes volt kommunista vezetők tőkésekévé vagy politikusokká lesznek; de hogy mi lenne az a bizonyos nagykoalíció, azt nem nagyon értem. Ha a volt magas rangú pártbürokrata, a volt pártállamban magas állami funkciókat betöltő úgynevezett politikus (már az sem világos, hogy a párt- és az állami bürokrácia miért alkotna két csoportot, amikor a nómenklatúra tagjai hol a pártban, hol az állami szervezetben töltötték be funkciót), a volt szocialista menedzser a jövőben tőkessé lesz, s mint ilyen nem jelentéktelen hatalom birtokosa, akkor már tőkés, nem pedig pártbürokrata stb. Ha a felső párt- és állami bürokrácia, az összes szocialista topmenedzser átmenti is magát az új rendszerbe, akkor sem a kommunista politikai elit köt szövetséget a vállalkozókkal, hanem a volt kommunista vezető réteg tagjaiból jön létre az új burzsoázia. S ez óriási különbség. Mert ha az a bizonyos Hankiss-féle új koalíció jönne létre mint az új társadalom uralkodó osztálya, akkor ez az új társadalom olyan társadalom volna, amelyben a kommunista párt- és állami bürokráciának s a szocialista technokráciának egy velük politikailag szövetséges vállalkozói réteg mellett továbbra is meghatározó szerep jutna, azaz nem jönne létre semmifajta új társadalom. Ha Hankissnak ez a jóslata beválna, akkor az azt jelentené, hogy a kádárista kommunizmus utolsó évtizedének meghosszabbításával állunk szemben. Ha viszont csak arról van szó, hogy a volt kommunista vezetés tagjai egy részének sikerül átmentenie magát az új társadalomba, s képes lesz ott is az elithez (most már tényleg valamifajta elithez) tartozni, akkor lesz egy új burzsoáziánk, melynek tagjai részben a volt kommunista vezető rétegből rekrutálódtak. Egyesek a fekete Mercedesből ülnek át a pirosba. S valóban, ki bánja ezt, ha egy működőképes társadalom jön létre? Nem hiszem, hogy a burzsoázia bárhol és bármikor

Grál-lovagokból rekrutálódott volna. De mi értelme van a kommunista elit és a vállalkozók nagykoalíciójáról beszélni?

Nem hinném, hogy a társadalomelmélet köteles jóslással foglalkozni. De végül is miért ne tegye ezt a társadalomtudós, ha éppen van hozzá kedve? Csakhogy egy bármennyire is komolyan vehető jóslat mögött komolyan vehető társadalomértelmezésnek kell állnia. A kommunizmusnak a *Kelet-európai alternatívákban* adott értelmezése azonban nem vehető komolyan.

Egy helyütt Hankiss a következőket írja: „...az uralkodó elit nem volt képes arra, nem volt elég bölcsessége és bátorsága ahhoz, vagy külső, illetve belső tényezők megátolták abban, hogy a társadalmat ténylegesen felszabadítsa. Csak arra volt képes, vagy csak arra volt hajlandó, hogy liberalizálja.”⁴¹⁰ A kommunista elit, amely bölcsesség vagy bátorság híján, netán akadályoztatás miatt nem szabadítja fel a társadalmat! Hogy az ördögbe tehette volna ezt a szegény, amikor elit volta pusztán abban állott, hogy egy nem szabad társadalom felett uralkodik? Ha a szerző könyve végének megírásakor átnézte volna annak elejét, maga is megérthette volna ezt. Ki tudja, miért nem tette?

Holmi, 1990. 6.

*Közép-Európa egy kivételezett és kivételes látású utazó szemével*⁴¹¹

1. Amilyen fantasztikus mélységekig volt képes Garton Ash belélni Kelet-Közép-Európa balsorsú világába, olyannyira látja azt is, hogy a balsors édes hasznai, az elnyomás, a bezártság, a szűk mozgástér istállómelege teremtette értékek elképesztő gyorsasággal tűnnek el

⁴¹⁰ Uo. 79.

⁴¹¹ Timothy Garton Ash: *A balsors édes hasznai*. Válogatta Kenedi János. Európa-Századvég, Bp., 1991. A magyar válogatás a *The Uses of Adversity* vette alapul, de nem azonos vele. Négy – részben magyarul máshol olvasható – írás kimaradt, s három újabb, *Az igazság éve Kelet-Európában*, a *Kelet-Európa: a vízőzön után* és a *Németország leveti láncait* bekerült.

e társadalmak életéből, a szabadság viszont csak lassan szüli a maga új értékeit. Garton Ash – nem vitás – örülne, ha a balvégzetű politika körülményei között virágba szökkent értékek, erők és erények közül akár csak egy is túlélne a felszabadulást. Még azt is mondja a magyar kiadáshoz írott előszavában, hogy „A térség és az egyes ember jövőjével kapcsolatban fölmerülő sok-sok súlyos kérdés közül számomra a legfontosabb az, melyet a könyv legvégén teszek fel.” A kérdés a könyv vége felé pedig így hangzik:

„Az elmúlt évtizedben a térségben utazva komoly értékekkel találkoztam: az erkölcsi bátorság és az eszmei hajlíthatatlanság, a bajtársiaság, barátság és családi élet gyönyörű példáival; láttam, hogyan találnak helyet és időt megfontolt beszélgetésekre, zenére, irodalomra anélkül, hogy a tömegkommunikáció örökös zakatolása befolyásolta volna őket; láttam keresztényi tanúságtételt eredeti, tiszta formában; általánosabban szólva: minőségi kapcsolatokat különböző társadalmi háttérű s korábban ellentétes hitet valló emberek között – vagyis a szolidaritás szellemiségét!” – mondja. De, teszi hozzá: „Tudom, nagy a szentimentális eszményítés veszélye, hiszen a kivételezett utazó ezeket az értékeket úgy élvezheti, hogy sohasem kell megadni az árukat. Márpedig nem vitás: akárhogy számoljuk is, aránytalanul magas árat kellett fizetni értük. Súlyos tévedés volna azonban azt hinni, hogy ezek az értékek nem valódiak. Nagyon is azok. S éppen ezért 1989 után számomra az a nagy kérdés: *túlél-e az értékek – és ha igen, melyek élik túl – a felszabadulást?* [Az én kiemelésem – V. M.] a közösségek csak sorsközösségek, csak Schicksalsgemeinschaftok voltak? Kizárólag a balsors tartotta fenn őket?”

A recenszensnek természetesen nem áll módjában kétségbe vonni Garton Ashnek azt az állítását, hogy számára ez a legfontosabb kérdés, ahogy a már idézett *Előszó*ban mondja, ahol azután az említett értékek, erők, erényekre vonatkozóan a következő kérdéseket teszi fel: „Lesz-e köztük egy is, s vajon melyik, amelyik túléli a felszabadulást? Vagy kizárólag a balsors szolgált ezekkel az édes hasznokkal?” (A könyvben a második kérdés, az *Előszó* utolsó mondata így hangzik: „Vagy kizárólag ezekkel az édes hasznokkal szolgált a balsors?” – aminek sem önmagában, sem az adott kontextusban semmi értelme nincsen. Azt hiszem,

nem tévedek, ha azt állítom: hibás a fordítás.) E kérdések, akárcsak a kötetbe összegyűjtött valamennyi esszé, arra utalnak, hogy Garton Ash nagyon is szkeptikus, ha a balsors édes hasznainak túlélési lehetőségeiről van szó. Tudja, hogy a számára – mondjam azt, hogy érzelmileg – legfontosabb kérdés alapján negatív fog eldőlni, s 1989 után persze már látja is, hogy ez történik; ez azonban nem feledteti vele ezen édes hasznok aránytalanul magas árát, s a még a „pártállamiság” éveiben íródott esszék egyik alapvető gondolatát, hogy a kommunizmus korszaka morálisan nem jó időszak; s egy pillanatra sem rendíti meg azt a meggyőződését, hogy bármilyen sok igazságtalanság és szenvedés várjon is még a közeljövőben Közép- és Kelet-Európa népeire, 1989 „az igazság éve” volt Kelet-Európában.

A balsors édes hasznai iránti nosztalgia nélkül persze Garton Ash nem lenne az, aki; az a – minek nevezzem? – történész, író, publicista, újságíró, aki – mert ő maga szinte mindent megértett – talán a legtöbbet tudta tenni azért, hogy a nyugati értelmiség valamit legalább megértessen a háborút követő évtizedek Közép- és Kelet-Európájából, a rendszer sajátosságait leíró üres, elvont sémák elsajátítása helyett érzékletes képet nyerjen e világ minden uniformitás ellenére országról országra nagyon is különböző hétköznapijairól; nem lenne az, akinek írásaiból mi, közép- és kelet-európai értelmiségiek is rendkívül sokat tanultunk önmagunkról és világunkról: mert Garton Ash szinte úgy ismeri ezt a világot, mintha benne élne, s mégis a messziről jött ember, az „utazó” szemével tekint rá. Egy olyan utazónak a szemével, aki kritikusan tekint a saját világára is, látja annak minden igazságtalanságát és visszasságát, holott tudja, hogy az – bármilyen rossz is – számunkra ma a lehető világok legjobbika. Igen, ebben rejlik Timothy Garton Ash titka. Együtt él benne és vállalja egymást a fenti értékeket fenntartás nélkül magáénak valló, az őket megvalósító, sosem volt, sosem lesz világ után vágyódó romantikus és az a prózai realista, aki tudja, hogy sokkal jobb, morálisan is jobb, ha Thomas Mann „morálisan jó időszak”-át – ahol az erkölcsi alternatívák abszolút világosak, s így kevesek, a legjobbak, jól lehet szenny és mocsok közepette, minden kétértelműségtől mentesen képesek a legmagasabb rendű erkölcsi értékeket megvalósítani – egy jól funkcionáló világgal váltjuk fel, amelyben ugyan alig valaki riad vissza

attól, hogy megkösse a maga (néha igenis erkölcsi) kompromisszumait, de teheti, hiszen azt látja, hogy szinte senkivel szemben sem követnek el megbocsáthatatlan bűnöket. Garton Ash egyetért Brecht Galileijével, aki Andrea Sarti kétségbeesett mondatára – „Szerencsétlen ország, melynek nincsenek hősei” – csendesen azt feleli: „Nem. Szerencsétlen az az ország, melynek hősökre van szüksége.” (Ungvári Tamás fordítása.)⁴¹² S a posztsztálini idők kommunizmusa még csak nem is volt a Thomas Mann-i értelemben morálisan jó időszak. „A jelen »morálisan nem jó időszak« Németországban (az ironikus manni értelemben). Az alternatívák nem világosak” – írja.

2. A kötet 1981 és 1990 közötti írásokat tartalmaz keletkezésük sorrendjében. S ha Kenedi János, gondolom, Garton Ash egyetértésével, nem igyekezett is mintegy egyenmősíteni a kötetet – hogy az a magyar olvasó is képet nyerhessen Garton Ashról, a történészről, íróról, publicistáról és újságíróról, aki annak idején sem a *New York Review of Books*-ot, sem a magyar szamizdatot nem olvasta, meg hogy az is, aki olvasta, élvezhesse stílusának, rátekintő- és rávilágító képességének halatlan sokszínűségét –, a szemünk előtt bontakozik ki a kelet-közép-európai történelem II. János Pál pápa második lengyelországi látogatásától egészen Németország újraegyesítéséig.

Nem a történelem részletei az érdekesek, azokra úgyis emlékszünk, illetve azokat úgyis elfelejtjük. Ami itt igazán izgalmas, az az a lehetőség, hogy valamennyien újraélhetjük azt a bennünk magunkban lejátszódott folyamatot, amely az „Eszem, nem eszem, mást nem kapok” lelkiállapotától – mert mindannyian így láttuk, bárhogyan reagáltunk is arra, ami körülvelt bennünket – addig a megdöbbentő felismerésig

⁴¹² Garton Ash megdöbbentően okos és értő Brecht-írása – *Brecht elvtárs* – (jó, hogy Kenedi beválogatta a kötetbe, jóllehet látszólag megbontja a kötet tematikus egységét) sem születhetett volna meg, ha nem volna írói alkatának meghatározó eleme az ellentmondások tudomásulvétele. Csak így érthette meg, miként lehetett Brecht, ez a mindenfajta, a legmocskosabb politikai aljasságra is képes szörnyeteg („A szörnyeteg tehetséges» – mondta róla Thomas Mann szomorúan” – írja Garton Ash) nagy költő, akit a lengyel munkások 1980-ban a Szolidaritás költőjévé fogadtak.

tartott: „Tavaly Kelet-Európában kimúlt a kommunizmus; élt 1949-től 1989-ig. Nyugodjék békében. Sírfelirata ez lehetne:

...életéből

Az volt a legszebb, ahogy távozott...”

Legalább olyan élvezettel olvassa az ember a *Vázlatok egy másik Németországból* karcolatait, amelyből néhány oldalon kibontakozik valamiféle, a mindennapoktól a politikáig és a politikától az irodalomig mindent szemrevételező összkép a valahai NDK-ról, mint a *Kelet-Európa: a vízözön után* hallatlanul okos elemzéseit a három közép-európai karakterű ország – Lengyelország, Csehszlovákia és Magyarország – jelenbeli perspektíváiról vagy a *Németország leveti láncait* töprengéseit az újraegyesített Németország előtt álló feladatokról és alternatív lehetőségekről. Lehetetlen itt akár csak megemlíteni is mindazt, ami fontos Garton Ash esszéiben, nem is feladatom.

3. Garton Ash azt írja az *Előszóban*, hogy „Könyvemből kiderül, hogy jobban érdekelnek az eszmék, mint a hadseregek, a kultúra, mint a gazdaság, a nemzetek, mint a politikai rendszerek, s főleg az, hogy érdekesebbnek tartom az egyes embert, mint az arctalan közösségeket”. A kultúra emberének ebből a kicsit sematikus hangzó nyilatkozatából számomra a legutolsó szembeállítás a fontos; ha megpróbálom megérteni, hogy tulajdonképpen mit is jelent,⁴¹³ akkor jövök rá Garton Ash elemzéseinek igazi titkára. Őt ugyanis talán az érdekli a leginkább, hogy mi az, ami az emberek cselekedeteit motiválja. S minthogy ez érdekli, könyve annak a folyamatnak a krónikájává válik, amelynek során a kelet-közép-európai ember a rendszer követelményeinek való tehetetlen megfeleléstől vagy éppenséggel a rendszerrel való aktív azonosulástól eljut valamifajta tudatos szembenállásig, a rendszer követelményeinek elutasításáig, ha a túlnyomó többség – érthetően – nem vált is aktív ellenzékivé. A Garton Asht kevésbé érdeklő gazdaság, hadsereg, politikai rendszer belső problémáinak, nehézségeinek megértése nélkül termé-

⁴¹³ Persze Garton Ash abban az értelemben is érdeklődik az egyes ember iránt, hogy megpróbálja megérteni, s azután jellemzi az általa ismert egyes személyiségeket. De talán ez kevésbé fontos, mint az átlagos egyedek motívumai iránti érdeklődése.

szetesen nem érthetjük meg, hogy miért lehelte ki a kommunizmus – méghozzá viszonylag békésen – a lelkét Kelet- és Közép-Európában. De ami könyörtelenül a vég, a kimúlás felé mutatott, az minden kétséget kizáróan az emberi magatartások folyamatos változása; ez akkor is így van, ha az utóbbihoz az említett intézmények problémáinak felhalmozódása kétségtelenül hozzájárult. Hiszen az is világos, hogy e problémák kiéleződése sok tekintetben emberek magatartásának megváltozásából következett. Garton Ash ezért tudja pontosan a vég kezdetének időpontját. Mert a kommunizmusban a gazdaság mindig rosszul működött, a Varsói Szerződésre a fegyverkezési verseny mindig szinte elviselhetetlennek tűnő terheket rótt stb. stb. Az emberek többsége azonban együttműködött. Együttműködött az is, aki soha nem hitt az eszmében, s együttműködött az is, aki kiábrándult belőle. Garton Ashnek igaza van, amikor azt állítja, hogy a totalitárius, a totális mozgósításon alapuló rendszer már akkor bomlásnak indult, amikor nem volt képes többé állampolgárai lelkét és szellemét sem mobilizálni. A hetvenes években már Kelet-Németországban is ez volt a helyzet.

A „Prenzlauer Berg [Berlin egyik kerülete] népgazdasági terve” „...szocialista versennyel zárul: Szépítsük fővárosunkat, Berlint: Mach mit! (Csatlakozz hozzánk!) Tanúja voltam a csatlakozásnak a gyakorlatban, amikor bérházunk kapualjában megjelent egy »Mach mit!« akciót bejelentő plakát: a következő hét szombatján tizenegykor el kell takarítani a téli szemetet. A megadott időben pontosan megjelentem. Eltelt negyedóra. Félóra. Gyerekek bámultak kíváncsian a bejárati ajtó törött üvegén át. Egy lélek sem csatlakozott hozzám. A téli latyak, a cigarettacsikkek, a rágógumipapírok, minden maradt, ahol volt. – Itt, Prenzlauer Bergben láttam azt, amit egy szellemes megfigyelő »a valóság ellenforradalmának« nevezett. Kelet-Németország nyilvánvalóan totalitárius állam abban az értelemben, hogy el akarja foglalni és irányítani akarja állampolgárainak minden ébren töltött percét... A hivatalos Politikai Zsebszótár magyarázata szerint: »A szocializmusban megszűnik a munka és a szabad idő ellentmondása, ami a kapitalizmust jellemzi.« ...Hatalmas energiát fektetnek a népesség mozgósításába. Az iskolás gyerekeket »megnyerik« a termelőegységekben végzendő tevékenységre«. A fiatalokat »meggyőzik«, hogy vegyenek részt a Védelmi Sport

rendezvényein. Milliók vonulnak fel május 1-jén. Ennyire sikerül a rezsimnek mozgósítania állampolgárai testét. De a lelküket és a szellemüket még Kelet-Németországban sem tudja mobilizálni – vitathatatlanul tudta az újjáépítés első éveiben, a háborús pusztítás nyomorúsága után.”

Ez azonban még nem a vég kezdete. Az a pillanat, amelytől kezdve a hatalom – legalábbis egy országban – nem számíthatott többé a többség testére, kelletlen együttműködésére sem, 1979 júniusa volt, a pápa első lengyelországi látogatása. Ez volt az a pillanat, amikor a lengyelek megértették, hogy nem muszáj kettős életet élni. Nem kell, s ha nem akarom a rendszert, nem is szabad „a konformizmus látszólag ártalmatlan jeleit” használni, nem kell, nem szabad mást mondani nyilvánosan és mást mondani otthon. Mert – még akkor is, amikor már senki nem hitt a rendszer hazugságaiban, a rendszer urai sem – „...döntő volt a hazugságok visszatartó ereje. Már nem mozgósítottak, de továbbra is megakadályozták a közös vágyak és kézenfekvő igazságok nyilvános kimondását.” „Mindannyian hozzászoktunk a totalitárius rendszerhez, megváltoztathatatlan tényként fogadtuk el, s ezáltal működtettük... Egyikünk sem mondhatja, hogy pusztán az áldozata, mert mindannyian segédkeztünk, hogy létrehozzuk” – mondotta Václav Havel. Az 1979-es lengyelországi pápalátogatással ennek vége szakadt. Egyre többen tettek – sikeres – kísérletet arra, hogy „az igazságban éljenek”. Hosszan tartó folyamat volt, de hovatovább már a rendszer urai is megpróbálkoztak vele, hogy emberi nyelven szóljanak. Ez pedig a vég: „...ezeket a rezsimeket a szó éltette, és a szó által is pusztulnak el”.

De hiszen, mondhatja bárki, a Szovjetunióban magában beinduló folyamatok nélkül, a nélkül a felbomlás nélkül, ami ott végbemegy, Kelet- és Közép-Európa népei soha fel nem szabadultak volna. Meglehet. De vajon a lengyel 1980–1981 nem járult-e döntő módon hozzá mindahhoz, ami azóta a Szovjetunióban történt?

És Magyarország? Nem az indította-e el 1989 egyre jobban felgyorsuló drámáját, hogy a magyar vezetés feladta a játszmát? Ennek meg mi köze Lengyelországhoz, s mi köze az igazsághoz? Talán érdemes azonban elgondolkodni rajta, hogy a magyar gulyáskommunizmus azon alapult, hogy a hatalom újabb forradalomtól rettegő birtokosai már a hatvanas évek közepén tudatosan lemondtak a totális mozgósításról,

a hatalmat 1988-ban kezébe kaparintó legifjabb generációjuk meg már emberi nyelven is tudott beszélni. A rendszer kimúlt, mert az „ellenforradalom”-ból „népfelkelés” lett.

4. A rendszer kimúlt. Talán nem csendesen, de szinte véráldozat nélkül. Ha – mondjuk egy évtizeddel ezelőtt – akadtak is optimisták, akik el tudták képzelni, hogy ezt megérik, biztosan nem képzelték ilyen békésnek a véget. Timothy Garton Ash sem. 1988 szeptemberében még ezt írta: „A történelemnek nagyon kevés örök érvényű törvénye van, de ezek egyike az, hogy az emberek ragaszkodnak a hatalomhoz.” Márpedig ha ragaszkodnak, akkor minden rendelkezésükre álló eszközzel megpróbálják meg is védeni azt. Nem ez történt. Romániát leszámítva a kommunisták alig-alig tettek valamit hatalmuk megőrzése érdekében.⁴¹⁴ Magyarországon egyenesen maguk számolták fel a rendszert, Lengyelországban is inkább csak az volt a gondjuk, hogy békésen menjen végbe a hatalom átadása, de még a hatalmához kétségtelenül makacsul, jóllehet talán magát Honeckert leszámítva teljesen csüggedten ragaszkodó NDK- és csehszlovák vezetés sem mert a végső eszközökhöz nyúlni.⁴¹⁵ Vajon miért? Garton Ash három tényezőről, a Gorbacsov-, a Helsinki- és a Tocqueville-tényezőről beszél. Minthogy Gorbacsov a kelet- és közép-európai kommunisták tudomására hozta, hogy nem áll többé módjában megvédeni őket népükkel szemben (ahol a vezetők ezt az üzenetet, jóllehet megértették, mégsem „vették”, mert nem volt mit kezdeniük vele – németek, csehszlovákok –, ott igen finoman, de érzékletesen közölte magával a néppel, s az bizony vette az üzene-

⁴¹⁴ A Szovjetunió és újabban Jugoszlávia széthullásával kapcsolatos véres eseményekről természetesen nem feledkezhetünk meg, de ez esetben jóval bonyolultabb dologról van szó. Itt nem egyszerűen uralkodó csoportok, hanem uralkodó nemzetek uralkodó csoportjai védik a maguk pozícióit. A Gorbacsov–Jelcin viadal – ami azért összjáték is – sem mond ennek ellent. Egyik sem, Gorbacsov sem csupán kommunista hatalmi érdekeket, mindkettő orosz érdekeket (is) véd, s az még távolról sem dőlt el, hogy melyikük teszi ez utóbbit sikeresebben, illetve célszerűbben.

⁴¹⁵ A bolgár, román és albán fejleményekkel nemcsak azért nem foglalkozom, mert Timothy Garton Ash sem érinti őket, hanem mert ezekben az országokban a kommunisták nem saját makacs ragaszkodásuk, hanem a népesség (mindenekelőtt a falusi népesség) tehetetlensége folytán őrizték meg és legitimálták demokratikusan hatalmukat.

tet⁴¹⁶), azok reménytelennek ítélték a harcot. Itt jön Garton Ash szerint a Helsinki-faktor. „A Gorbacsov-faktor azonban önmagában nem magyarázza meg, miért nem mozgósította határozottabban az uralkodó elit korántsem megvetendő rendőri és biztonsági erőit egy utolsó, mindenre elszánt ütközetre saját hatalma és kiváltságai védelmében. Talán nem csak feltételezés, ha azt állítjuk, hogy a belpolitikai élet normáinak állandó, következetes emlegetése Nyugaton, valamint a kelet-európai vezetők ácsingózkodása a nemzetközi elismerésért, és a kitapintható kapcsolat e vágyuk és álmaik vágya, a keményvaluta-hitel között – egyszerűen: a Helsinki-faktor – legalább valamicske szerepet játszott a máskor könnyedén tűzparancsot vezénylők kezének visszafogásában.” Döntő tényezőnek Garton Ash mégis a harmadik, a Tocqueville-faktort tekinti, nevezetesen azt, hogy a hatalmi elit elvesztette hitét saját uralkodásának jogosságában.

Nos, azt hiszem, itt Garton Ash kicsit összebonyolította a képet a maga faktoraival. A Gorbacsov-faktor természetesen áll. Nem hiszem azonban, hogy a gorbacsovi üzenet tudomásulvétele után a kelet-közép-európai kommunisták törődtek volna még Helsinkivel, vagy elmélkedtek volna hatalmuk jogosságán, illetve jogosulatlanságán. Nem. Talán a teljesen szklerotikusnak tűnő Honeckert kivéve, aki viszont bizonyára vérfürdőt is rendezett volna, ha kollégái megengedik neki, egyszerűen tudomásul vették, hogy a játszmát elvesztették, s mindegyikük a maga helyzetének megfelelően igyekezett a számára lehetséges „maximális haszonnal” távozni a porondról, vagy éppen ott maradni. A magyar kommunisták fiatalabb generációja puccsszerűen megszabadult azoktól (Kádáréktól), akikről – joggal – azt feltételezte, hogy őket is veszélyeztetve, szemellenzős módon ragaszkodni fognak hatalmuk adott formáihoz, majd gyorsan és ügyesen felszámolta a rendszert. Az ügyesebbje biztosított magának kellő lehetőséget a politikában vagy a gazdaságban. A magyar kommunisták azért nem ragaszkodtak a kommunista hatalomhoz, mert igenis ragaszkodtak a maguk hatalmához. Amelyet ráadásul ma már nem kell hazugságokkal legitimálniuk. Bizonyára történt valami hasonló

⁴¹⁶ Számomra Gorbacsov prágai látogatása idején vált világossá, hogy megszabadulunk.

Lengyelországban is, ebbe nem látok bele. A német, a cseh és a szlovák kommunisták ugyanúgy tudomásul vették, hogy vége a kommunista hatalomnak, mint a magyarok és a lengyelek. A kommunista hatalmat feladva a maguk személyes hatalmát megőrizni nekik nem állt módjukban. A „miért”-re, azt hiszem, nem kell szót vesztegetni. Megpróbáltak hát kommunista hatalmukban benne maradni addig, amíg lehetett, de a végső eszközhöz nem mertek nyúlni. Nem a Helsinki-elvek miatt, nem is azért, mert elvesztették volna hitüket hatalmuk jogosságában (ha volt ilyen hitük, azt már sokkal korábban elvesztették), hanem mert nem kívántak a lámpavason vagy az akasztófán végezni. Miután a magyar és a lengyel vezetés feladta a játszmát, jól tudták, hogy semmiféle terror többé meg nem menti őket. A magyarok és a lengyelek (a magyarok egészen biztosan) azt is akarták, hogy a németek, csehek és szlovákok erre ráébredjenek. Mindaddig, amíg csak Magyarország és Lengyelország lépett ki a sorból, senki sem lehetett egészen bizonyos, hogy egy váratlan szovjet fordulat nem vezet-e mégis beavatkozáshoz, s akkor legelőször – mint tudjuk – az „áruló” kommunistákat akasztják. Ki kellett zárniok ezt a lehetőséget. S ennek kézenfekvő útja az volt, ha segítenek megdönteni a rendszert a többi országban is. Az NDK-s menekültek ugyancsak jól jöttek a magyar kommunistáknak.

Fenti állításaimat dokumentumokkal ugyan bizonyítani nem tudnám, s nem zárom ki azt sem, hogy bizonyos pontokon tévedek, abban azonban bizonyos vagyok, hogy Garton Ash 1988-as tétele igenis áll: „A történelemnek nagyon kevés örök érvényű törvénye van, de ezek egyike az, hogy az emberek ragaszkodnak a hatalomhoz.” Ehhez talán csak azt kell hozzátenni: a hatalomhoz való ragaszkodásuk talán mégsem veszi el mindig az eszüket. S ha ez újabban igazabb lett, mint régebben volt, az csak a történelem javára válik

5. Mindabból, amit Garton Ash a máról mond, csak mozaikszerűen szeretnék néhány gondolatot kiemelni. A szívemből beszél. Mindekelőtt: *A balsors édes hasznaival* való érzelmi azonosulása ellenére Garton Ash, mint mondtam, realista. Pontosan tudja, hogy bár összeomlott a nagy hazugság világa, azért nem fogunk az igazságban élni.

„Sokféle dolgot várhatunk el manapság a politikusoktól egy jól működő parlamentáris demokráciában. Egyvalamit azonban biztosan nem, s ez az »igazság jegyében élés« mint politikai program. Akár tetszik, akár nem, a demokratikus politika lényegét sokkal jobban kifejezi, ha mint »működőképes féligazságok« rendszerét határozzuk meg. A parlamentáris demokrácia legmélyebb lényege szerint, egymást szembeállításuk révén kölcsönösen korlátozó hazugságok rendszere.” És az újsütetű politikusok, ha tegnap még az igazságban élő, „antipolitikus” ellenzéki értelmiségiek voltak, jobban teszik, ha tudomásul veszik: „...a körülmények mintegy kikényszerítik az áttérést az antipolitikus nyelvezetről a kifejezetten politikus nyelvhasználatra. Máskülönben valamenyny oldal elharapózhat a manicheus túláltalánosítások tendenciája.” Ennyit azoknak, akik azon nyafognak, hogy már megint hazudnak nekünk. Igen, hazudnak. De ha rajtafogjuk őket, kimondhatjuk. S ettől jobb a demokrácia. Meg azoknak, akik azon nyafognak, hogy barátaik megváltoztak. De hát politikusok lettek, könyörgők! Már ha azok lettek. Mert jaj nekünk, ha nem. Garton Ash-sel együtt magam sem szeretem az értelmiségieket a bársonyszékben. Doktrinerek, és képtelenek elvtelen kompromisszumokat kötni.

Miből él ma a közép-európai politika? Milyen pártok állnak szemben egymással? Garton Ash, miután megállapítja, hogy sem osztálypolitikáról, sem ideológiai szembenállásról nincsen szó (vigyázat!, a kettő nem azonos, ezt csak a marxizmus akarta elhithetni magával – és persze másokkal is), arra lyukad ki, hogy a mai politikai választóvonalak emlékképmaradványokon alapulnak. A politikai pártok (melyeknek vezetése sajnos azért még nem politikusokból, hanem értelmiségiekből áll) részben a történelemből, részben, kétségtelenül, Nyugatról veszik át az elképzeléseiket. El fog még tartani egy darabig – teszem hozzá –, amíg a politikusok (és csak akkor lesznek igazán politikusok) megtanulják, hogy történelmi példákra és nyugati mintákra tekintettel lehet ugyan lenni, de a jelen valóságos konfliktusaira kell – azokhoz igazodva – reagálniuk. Hogy a társadalomnak nincsen ideje kívánni, míg az urak megtanulnak politizálni? De hát akkor sem volt lehetséges a kommunizmus idején megtanulni a demokratikus politikát!

Garton Ash szerint Közép-Európában a politika alapvető kérdése ma a következőképpen hangzik „...a demokratikus politikának mely változata lehet képes egyfelől megfelelően erős, szilárd, következetes kormányt működtetni a költségvetési, pénzügyi és gazdasági politika szükségszerű szigorának érvényesítése végett több éven keresztül úgy, hogy másfelől rendelkezék a kellő rugalmassággal és fogékonysággal ahhoz, hogy parlamentáris vagy legalábbis törvényi csatornákon tudja levezetni az ezenközben óhatatlanul jelentkező népi elégedetlenség nagy részét, ily módon téve ártalmatlanná a parlamenten kívüli, illegális és végső fokon antidemokratikus eszközöket?” Így van. Tudjuk, hogy ez szinte lehetetlen. S Garton Ash mégis bízik abban, hogy Közép-Európában megmarad és végül megszilárdul a demokrácia, nem lépnek a helyére különféle diktatúrák. E meggyőződését sok mindenre alapozza. Legfőbb érve azonban a következő: „A két világháború között Kelet-Közép-Európában nem kis részben azért virágozhattak többé-kevésbé autoritárius rendszerek, mert Európa más tájain létezett az autoritarianizmusra több példa, amely az emberek képzeletében, nem minden alap nélkül, a modernizáció vágyálmához társult. Ma viszont egyetlen ilyen példa nem létezik, és a modernizáció egyértelműen a demokrácia képzetével forrott össze.” Meggyőződésem, hogy igaza van.

Holmi, 1992. 3.

Hatalom és autonómia

Valahányszor Nyugaton járok, mindig megkérdezi valaki: És a Konrád *Antipolitikája*? Tanáccstalan vállrándítás a válaszom. Magam sem tudom pontosan, mit akarok vele mondani. Leginkább talán azt fejezi ki: rám nem gyakorolt semmiféle benyomást; talán még ingerült is leszek tőle, nem is értem, miért, de azt sem, hogy ti mit esztek rajta. Mit esznek hát az *Antipolitikán* Nyugaton – mire 1985-ben megkapta rá az Európai Esszé díjat, kiadták már New Yorkban, Frankfurtban, Londonban és Stockholmban –, s én miért vagyok tőle ingerült?

Ahogy most újraolvastam a könyvet, az a gyanúm támadt, hogy megvan a válasz, méghozzá mindkét kérdésre egyszerre. Így hangzik: Konrád sok vonatkozásban úgy látta a politika világát – persze mindez még az ántivilágban történt, az átkos emléküben, amikor még sem Konrád, sem bárki más nem tudta elképzelni, hogy a kommunisták uralma Kelet- és Közép-Európában egyszer véget ér, pláne azt nem, hogy mi azt megérjük –, ahogy azt a nyugati újbaldal, illetve „kritikai értelmiség”, nem pedig ahogy a közép-európai ellenzék látta. Nem akarom persze azt állítani, hogy a közép-európai ellenzéknek lett volna valamilyen fajta egységes látásmódja. Az NDK ellenzéke például, még a keresztyén is, szinte egységesen – bármilyen furcsa is – „marxista” maradt, találkoztam szlovák ellenzéki kommunistákkal stb., s még a magyar ellenzékiekről sem állítható, hogy ne lett volna közöttük újbaldali (nem szocialistáról beszélek, mert szocialista ellenzékiiség mindenütt volt, ha szocializmuson mondjuk modern szociáldemokráciát is értünk, amely a szociális piacgazdaság híve, de a kapitalizmus helyére szocializmust állítani nem akar): hogy mást ne mondjak, maga Konrád is a magyar demokratikus ellenzékhez tartozott. A többségre, nálunk legalábbis, mégis az volt jellemző, hogy elutasított mindenfajta újbaldali jellegű beállítottságot. Magyarán: ha nem is vált teljesen kritikátlan a kapitalistának nevezett nyugati világgal szemben, az itt honos, ahogy Konrád nevezte, „államszocializmus” helyén önszabályzó piacgazdaságon alapuló pluralista demokráciát, azaz modern kapitalizmust kívánt látni, nem pedig valami „igazi” szocializmust. Ezzel aztán még sok minden más is összefügg. Teljesen esetlegesen sorolom fel azokat a Konrádnál előforduló gondolatokat, amelyek a nyugati kritikai értelmiségből (márpedig a nyugati humán értelmiség többsége kritikai) ezt a reakciót váltják ki: „Lám-lám, a szörnyűsége sztalinizmus azért nem minden kelet-európai értelmiséginek vette el az eszt. Van még, aki tisztában van vele, hogy a sztalinizmusnak semmi köze a szocializmushoz, a szocializmus nevében elkövetett gáztettek nem jogosítanak fel arra, hogy elfelejtsük, milyen embertelen társadalom is az a kapitalizmus. Van még, aki tudja, az emberiséget csak a szocializmus mentheti meg.” A közép- és kelet-európai értelmiséget ezzel szemben a következő, az egyén vérmérsékletétől függően dühösen sziszegve vagy fejcsóválással kísért halk iróniával

elmondott mondatokra késztetik: „Hogyhogy ennek semmi sem elég? Hogyhogy nem képes felfogni: annak az eszmének, amelynek nevében ilyen szörnyűségeket lehet elkövetni, a történelem szemétdombján van a helye?”

Lássuk: egy példa magának az alapkérdésnek a tipikusan újbaloldali megfogalmazására: „Számunkra, közép-kelet-európaiak számára a legfőbb kérdés: kialakítható-e a szociáldemokrata és az államszocialista modell között térségünkön egy olyan autonóm szocialista modell, amelynek különösségét az adja, hogy nincsen tőkésosztályunk, s nem is vágyunk rá, hogy legyen, sokkal inkább igényeljük viszont a demokratikus önkormányzatot? Az igazi kérdés nem az, hogy a tőkések vagy a funkcionáriusok döntsenek-e a többségi dolgozó osztályról? Sokkal érdekesebb: tudja-e a többségi dolgozó osztály korlátozni állam és vállalatvezetés konzervatív túlhatalmát a maga érdekvédelmi-önigazgatási ellenhatalmának kiépítésével?”⁴¹⁷ A valóságosan létező szocializmus helyére Konrád szerint a termelők szabad társulását kell állítani. „Rossz minden olyan vállalat, amely nem a termelők szabad társulása.”⁴¹⁸ „Nékünk nem a magántőkét, hanem az állami tervezést kell társadalmasítanunk.”⁴¹⁹ Újbaloldali modell, nem vitás. Ezek az idézetek persze az *Antipolitikánál* valamivel korábbi *Az autonómia kísértéséből* valók, kétségtelen, hogy az *Antipolitikában* a harmadikutas jövőmodell keresése nem játszik meghatározó szerepet. De a beállítottság nem változott. A jövőmodell keresése helyett itt inkább egy olyan, a nemzetközi politikával kapcsolatos elgondolás játszik szerepet, amely a nyolcvanas években a nyugati kritikai értelmiség, a „hatvannyolcasok” újbaloldali félének megmaradt részénél is politikai érdeklődésük homlokerébe került. A szuperhatalmaknak a világban betöltött szerepéről van szó, arról, hogy a Szovjetunió és az Egyesült Államok egyformán akadályát képezik egy emberi világ, egy félelemmentes világ létrejöttének, s e tekintetben huszadrangú kérdés, hogy melyikük ideológiája hazugabb, s mondjuk tizedrangú, hogy melyikük társadalmi-politikai berendezkedése a szimpatikusabb. Nézzünk ismét egy találomra kiragadott

⁴¹⁷ Konrád György: *Az autonómia kísértése – Antipolitika*. Codex Rt., Bp., 1989. 20.

⁴¹⁸ Uo. 37.

⁴¹⁹ Uo. 134.

idézetet: „Mivel az amerikai elit még izolacionista volt a múlt század elején, amikor az orosz elit már régen expanzionista volt, az amerikai elit a globális hatalom kísértését még érzelmesebben tudja a globális felelősség moráljaként megfogalmazni, mint az orosz. Globális felelőssége van a demokráciával szemben, esetleg Istennel szemben is. Isten és a demokrácia: ez Amerika marxizmus-leninizmusa.”⁴²⁰ Az újbalsoldal reménytelenül egyoldalú igazságait látom megfogalmazva. „Jalta terheit viseljük, amelyért az amerikai politika is felelős. Amerika itt tart Európában túszként háromszázötvenezer katonát, kötelezettséget vállalt Nyugat-Berlinért, hagyományos erőit egyre inkább jelképes rendeltetéssel állomásoztatja Nyugat-Európában, egyre forróbb talajon.”⁴²¹ Nem akarok vitatkozni Konráddal, ahogy már régen leszoktam arról is, hogy nyugati újbalsoldaliakkal vitatkozzam. Aki így látja a dolgokat, azt a legjobb esetben is csak arról tudom meggyőzni, hogy én másképpen látom azokat, de még ez is csak ritkán sikerül. Ez a dolog Konrádnál odáig megy, hogy Helsinkit is csupán Jalta folytatásának látja, s nem veszi észre, milyen erjedést indított el a birodalomban. És ismétlődnek mindazok az érvek, amelyek a világmegváltó forradalomban csalódott messianizmus utolsó mentsvárát képezik: egyik kutya, másik eb. Konrád maga persze soha nem hitt a világmegváltó forradalomban, talán még a megváltást sem tartotta feltétlenül szükségesnek. Ha mégis ugyanazokat a húrokat pengeti, mint a nyugati újbalsoldal, annak sejtésem szerint csak egyetlen oka lehet. A keleti disszidensnek a nyugati disszidens az egyetlen közönsége Nyugaton. Beszél is erről a viszonyról: „A disszidensek, az autonóm értelmiségiek, politikai filozófiájuktól függetlenül, a világ minden országában hasonlítanak. Ha alkalmuk nyílik arra, hogy személyesen találkozzanak, szagról megismerik egymást. Úgy néznek egymásra, mint két disszidens.”⁴²² Így igaz. Pontosabban: majdnem így igaz. A nyugati disszidens úgy néz a keleti disszidensre, mint disszidensre, s képtelen tudomásul venni, igen, hangsúlyozom, tudomásul venni is képtelen – nem hiszi el –, hogy annak a keleti disszidensnek más a politikai filozófiája. S a keleti disszidens, akinek a nyugati estab-

⁴²⁰ Uo. 185.

⁴²¹ Uo. 171–172.

⁴²² Uo. 187.

lishment nem állja okvetetlenkedő-lázadó szagát, észre sem veszi, s behódol a nyugati disszidenciának. A saját bőrömön is tapasztaltam néha. Így lesz Konrádnál a harmadik világ nyomora érv amellet, hogy kommunizmus és szabad világ vitája tán nem is olyan lényeges – „Ideológiai ellentéteink nevetségesek éhezés és jóllakás különbségéhez képest. A jóllakottak pazarló viszálykodását eredendő ostobaságára meztelenítenünk erkölcsi kötelességünk – hogy mi is valami patetikusat mondjunk – az elégtelen táplálkozás miatt idő előtt elhalálozó százmilliókkal szemben.”⁴²³ –; így lesz a Szolzszenyicin-kritika halványan megrajzolt kérdőjellel Szolzszenyicin Oroszország-képe mellett – „nem próbálta megérteni a Nyugatot, s ezen belül Amerikát, s ez elülteti bennünk a kételyt, hogy nem tudta igazán megérteni a saját hazáját sem”⁴²⁴. – Minek folytassam? A végeredmény azonban furcsa módon nem azonos a nyugati újbaldol állandó és erőltetett politikai elkötelezettségével. Konrád úgy néz a világra, ahogy a hatvanas években néztünk, de abból azt a következtetést vonja le, hogy a politika piszkos dolog. Így lesz antipolitikussá. Az antipolitika pontos definíciója így hangzik „Az antipolitika olyan emberek politizálása, akik nem akarnak politikusok lenni, és nem vállalnak részt a hatalomból. Antipolitika: a politikai hatalommal szemben független instanciák létrejötte, ellenhatalom, amely nem tud, nem is akar hatalomra jutni. Megvan a hatalma már így is, már most is, erkölcsi-kulturális súlyánál fogva.”⁴²⁵ Végső soron persze ezzel is szembekerült a kelet- és közép-európai ellenzékiesség főáramával. Nem mintha az ellenzékiek maguk valamennyien politikai karrierre vágytak volna. Alapvető törekvésük azonban mégsem az volt, hogy a politikusok hatalmával szembeállítsák a maguk antipolitikus hatalmát. A kelet- és közép-európai értelmiségi ellenzék legalapvetőbb törekvése az volt, hogy a monolit totalitárius politikát demokratikus pluralista politika váltsa fel, és semmi sem volt idegenebb a számára, mint Konrád finnyáskodása a politikai elittel mint olyannal szemben.

Az *Antipolitika* nyugati sikereinek okára biztos, hogy rátaláltam. S mint fentebb már mondtam, az a gyanúm támadt, hogy ezzel

⁴²³ Uo. 198.

⁴²⁴ Uo. 202.

⁴²⁵ Uo. 352.

egyszersmind a másik kérdést, az irritáltságom okára vonatkozót is megválaszoltam. Magyarán meggyanúsítottam magam azzal, hogy irritáltságom a „másként gondolkodásnak” szól, mármint annak, hogy Konrád másként gondolkodik, mint jómagam. Melyikünk képes rá, s ha van is olyan, aki képes, én képes vagyok-e rá, hogy tartalmától elvonatkoztatva ítéljek meg egy könyvet? Ez persze kérdés marad, ennek ellenére sem hiszem azonban, hogy ez lenne irritáltságom oka, vagy legalábbis, hogy ez lenne egyedüli oka. Már csak azért sem, mert a könyvnek számos olyan gondolata van, amelyet jó-nak és érdekesnek tartok. És ezek többnyire ugyancsak nem mellékes kérdéseket érintenek. Egyetértek Konráddal abban, ahogyan az orosz kultúrát megítéli, tetszik, ahogyan a Kádár-korszakot elemzi (ezek az elemzései már annak idején is sokféle gondolatsort indítottak el bennem), s ugyanakkor ezeket a szövegeket olvasva sem szűnik meg irritáltságom. Irritáltságom csak két esetben szűnik meg: ha Konrád mesél; itt-ott teszi, de sajnos nagyon kevésszer; vagy ha odahagyva antipolitikát, egzisztenciális kérdéseket boncolgat. (Lásd például: Ölni vagy nem ölni?) Kétségtelen, hogy összefügg ez a könyv egész stílusával, amelyet másodszorra sem tudtam megkedvelni. Konrád nem elemez, Konrád prédikál. Már azzal is ki tud kergetni a világból, amikor a politikusoknak magyarázza, hogy mit kéne tenniük, de per-sze még sokkal idegesebb leszek, amikor azt tudom meg, mit kell nek-em, a független értelmiséginek, a közép-európainak, a magyarnak tennem. „Győzelemre játszani. Minél kevesebbet áldozni a győzele-mért vérből és szenvedésből, minél többet eszből és munkából.” Ha ilyet hallok, kedvem szottyan eszem vesztve feláldozni magam a haza oltárán. S természetesen még irritálóbb, amikor nem nekem prédikál, hanem a nevemben beszél: „természetes, hogy elvben nem helyesel-jük azt a tényt, hogy...” „Nem helyeseljük azt sem, hogy...” Találomra lapoztam most bele a könyvbe. Mit tesz Isten, Konrád itt most éppen eltalálta, hogy mit nem helyeslek. Azt, hogy „...egy katonai szövet-séghez tartozván akaratumkon kívül belesodródhatunk egy nukleáris világháborúba”. Bízvást állíthatom, hogy én ezt nemcsak elvben, gya-korlatban sem helyeslem. Mint ahogy azt sem, hogy „...intézménye-ink szabad kialakítását egy nagyhatalom megtiltja, tankokat küldve

ránk, ha a magunk feje után megyünk”.⁴²⁶ De a fogalmazásmódot akkor se kedvelem. Hát még amikor megtudom, hogy nem vágyom rá, hogy legyen tőkésosztályunk. Vajon honnan tudja ezt Konrád? Nem kedvelem, minden valószínűség szerint azért, mert elfogadhatatlan a számomra Konrádnak az a viszonya a világhoz, ami ebben a stílusban csupán csak kifejezésre jut. És ez az, ami irritál.

Nos: a könyv az értelmiségről szól, amely Konrád szerint – úgy tűnik – kétfajta. Egyik fajtája alkotja a politikai osztályt, ez az „állami ember”, a másik fajtája pedig az antipolitikus, az író értelmiségi, az „autonóm ember”. Az autonómia kísértése még egyértelműen ragaszkodni látszik a Szelényi Ivánnal közösen írott *Az értelmiség útja...* koncepciójához, ott még nem válik szét a kétfajta értelmiségi. Ott még egyértelmű, hogy az értelmiség a polgári társadalmat felváltó új társadalom, a közös könyv terminológiájával „integrációs modell” uralkodó osztálya, amelyből két kisebb csoport válik ki: az egyik az uralkodó rend, amely de facto kezében tartja a politikai hatalmat, a másik kis csoport viszont hagyja magát az autonómiától megkísérteni. Minthogy értelmiségiekből áll, ez a csoport is része az uralkodó osztálynak (privilegiumokkal rendelkezik), de privilegiumait nem hatalmának lehető legszélesebb körű kiterjesztésére, hanem az autonóm-kritikus magatartás kialakítására használja fel.

Nem akarok itt az *Értelmiség*-könyv körüli vitákba belebonyolódni, már csak azért sem, mert amit az *Antipolitikáról* akarok mondani, annak semmi köze sincsen az értelmiségről mint uralkodó osztályról szóló elmélethez. Tekintsük az értelmiséget uralkodó osztálynak vagy sem, gondoljuk azt, hogy – miként Konrád az *Antipolitikában* nevezi – a „politikai osztály” része az értelmiségi osztálynak, vagy azt, hogy ellenlábas (ha az értelmiségi osztály most netán az autonóm író-értelmiségiekkel azonos), az állami ember és az autonóm ember az *Antipolitikában* mereven szembe vannak állítva egymással. A félreértések elkerülése végett: nekem is az a véleményem, hogy nem szabad a politikusi és az értelmiségi foglalkozást összekeverni. Mindenkinek el kell döntenie, hogy (legalábbis életének egy meghatározott szakaszában) értelmiségi-e avagy politikus, mert – úgy gondolom – értelmiségiként másképp

⁴²⁶ Mindez a 231. oldalon.

kell megítélnünk a dolgokat, mint politikusként. Nem az a bajom tehát az *Antipolitikával*, hogy megkülönbözteti az állami embert, a politikai osztály tagját az autonómiára törekvő író-értelmiségitől; igenis legyen az író antipolitikus, azaz – én így értelmezném a dolgot, de úgy hiszem, ez nem áll messze Konrád elképzeléseitől sem – próbálja meg a világot – ha ez lehetetlen is – ne a pillanat egzisztenciái, hanem valahogy sub specie aeternitatis megfigyelni és megítélni; ezzel szemben a politikus, amikor a pillanat egzisztenciáit szem előtt tartva meghozza a döntéseit – s neki így kell meghoznia a döntéseket, különben nem politikus –, akkor ne higgye, hogy ezek a döntések sub specie aeternitatis is a legjobbak lennének. Nem az elválasztás, nem is az éles szembeállítás a bajom, hanem a politikának mint olyannak, s kvázi ennek folyományaként a politikusnak mint olyannak a teljesen negatív megítélése, méghozzá morális megítélése.

Lássuk: „A politikával szemben csődöt mond minden olyan megközelítés, amely eltér a politológia zsenijének, Machiavellinek a nézőpontjától, aki a hatalmat abból magyarázta, hogy akarja önmagát, hogy a fejedelem nemcsak megszerezni, de megtartani és növelni is akarja a hatalmát. Ez a funkciója, ha tetszik, ez a kötelessége. Csődöt mond minden történetfilozófia, amely a politikai hatalom talányát valami másból próbálja megfejteni, osztályok gazdasági érdekéből, biológiai ösztönökből vagy vallásos rajongásokból.” „...miért hinnénk, hogy a nagy, vérbeli politikusok valami másért, valami aljasabb vagy magasabb indítékból akarnák a hatalmat, mint önmagáért. Hogy szerelmese a hatalomba: ez éppoly természetes, mint az, hogy a síbajnok szereti a hegyet és a havat.”⁴²⁷ Nem szeretnék sem Machiavelli értékelésébe, sem valamilyen, a hatalomról szóló értekezésbe belekeveredni. Abban egyet kell értenem Konrád Györggyel, hogy rossz politikus, pontosabban nem is politikus az, aki nem szereti a hatalmat. Csakhogy ebben nem különbözik olyan nagyon a síbajnoktól – és lényegében ez az, amit mondani szeretnék – és az autonóm értelmiségitől sem. Még ha Konrád szívt mondott volna! De síbajnokot mond. A síbajnok nem egyszerűen a hegyet és a havat szereti – szereti megmutatni másoknak a képessé-

⁴²⁷ Uo. 243–244.

geit, szeret legyőzni másokat, szeret felülkerekedni. (Itt-ott Konrád is ezt az álláspontot képviseli: „Ha már úgy adódott, hogy ösztöneinkben hordjuk a versengés szenvedélyét, ha már a sportbajnokságok a legszenvedélyesebb látványosságaink, ha az emberiség nem mondhat le a mérkőzésről, a versenyről, a bajvívásról...”⁴²⁸) Mondom: nem szeretnék itt értekezést írni a hatalomról, arról, hogy az európai kultúra szerkezetéből következően az ember „természettől fogva szereti a szabadságot és a mások feletti uralmat” (én itt Hobbesszal szemben hangsúlyozom, hogy az európai emberről van szó, nem az ember antropológiai sajátosságáról), az individualitás – s az európai kultúra e köré szerveződik – meg akarja valósítani önmagát – „szereti a szabadságot” –, ehhez azonban igenis hatalomra van szüksége, arra, hogy megtehesse, amit akar, ebben őt senki ne korlátozza, ergo, ha szükséges, ő korlátoz hasson másokat stb. Lehet ezt a kultúrát szeretni vagy nem szeretni, egyelőre – a hatalmat kiküszöbölni óhajtó szocialista utópia balsikerei után – mindenképpen az tűnik a legjobbnak, ha tudomásul vesszük ilyenek, s minthogy tudjuk, a másik is „hatalomra tör”, megpróbálunk egy olyan hatalmi hálót kialakítani, amelyben a hatalmak egymást kölcsönösen korlátozván valamennyi mozgásteret mindenkinek engednek. Szükség van egy demokratikus politikai intézményrendszerre, s szükség van azokra, akik ezt, hogy úgy mondjam, működtetik: szükség van politikusokra. Lehet, hogy az megy politikusnak, aki másoknál jobban szereti a hatalmat, lehet, hogy az, aki a hatalom látványosabb formáit szereti, végezetül is mindegy. Egy bizonyos. A modern társadalom egyedeinek (vagy éppenséggel a modern társadalom értelmiségi egyedeinek) Konrád-féle felosztása olyanokra, akik hatalomra vágynak, és olyanokra, akik az autonómia szerelmesei, teljes képtelenség. Konrád azt állítja, hogy „...a hatalmat patogén tényezőnek kell tekintenünk. Aki hatalomban szenved, az hajlamos az öntúlértékelés, az Ego mértéktelen expanziójának betegségében szenvedni.” Lehetséges. De akár igaz, akár mértéktelenül túlzó és így végső soron hamis ez az állítás, meggyőződésem, hogy nemcsak a politikusokról szól, hanem az európai kultúráról általában is, szerintem, „urambocsá” még az író-értelmi-

⁴²⁸ Uo. 260.

ségekről is; s ha ezt Konrád nem is fogadja el, annyit ő maga is állít, hogy az antipolitikusnak is van hatalma. Emlékezzünk rá: „...nem tud, nem is akar hatalomra jutni. Megvan a hatalma már így is...”, s mindegy, hogy ez erkölcsi-kulturális súlyánál fogva van, míg a másiknak „csak” a választópolgárok bizalmánál fogva. A hatalom az hatalom. Igen: autonómiánk megvalósításához is jó adag hatalomra van szükség, ha ez a fajta hatalom más jellegű is, mint a politikus hatalma. Teljes képtelenség, ahogy Konrád a politikust megítéli: „Vigyázni kell a politikusokkal, mert abból a hajtóanyagból, amely Hitlerben őrzöngő és primitív brutalitással volt jelen, valamivel hígabb oldatban minden valamirevaló politikusban benne kell lennie, másképp nem választották volna ezt a mesterséget.”⁴²⁹ Konrád manicheus világgépében tehát a politika és a politikus magának a Rossznak a megtestesülése. Ennek megfelelően persze vannak olyanok is, akik meg a jót testesítik meg. Ezek, természetesen, az alkotó értelmiségiek. A „tehetségtulajdonosok”. Persze ők sem nyughatnak, amíg meg nem kapják a magukét: „Amíg a kultúra piaca nem a tehetségtulajdonosok piaca, addig nincsen béke. Nem nyughatnak, amíg meg nem kapják a magukét, szellemi hatalmukat [lám!], a tehetség uralmát a munka és az eszmék piacán. Erről volt szó kezdettől fogva, évezredek óta, azóta tart, és sohasem fog véget érni az értelmiség fölszabadulása.”⁴³⁰ Csakhogy nekik ez jár. „Mondhatnánk azt is, hogy az alkotó értelmiség a munkásosztály élcsapata. Minden bizonnyal több joggal mondhatnánk ezt róluk, akiknek nem a hatalom, hanem a tehetség jelöli ki helyét a társadalomban, mint a politikusokról, akik nem a tehetség, hanem a felülről kapott hatalom jogán helyezkednek parancsolóan és tiltóan fölének, akiknek nincsen hatalmuk [lám!]. De inkább nem mondjuk ezt.”⁴³¹

A politikus hát a rossz és tehetségtelen ember, az író-értelmiségi ezzel szemben a jó és – főképpen – tehetséges, ha ezt így inkább nem is mondjuk. S minthogy ez a jó és tehetséges ember irtózik a hatalomtól, két dolog tűnik fontosnak: No. 1. Tűnjön el a politika a világból, hogy senki se helyezkedhessen parancsolóan és tiltóan fölének. No. 2. Talán

⁴²⁹ Uo. 245.

⁴³⁰ Uo. 354.

⁴³¹ Uo. 357.

azért, mert a hatalom eltűnésével nem tűnik el szükségképpen a tehetetlenség is a világból, s ha „uralkodó szamarak” már nem is lesznek, lesznek talán még egyszerű szamarak, akiket valahogyan mégiscsak el kell igazgatni, az alkotó értelmiséginek prédikálnia kell.

Nem szeretem a könyvet. Irritál. S most találtam is jó okot magamnak, hogy ezt ne szégyelljem. „Öndicséret bűdös” – mondtuk gyerekkoromban, mikor még őszinte emberek voltunk. Nem lehetett volna másra hagyni az alkotó-író értelmiség apoteózisát? De ha a könyv világbeli sikerét látom, elbizonytalanodom. Hát ki az ördög dicsérjen bennünket, ha nem mi magunk? Hisz a többiek még írni sem tudnak!

Alföld, 1990. 10.

MODERNITÁS ÉS LIBERALIZMUS

A totalitárius rendszerek és a munkásság⁴³²

Sem történész, sem szociológus nem vagyok, így nem is vállalkozhatom arra, hogy elmondjam, hogy s miként alakult a munkásság sorsa a különféle európai totalitárius rendszerekben. Az idevágó tények különben meglehetősen ismertek. Ha egyetlen mondatban próbálnám meg összefoglalni a munkásság helyzetét kommunizmusban, fasizmusban, nemzetiszocializmusban, körülbelül a következőt kellene mondanom: akár a munkásosztály nevében gyakorolták a totalitárius diktatúrát, akár nem, a munkásságnak semmiféle eszköz nem állott a rendelkezésére, hogy adott esetben javítson sorsán, vagy elérje problémáinak megoldását: a totalitárius rendszerekben a munkásságot, akárcsak a társadalom összes többi rétegét, osztályát, csoportját is, megfosztották mindazoktól a szabadságjogoktól, amelyek az úgynevezett liberális tár-

⁴³² 1991-ben a Munkásakadémián elhangzott előadás.

sadalomban lehetővé teszik számára problémáinak megfogalmazását, saját helyzetének feltérképezését és olyan szervezetek létrehozását, amelyek segítségével nyomást gyakorolhat a munkaadóra. Magyarán: a totalitárius rendszerek, minthogy megfosztották az egyént politikai jogaitól, a munkásságot – persze minden más olyan réteget is, amely bérből vagy fizetésből él – tökéletesen kiszolgáltatottá munkáltatójának. Valamennyi totalitárius rendszerre jellemző volt, hogy a munkásságra szakmai érdekvédelmi szervezetei, a szakszervezetek helyett olyan hivatásrendi szervezeteket, korporációkat kényszerített rá, amelyek egyrészt nem szakmánként, hanem termelési ágakként szerveződtek, másrészt amelyeknek az adott termelési ág minden alkalmazottja tagja volt, azok a vezető beosztású alkalmazottak is, akik, jóllehet, fizetésből éltek, végső soron nem a munkavállalói, hanem a munkaadói érdekekkel azonosultak. Hogy ezeket a hivatásrendi szervezeteket a kommunisták – a munkásmozgalmi „örökség” következtében – továbbra is szakszervezeteknek nevezték, az mit sem változtat azon a tényen, hogy mind felépítésüket, szervezeti elveiket, mind a társadalomban betöltött funkciójukat tekintve semmiben sem különböztek a fasiszta korporációktól. Nem a munkavállalói, hanem a munkaadói érdekeket képviselték. Ezek pedig végső soron még a fasisztákban is, a kommunizmusban meg kifejezett-közvetlenül is, az államérdekkel is azonosak voltak. Erről és hasonlóról kell hogy beszéljen a totalitárius rendszerek szociológusa.

A történész feladata azután megvizsgálni, hogyan s mikorra sikerült a totalitárius hatalomnak felszámolni a munkásság érdekképviselői szerveit, miként akadályozta meg politikai terror útján a tényleges munkásérdekek megfogalmazását, mennyiben volt képes vagy éppen mennyiben vált képtelenné a későbbiekben arra, hogy megakadályozza bármifajta független szervezet, a többi között munkásszervezet létrejöttét stb. Én minderre – mint mondtam – nem vállalkozhatom.

Valami egészen másról szeretnék beszélni, egy olyan kérdésről, pontosabban olyan kérdések komplexumáról, amelyeket ma, az európai totalitárius rendszerek véglegesnek tűnő bukása után a volt szocializmusokban felnőtt, társadalmi felelősségérzettel rendelkező értelmiségieknek – úgy érzem – meg kell beszélniök olyan társadalmi felelősségérzettel rendelkező munkásokkal, akik ugyancsak a volt szocializmusban

nőttek fel. A totalitárius rendszerek és a munkásság viszonyának, ha úgy tetszik, történetfilozófiai problémáiról van szó.

Igaz ugyan, hogy a fasisztoid jellegű totalitárius mozgalmak nem a munkásosztályra hivatkozva indultak harcba a liberális társadalom ellen, sőt egyik legfőbb ellenfelüknek tekintették a munkásmozgalmat magát s annak különféle típusú szervezeteit, a munkáspártokat és a szakszervezeteket. Még talán abban az állításban is van bizonyos igazság, hogy a fasiszta mozgalmak, mindenekelőtt a német nemzeti-szocializmus, alapjában véve taktikai megfontolásokból, tömegbázisuk kiszélesítése céljából folytattak némelykor radikális antikapitalista propagandát. Jóllehet, e tekintetben azért óvatosaknak kell lennünk: a nemzetiszocializmus antikapitalizmusának teljes megkérdőjelezése mindenekelőtt a marxista munkásmozgalom teoretikusainak a tollából származik, s többnyire felszínes érveken nyugszik. Arra szoktak hivatkozni, hogy a német nagytőke, legalábbis annak egy nem jelentéktelen része a világválság éveiben már kifejezetten támogatta Hitlert és mozgalmát. Akik erre a tényre hivatkoznak, megfeledeznek egyrészt arról, hogy a nácikat valójában csak a nagytőke egy része támogatta, az a része, amelyet Hitlerék alkotó tőkének (schaffendes Kapital) neveztek s szövetségesüknek tekintettek a harácsoló tőkével (raffendes Kapital) szemben. S ez az „alkotó tőke” sem tekintette egyértelműen szövetségesének a nácikat, csupán csak a számára kisebb rosszat választotta a nagyobb rosszsal, a kommunizmussal szemben, amikor már a kieleződött gazdasági és a belőle következő politikai válság pillanatában nem látott más kiutat. S tette ezt annál is inkább, mert abban reménykedett, hogy a náci komolyan gondolják antikapitalista jelszavaikat, és megnehezítik a konkurens és a hagyományos ipari tőkét veszélyeztető fináncsőke helyzetét.

Másrészt a náci antikapitalizmusát tagadó teoretikusok nem veszik tekintetbe, hogy nemcsak a náci antikapitalizmusát és szocializmusát, hanem az „alkotó tőkével” kötött alkuját is lehet taktikai okokkal magyarázni: Hitleréknek nagyon is szükségük volt a tőke támogatására, amikor már úgy döntöttek, hogy legális úton kívánnak hatalomra kerülni. Akárhogy legyen is, a náci pártot Nemzetiszocialista Német Munkáspártnak hívták, s a pártnak volt egy jelentéktelennek semmiképpen sem tekinthető, a Strasser fivérek vezette szárnya, amely magát

nacionálbolsevistának tekintette, és legfőbb feladatának a tőke elleni harcot tartotta. Hadd ne elemezzek tovább valamit, amit előadásom középponti kérdésének szempontjából semmiképpen sem tekintek alapvetőnek. Csak annyit mondanék még, hogy a másik, Európában hatalomra jutott nem kommunista típusú totalitárius mozgalom életre hívója, vezére, Mussolini korábban az Olasz Szocialista Párt egyik vezető funkcionáriusa, a párt lapjának főszerkesztője volt. Mindezt nem szükséges részleteiben elemezni. Mert feltéve, de meg nem engedve, hogy a fasisztoid jellegű totalitárius mozgalmaknak és diktatúráknak semmi közülük sem lett volna semmifajta antikapalista érülethez és gondolkodásmódhoz, semmiképpen sem tagadhatjuk, hogy az európai totalitarianizmusok másik típusa, a kommunizmus az európai munkásmozgalom hagyományaihoz kapcsolódott, és önmagát létezésének legvégső pillanatáig a munkásosztály mozgalmának tekintette. Hogy vezetői, a mozgalom nevében totalitárius diktatúrát gyakorló egyének csoportjai meddig gondolták ezt őszintén, az itt teljesen mellékes kérdés. Ha egyáltalában megpróbáltak számot adni maguknak hatalmuk eredetéről és céljáról, akkor ezt mindig a munkásosztályra való hivatkozással tették. S ma is akadnak sokan olyanok – főképpen Nyugaton, és majdnem kizárólagosan értelmiségiek –, akik arról vannak meggyőződve, hogy a kelet- és közép-európai szocializmusok bukása azért következett be, mert a szocialista társadalmat e térségben megvalósítani kívánó csoportok mintegy visszaéltek a munkásosztály bizalmával, és az osztály uralma helyett saját diktatúrájukat vezették be. Azaz hogy a kelet- és közép-európai szocializmusok bukásából a munkásmozgalom eredeti célkitűzéseinek vonatkozásában semmiféle következtetést levonni nem szabad és ép ésszel nem is lehet.

A kérdés tehát a következőképpen hangzik: Vajon a radikális munkásmozgalom, amely azt a célt tűzi maga elé, hogy a munkásosztály kizsákmányolására épülő kapitalista társadalmat megsemmisítve egy másfajta – szocialistának nevezett – társadalmat állítson a helyére, szükségképpen totalitárius diktatúrához vezet-e, amely azután ahelyett, hogy „felszabadítaná” a munkásosztályt, még attól a lehetőségtől is megfosztja a munkásságot, hogy megfogalmazza a maga különérdekeit és megpróbálja azokat érvényesíteni?

Hadd fűzzek az óvatosan megfogalmazott kérdéshez mindjárt két megjegyzést. Az egyik: ma Magyarországon, de bármely más közép- vagy kelet-európai országban is, már maga a kérdés is visszatetszést kelt. Azon keveseken kívül, akik – akár őszintén, akár mert nem nagyon tehetnek mást – valamilyen formában vállalják az elmúlt rendszer örökségét, úgy tűnik, senki sem teszi fel, mert az egész társadalom magától értetődőnek tekinti az „igen” választ. A kommunistákat – s nemcsak a hatalom tegnapi birtokosait, hanem a mozgalom hőskorának alakjait is – egyszerűen a hatalom megszállottjainak tekinti, akiknek semmi más céljuk nincsen, mint uralkodni a társadalom egésze, más nemzetek, egyszóval mindenki felett. Hadd idézzek nevének említése nélkül egy általam máskülönben igen tisztelt szerzőt, mutatván, hogy mire gondolok: „Sztálint kizárólag a hatalom érdekelte, s minden kiismerhetetlensége, kiszámíthatatlansága mellett ezért volt tipikusan bolsevik jelenség. A bolsevikok azok, akik a hatalom megszerzésének minden csínját-bínját megtanulták, de evvel a tudással soha, egyetlen pillanatig sem tudtak mit kezdeni.” Nos, lehet, hogy ma a mi égtájunkon szinte mindenki így gondolja. De komoly az esély arra, hogy holnap, ha sikerül működésképpé tenni Magyarországot, és egy szegény, úgynevezett kapitalista országgá leszünk, sokan megfeledkeznek majd a tegnapról – meg hát felnőnek új generációk is –, s ismét radikális szocialista eszméket sajátítanak el. Azért tartom fontosnak, hogy igenis merjünk feltenni a fenti kérdést, mert a radikális szocializmus pusztán érzelmi alapokon való elutasítása azt a veszélyt rejti magában, hogy más történelmi tapasztalatok birtokában talán nem is olyan sokára ugyancsak pusztán érzelmi alapokon ismét híveivé leszünk. A fent feltett kérdésre – hadd mondjam már most meg – magam is igennel válaszolok, de úgy érzem, jó lenne ezt az igent érvekkel alátámasztani.

A másik megjegyzés (de ezzel már hozzá is fogok a dolog érdemi elemzéséhez): a kérdés – szándékosan – a munkásmozgalom, a marxizmus nyelvén van megfogalmazva. Abból indul ki, hogy a modernitás működő társadalmi kapitalista társadalmak, amelyekben a munkásság osztályt alkot, és ezt az osztályt a burzsoázia kizsákmányolja. Nos, meggyőződésem, hogy ezt, a fenti kérdésben ki nem fejtetten benne rejlő állítást nem kell elfogadni. Nem állítom, hogy nem igaz. Ha ugyanis Marx

előfeltevéseiből indulunk ki, akkor igaznak bizonyul. Azt állítom, hogy nem kell elfogadni, mert más előfeltevések segítségével is megérthetjük a modernitás társadalmait. Sőt a leghatározottabb meggyőződése, hogy így jobban megérthetjük őket.

Nem itt a helye egy részletekbe menő Marx-kritikának. Azt hiszem, elég, ha most annyit mondok, Marx társadalomkritikájának előfeltevése egyrészt az a meggyőződése, hogy a modernitásnak az az általa egyedül ismert formája, amelynek az önszabályozó piacgazdaság az alapja (ezt nevezte kapitalizmusnak), nem tesz lehetővé semmifajta, egy relatív társadalmi igazságosság megteremtését célzó beavatkozást sem a társadalmi újratermelés folyamatába. Ezért szerinte ahhoz, hogy a munkás mint állampolgár és mint a munkaerő-tulajdonosa másokkal egyenlő jogokkal rendelkezzen, meg kell hogy szűnjön bér munkásnak lenni. Meggyőződése szerint a bér munkásminőség eleve másodrendű állampolgárrá teszi az embert, aki ráadásul csak annyi bért kap, amennyi önmaga és utódai munkaerejének újratermeléséhez elegendő. Marxnak erről a meggyőződéséről ma nyugodtan állíthatjuk, hogy tévesnek bizonyult. Az általános, semmiféle korlátozást nem ismerő választójog bevezetése a munkást a modern társadalmakban mindenki mással egyenlő állampolgárrá tette, a szakszervezetek és a sztrájkjog törvényes elismerése pedig lehetővé tette a munkásság számára, hogy mint munkaerő-tulajdonos érvényesítse jogait. Ha volt olyan rendszer a modern világban, amely megakadályozta a munkás állampolgári és munkaerő-tulajdonosi jogainak érvényesítését, akkor az az akár Marxot legfőbb ellenségének tekintő, fasiszta típusú, akár a Marxra hivatkozó, kommunista totalitárius rendszer volt, nem pedig a liberális demokrácia, amely e jogokat minden korlátozás nélkül elismeri, és egyre inkább gyakorlatilag is érvényesülni engedi – mondjuk mi a totalitarizmus tapasztalatainak fényében. Nem így azonban a nyugati értelmiség tekintélyes része, amely vitathatatlanul tényekre hivatkozván azt állítja, hogy ha a Marx halála óta eltelt több mint egy évszázad során kétségtelenül javult is a helyzet – ehhez persze hozzáteszi, hogy a munkásmozgalom harcainak eredményeképpen, s ebben igaza is van, csak éppen arról feledkezik meg, hogy azon reformista mozgalom harcainak eredményeképpen, amely Marx eredeti elképzeléseit jócskán módosítva, azoknak,

ha tetszik, filozófiai lényegét egyszerűen félresöpörve, abból indult ki, hogy igenis van rá mód, hogy politikai és szakszervezeti harcok eredményeképpen a munkás is a modern társadalom egyenrangú tagjává legyen, szemben a radikális mozgalommal, amely tulajdonképpen nem is igen szállt harcba a politikai jogok megszerzéséért és a munkások gazdasági helyzetének javításáért, mondván, hogy a bér munkás helyzete csak úgy javítható meg radikálisan, ha felszámoljuk a bér munkát –, egy magasabb szinten az alapvető egyenlőtlenségek nem szűntek meg. A teljes jogi-politikai és gazdasági egyenlőség csak a szocialista társadalomban valósulhat meg, nem is beszélve arról, hogy a munkás (de általában is az ember) csak egy olyan társadalomban lehet a maga sorsának urává, amelyben nem a gazdaság törvényei uralkodnak az ember felett. Nos, hogy az önszabályozó piacgazdaság törvényeit – ha bizonyos hatásait ellensúlyozó politikai korlátozásokkal is, de – érvényesülni engedő modern társadalomban vannak társadalmi egyenlőtlenségek, azt éppen úgy nem kívánom tagadni, mint azt a tényt, hogy sem az egyén, sem az emberiség mint olyan nem teljes mértékben ura a maga sorsának. Csak-hogy meg vagyok arról győződve, hogy egy dinamikus társadalomban az egyenlőtlenségek nem küszöbölhetők ki teljes mértékben, s erre nem is érdemes törekedni. Jóval realisabb, és meggyőződésem szerint nem kevésbé humánus az a cél, hogy a legalul lévők – akik ráadásul a legmodernebb társadalomban nem a munkások, hanem azok, akik ilyen vagy olyan oknál fogva kiszorultak a termelési folyamatból, vagy nem is kívánnak abban részt venni – se legyenek elesettek. Ami pedig azt a kérdést illeti, hogy mennyiben ura az ember a maga sorsának, nos, ezt a problémát két szinten lehet vizsgálni, nevezetesen az úgynevezett egzisztenciális kérdések szintjén – ilyen kérdések azok, amelyek a halálra, az élet értelmére, az én és a másvalaki viszonyára vonatkoznak, szóval azok, amelyek az ember végességével függenek össze; ezekre a problémákra csak a vallás tud megnyugtató választ adni; a felvilágosodás és a felvilágosodás tradícióit továbbvivő marxizmus megnyugtató „megoldása” őszintétlen – és az európai civilizáció sajátosságait elemző szinten.

Nos, az utóbbival kapcsolatos Marxnak egy másik meggyőződése, amelyet ugyancsak nem muszáj, én a magam részéről pedig nem tudok elfogadni, jóllehet, nem tudom bizonyítani, sőt biztos vagyok

benne, hogy nem is lehet bizonyítani, hogy hamis. Arról van szó, hogy Marx egyrészt feltétlen híve a dinamikus társadalomnak, egy olyan társadalomnak, amely – az ő saját kifejezésével élve – bővítetten termeli újjá magát, azaz mindig új szükségleteket szül, hogy azokat kielégítve megint más szükségleteket teremtsen. A dinamikus társadalomban van új a nap alatt, a ma nem olyan, mint a tegnap, és a holnap nem lesz olyan, mint a ma, amiből az is következik, hogy az egyén életútja még nagyvonalaiban sem jósolható meg előre. Igen sokféle dolog történhetik az emberrel. Ha létezik egyáltalában olyasmi, hogy az ember ura a saját sorsának, akkor az éppen a dinamikus társadalmakban van így, ahol – szemben a tradicionális társadalmakkal – a születés nem határozza meg egyértelműen az egyén egész életét. Ilyen dinamikus társadalom csak abban a kultúrkörben létezik, amelyet európainak szokás nevezni, jóllehet az általa birtokba vett terület a Földön ma már messze túlhaladja a földrajzi Európa területét. Már az antik görögség idején kezdtek kibontakozni létrejöttének előfeltételei, teljes kifejlődése azonban arra a korra esik, amelyet ma modernitásnak nevezünk. Ha belegondolunk, tulajdonképpen magától értetődőnek tűnik, hogy a társadalom dinamizmusát végső soron az egyén kezdeményezőkétsége, felfedezői és feltalálói invenciói, egyszerűen az a törekvés hozza létre, hogy valami újat alkosson, ami számára egyrészt élvezetet jelent, másrészt meghozza a társadalmi elismerést, amire valamifajta zárt közösségben eleve kijelölt helyel nem rendelkező „modern individuumnak” feltétlen szüksége van. Marx kora modernistáival, a liberálisokkal egyetemben semmi áron sem lenne hajlandó lemondani sem a modern individuumról, sem arról a dinamikus társadalomról, amelyben az él, s amelyet az nap mint nap újjáteremt. Ha valakitől, akkor Marxtól ugyancsak távol áll a hagyományos társadalmak bornírt közösségeibe való romantikus visszavágódás.

Ha meg akarunk győződni ennek az állításnak a helyességéről, elég, ha elolvassuk a *Kommunista Kiáltványt*, melynek szerzői szinte gyermeki lelkesedéssel beszélnek arról, mi minden nagyszerűt teremtett a „kapitalizmus”, felbomlasztván a régi idők bornírt közösségeit.

Csakhogy Marx más tekintetben nem hisz a nyugat-európai (angol és francia) liberálisoknak, erősen a német romantikus idealizmus filozó-



fiai befolyása alatt áll, s így nem tudja elképzelni, hogy a csodákra képes modern individuum mindenén és mindenkin átgázoló individualizmus képes lesz majd igazságosabb, emberibb társadalmat is teremteni, hogy – miként Mandeville, az angol liberalizmus egyik legjellegzetesebb képviselője mondta – a privát bűnök jótéteményekké lesznek majd a közösség számára. Marx meg van győződve arról, hogy az egymással versengő egyedek társadalmában a vesztesek szükségképpen páriák maradnak. Ergo: olyan társadalomra van szükség, amely egyrésztől dinamikus, megőrzi az individualitást, másrésztől azonban a dinamizmust benne nem az individuumok versengése tartja fenn, hanem valami más (az egyesült termelők közös döntései talán?, de a szocialista dinamizmus működési mechanizmusát illetően Marx soha semmi határozottat nem tudott mondani), és a dinamizmus gyümölcseit igazságosan – előbb az egyének teljesítményének arányában, később majd szükségleteiknek megfelelően – osztják el. Meg vagyok győződve róla, hogy ez nem azért lehetetlen, mert a modern ember rossz, individualizmusa erkölcsileg megrontotta, és ezért mindenén és mindenkin átgázol, hogy ő kerüljön ki győztesen a nagy küzdelemből. Hogy elgondolásait meg akarja valósítani, az nem vitás, s az sem vitás, hogy ehhez bizonyos hatalomra van szüksége (mi más a hatalom, mint lehetőségünk arra, hogy megtegyük, amit megtenni szeretnénk?). De a modern ember se nem rosszabb, se nem jobb a hagyományos társadalmak emberénél, sőt civilizáltabb, ami Norbert Elias elgondolásának megfelelően nem jelent semmi mást – semmi jobbat, ha tetszik –, mint hogy interiorizálta, elsajátította és belsőleg elfogadta az ösztönös reakciók kordában tartásának szükségességét. Nem azért nem üti le a másikat, ha az az útjában áll, mert fél, hogy másvalaki majd megtorolja tettét, hanem mert nem tartja helyesnek ezt a megoldást. Az ember nem rossz, van benne – hogy most Max Schelerrel szóljak – valamifajta szimpátiaérzés mindazokkal szemben, akiket magához hasonlónak tekint – s ezek köre egyre bővül. Kezdetben csak azokat tekintette magához hasonlónak, akiket közvetlenül ismert, a maga törzsébe tartozókat, később már azokat is, akiknek szokásai az övéihez hasonlóak voltak, azokat, akik ugyanazon a nyelven beszéltek, ugyanabban az istenben hittek; s ma már egyre többen vannak olyanok is, akik mindazok iránt szimpátiát tanúsítanak, akik biológiai értelem-



ben embernek tekinthetők. Az európai individuum magát a versenyt, a játékot élvezi, győzni akar, de semmiképpen sem akarja feltétlenül megsemmisíteni a legyőzöttet. Ellenkezőleg, minthogy a verseny a modernitásban egyre kevésbé folyik a szó szoros értelmében vett életben maradásáért, még örömet is leli abban, ha segítségére siethet a legyőzötteknek. A társadalomban folyó versenyben jobb helyezést elértek ösztönén hajlandók a lemaradottakat segíteni. Persze ez az érdekük is, hiszen az ő érdekeik ellenére is történik, ha felborul a társadalom egyensúlya. Minden feltétele megvan tehát annak, hogy a jól működő és már gazdagságot teremtő piacgazdaság társadalmában minden felnőtt ember nemre, fajra, vagyonra, a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt helyre való tekintet nélkül részt vehessen a politikaiakarat-képzésben, s a társadalom automatikus reprodukciós folyamata olyan szociálpolitikával egészüljön ki, amely ha a verseny által szükségképpen teremtett gazdasági egyenlőtlenségeket teljesen fel nem is számolja, de nem engedi, hogy a lemaradottak túrheteren életkörülmények közé kerüljenek.

A dinamizmust azonban semmi más nem tarthatja életben, mint a szabad verseny (a kommunisták igen gyorsan kénytelenek voltak ezt munkaverseny formájában visszacsempészni a termelés világába, csakhogy ez minden hatékonyság nélkül való volt, mert nem objektív mechanizmusok, hanem a hatalmon lévők döntötték el, ki milyen eredményt ér el, s ezért milyen jutalomban részesül). Egy olyan társadalomban, amely nem az egyén kezdeményezőképességére épül, nem maradhat fenn semmifajta spontán dinamizmus: az európai individuum ugyanis nem az „újat” akarja, hanem azt akarja megmutatni, mire képes. Semmifajta „racionális” döntés nem vezethet az újhoz. Nemcsak egy hatalmon lévő csoport, a „tervezők” döntései, de a legdemokratikusabban meghozott kollektív döntések sem. (Gondoljunk arra, hogy az elmúlt évtizedek egyetlen jelentős technikai-technológiai újdonsága sem származott a keleti tömbből.) Ha ilyen vagy olyan okokból a szabad versengést kiiktató társadalomban dinamizmust akarunk teremteni, akkor még a pusztán mennyiségi teljesítményt is erőszakkal kell kikényszeríteni az emberekből. Ez pedig mindenképpen politikai terrorhoz vezet.

Vagy-vagy. Vagy lemondunk a dinamizmusról, vagy tudomásul vesszük, hogy a dinamizmus motorja az egyéni kezdeményezés, s ennek



meg kell adnunk a szinte korlátlan szabadságot. De az első út Európában amúgy is járhatatlan. S ebben rejlik Marx antropológiai tévedése. Az európai ember szereti a szabadságot, tehát a mások feletti hatalmat – négyszáz év tapasztalatait tekintetbe véve így módon írhatnám át Thomas Hobbes tételét, miszerint az ember szereti a szabadságot és a mások feletti hatalmat. Az európai emberről van szó, s nem arról, hogy ezt a két dolgot szereti, hanem hogy a kettő összetartozik. Az európai ember szabadon akar alkotni, ehhez meg kell teremtsen a maga számára a feltételeket. S ebből – hacsak erőszakkal el nem nyomjuk alapvető törekvéseit – már következik is a dinamizmus. Az igazi vagy-vagy tehát így hangzik: vagy az európai ember alapvető törekvéseinek erőszakos elnyomása, vagy az egyén szabad kezdeményezésén, azaz végső soron az önszabályozó piaczgazdaságon alapuló társadalom. Azaz a válasz a leghatározottabb igen a feltett kérdésre.

Nem hiszem azonban – s ez az, amit értelmiségnek és munkásságnak meggyőződéseim szerint meg kell egymással beszélnie –, hogy ez a belátás bármiről való lemondásra kellene kényszerítse a munkásmozgalmat, ha azon valóban a munkásság mozgalmát, nem pedig a munkásosztály „igazi” tudatát képviselni vélő értelmiségi elméleteket értünk. Ha szemügyre vesszük a modernitás történetét, akkor azt látjuk, hogy a kialakuló munkásosztály (s ezen nem egyszerűen a munkaerejét a piacon áruba bocsátó egyének összességét értem, hanem azokat, akik osztálytudattal rendelkeznek; Marxszal szólva, magábanvaló osztály nincsen, csak magáértvaló osztály) igen rövid időn belül, úgy, ahogy azt a reformisták, Eduard Bernstein, de tulajdonképpen az öreg Engels is látta, ki tudja harcolni magának állampolgári és munkaerő-árutulajdonosi jogait. S a munkásmozgalom, a munkásosztály mozgalma soha nem is akart mást. Egyenlő jogokat, elviselhető munkakörülményeket és emberi életkörülményeket. Az ennél „többet”, magának a bérmunkásviszonynak a megszüntetését, ami egyben állítólag mindenfajta elnyomás és kizsákmányolás megszüntetését is jelentené, a valóságos munkásmozgalom soha nem tekintette céljának. Ha a radikális – a kommunista – munkásmozgalomban ez az elméleti konstrukció politikai célkitűzés rangjára emelkedett, akkor ezt a célkitűzést egy értelmiségi elit erőszakolta rá a mozgalomra. Ez az elit nyíltan ki is mondta, hogy



a spontán munkásmozgalom soha nem lép túl a reformista jellegű követeléseken, hogy szükség van egy élcsapatra, amely „beviszi” az ösztönös munkásmozgalomba a proletariátus helyzetét reálisan tükröző forradalmi tudatot. Karl Kautsky, maga Lenin, filozófiai szinten Lukács György fogalmazta meg ezt az elképzelést, amely – ha történelmi tapasztalataink fényében, egy másfajta tudattal szemléljük – a munkásság elitarista lebecsülésére utal. Hogy e mögött az értelmiségi osztály hatalmi törekvései rejlenek, ahogyan azt Konrád György és Szelényi Iván állították *Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz* című könyvükben, azt nem hiszem – de ennek a gondolatnak az elemzése már nem tartozik témánkhoz. A munkásmozgalom – ahogy „spontán módon” létezett és létezik – a munkásság mozgalma, amelynek nincsen semmifajta világmegváltó küldetéstudata. Ahogy a modernitás mozgalmi általában is, nem kívánja a modernitást sem a múlt hagyományos társadalmainak, sem valamifajta konfliktusmentes jövőnek nevében meghaladni. Elfogadja a modernitást, azaz az önszabályzó piacgazdaságra épülő liberális demokráciát mint olyan társadalmi keretet, amely egyre rugalmasabban képes kezelni egy dinamikus társadalomban elkerülhetetlenül állandóan kialakuló konfliktusokat, így a munkaadók és a munkavállalók konfliktusait is. Nem tulajdonít tagjainak, a munkásoknak valamifajta, a társadalom egyéb tagjaitól eltérő természetet. Nem hiszi azt, hogy az európai munkás másfajta ember lenne, mint bármely más európai. A munkás is a szabadságot szereti, és az ehhez szükséges hatalmat. És ezt ki is harcolja magának. Nem „az igazságos társadalmat” akarja, hanem elérni, hogy időről időre kiharcolhassa a maga „igazságát”. Tulajdonképpen soha nem is került annak a radikális értelmiségnek a befolyása alá, amely állítólag az ő érdekében, de mindenképpen az ő nevében kívánt berendezni, itt-ott be is rendezett, egy totalitárius társadalmat. Az orosz munkásság jelentős szerepet játszott a szovjetek létrehozásában, de nem abban a néhány ezer tagot számláló bolsevikpártban, amely a maga diktatúráját úgy valószínűsítette meg, hogy nemcsak a demokrácia „polgári” intézményeit, hanem a szovjeteket is felszámolta. A nyugati társadalmakban pedig a kommunista pártok – ha egyáltalában – csak az után váltak tömegpártokká, hogy valamiképpen maguk is beilleszkedtek a polgári parlamentarizmus rendszerébe. A szocializmus tapaszt-

talatai meg végképp kiábrándították a munkásságot a radikális szocializmusból. Ha ma Nyugaton még léteznek radikális szocialisták, akkor azok egyértelműen értelmiségiek, nem pedig munkások.

Hiány, 1992. március

*Modernitás és liberalizmus*⁴³³

1989. Nyugaton nem nagy lelkesedéssel, inkább fanyalogva ünneplik a francia forradalom kétszázadik évfordulóját, egy forradalomét, amelyet joggal tekintenek a modernitás kezdetének. Az azóta Közép-Európává avanzált Kelet-Európa nem nagyon vett erről tudomást, nem ezzel volt elfoglalva: azon igyekezett, hogy befejezze a maga 1956-ban megkezdett forradalmát, azt a forradalmat, amely végül is sikeresen megakadályozta, hogy Közép-Európát másképpen modernizálják, mint ahogyan Nyugat modernizálta önmagát. Hogy sikerülni fog-e ezeknek a közép-európai társadalmaknak tényleg felzárkózniuk a Nyugathoz, sikerül-e nyugati értelemben modern társadalmakká válniuk, ez egyelőre még nyitott kérdés. De bármi történjék is ezután, maga az 1989-es forradalom lezárt egy korszakot a modernitás történetében. A francia forradalom második centenáriumát illető nyugati (ezen belül francia) fanyalgás is – ha nem tévedek – ennek szólt. Annak a ténynek, hogy szükséges új viszonyt kialakítani ahhoz, ami 1789-ben kezdődött, mert a rivális alternatívák teljes és visszavonhatatlannak tűnő csődje most már elodázhatatlanná teszi a liberális társadalom önreflexióját. Egészen a legutóbbi időig, és most már meglehetősen hosszú ideje, jószérivel azóta, hogy a modernitás antiliberális alternatívái mint tényleges történelmi erők megjelentek a történelem porondján, a liberalizmus önvizsgálatára nemigen adódott lehetőség. Velünk vagy ellenünk – a meggyőződéses liberálisnak nem nagyon volt rá módja, hogy ne tegye fel ezt a végezetül is igen primitív kérdést; hiszen hosszú ideig, lényegében

⁴³³ Az ELTE Bölcsészettudományi Kara „Liberalizmus”-sorozatában 1990 októberében elhangzott előadás.

véve századunk egész, nem valami szívderítő története során a liberalizmusnak élethalálharcot kellett folytatnia a bal- és jobboldali totalitárius mozgalmakkal, amelyek a liberális társadalom helyén a maguk utópiáját kívánták a lehető legerőszakosabb eszközökkel megvalósítani. A jobboldaliak a liberalizmus nyílt ellenlábasaként, a baloldaliak meg úgy mond a modernitás projektumának betetőzéseként, azaz azért, hogy az amúgy számukra is állítólag szimpatikus liberalizmus ellentmondásait kiküszöböljék, s így egy valóban szabad társadalmat teremtsenek. Azok számára azonban, akiknek szemében a modernitás projektumának igazi értelme az emberi szabadság megvalósítása, nemcsak a jobboldali, hanem a baloldali antiliberalizmus esetében is világos volt: az antiliberális utópia megvalósulása nem a szabadság kiteljesedését, hanem annak teljes megsemmisülését jelentené. Ma már talán közhelynek tűnik, de a radikális szocialista gondolat megjelenésének idején még semmiképpen sem volt magától értetődő, hogy a szabadságot a modernitás egyetlen más értékének nevében sem szabad megkurtítani, már csak azért sem, mert „kevesebb” szabadság esetén azok a bizonyos egyéb értékek sem fognak megvalósulni. Pontosan ez utóbbi körülmény miatt volt lehetetlen a liberalizmus számára, hogy belemenjen az ellenfél által különben fel sem kínált diskurzusba. Márpedig a liberalizmus önreflexiója egy ilyen diskurzus elfogadása lett volna.

Nem túlságosan nehéz feladat dióhéjban elmondani a modernitás kétszáz éves ideológiatörténetét. Már magában a francia forradalomban megjelennek lényegében véve mindazok az áramlatok, amelyek azután az elkövetkezendő kétszáz évben szüntelen harcot folytatnak egymással. Jelen van a konzervativizmus, amely az egész modernitást opponálja, jelen van a liberalizmus, amely az ancien régime erőivel szemben a modern, azaz a szabad társadalmat kívánja megvalósítani, s jelen van az a totalitárius mozgalom is, amely a liberalizmus által megvalósítani kívánt szabadságot kevesli, pontosabban elveti azért, mert szerinte az nem szabadság, csak a szabadság látszata. Amikor Robespierre azt mondta: „La République? La Monarchie? Je ne connais que la question sociale”, ezzel már meg is fogalmazta, és nyers őszinteséggel fogalmazta meg a baloldali radikalizmusnak az álláspontját, amelyről azután kétszáz éven át lehet bírálni a liberalizmust mint olyan szabad-

ságideológiát, amely úgymond rosszabb a konzervativizmusnál, a „szabadságnélküliség demokráciájának” ideológiájánál is: a szabadság örve alatt a többség minden addiginál radikálisabb elnyomását eredményezi, s ugyanakkor tökéletesen kiüresíti az embert.

Thermidor egy időre, de csak egy igen rövid időre eltünteti a porondról ezt a harmadik erőt, hogy megteremtse a konzervativizmus és a liberalizmus csatamezejét. Körülbelül százhusz éven át ez a harc áll az előtérben. Századunk elején már szinte egyértelműnek tűnik a liberalizmus győzelme a konzervativizmus felett. A harmadik erő persze ekkor már jelen van, mert jelen van a szociális kérdés. A szocializmus fel-felbukkan, és egyre erősödik. Hol a konzervatívokkal köt szövetséget a liberalizmus ellen, fékezni vagy egyenesen leállítani kívánván a modernitás projektumának megvalósítását. Hol pedig a liberalizmus szövetségeseként bukkan fel, arra ösztökélvén ez utóbbit, hogy radikálisabban számoljon fel minden konzervatív erőt, s igyekezzen a pusztá formális szabadságnál többet és mélyrehatóbbat, valamiféle szubsztanciális szabadságot megvalósítani. Döntő azonban mégis a tulajdon szabadságán alapuló, úgynevezett liberális demokrácia térnyerése, annál is inkább, mert már-már úgy tűnik fel, hogy a liberalizmus képes lesz megbirkózni a szociális kérdéssel is, hogy a liberalizmus, melynek ideológiája elejétől fogva azt hirdette, hogy „private vices are public benefits”, végül is valóban képes lesz nem csupán az egyén szabadságát, hanem a közjólétet is megteremteni. 1914 azonban radikálisan lerombolja ezt az illúziót – állítják legalábbis azok a totalitárius mozgalmak, amelyek éppen az első világháború okozta sokkhatás eredményeként jönnek létre és szereznek maguknak híveket, persze inkább csak azokban a társadalmakban, ahol a liberalizmusnak még nem sikerült győzelmet aratnia a konzervativizmus felett. A liberalizmus bal- és jobboldali nem konzervatív, hanem totalitárius kritikája mindenekelőtt ott tűnt meggyőzőnek, ahol a liberalizmus tulajdonképpen még nem tudott átütő sikereket aratni. Az utóbbi körülmény eredményeként liberalizmus és totalitarizmus harca alapjában véve nem a különböző nemzeti társadalmakon belül, hanem közöttük zajlik. Ez viszont odavezet, hogy nemcsak a természeténél fogva merev-ideologikus totalitarizmusok, hanem a liberalizmus is végképp elzárkózik az ellenféllel folytatott dis-

kurzustól, amelybe – mint fentebb mondtam – amúgy sem lett volna különösebben tanácsos belemennie. Hiszen, ahogy Tocqueville megfogalmazta, „kortársaink jóval hevesebb és jóval kitartóbb szenvedélyt éreznek az egyenlőség, mint a szabadság iránt”.⁴³⁴

A jobboldali totalitarizmusok (fasizmus, falangizmus, nemzetiszocializmus) viszonylag hamar eltűnnek, az úgynevezett hidegháború több mint negyven éve során azonban nagyon kevesen merték volna azt jósolni, hogy a baloldali totalitarizmus sem éri meg az ezredfordulót. (Hangsúlyozni szeretném, hogy kizárólag az úgynevezett modernitás társadalmairól, illetve az ezekben a társadalmakban élő ideológiákról beszélek, s így a totalitarizmust akkor is halottnak tekinthetem, ha távolról sem vagyok biztos benne, hogy az úgynevezett harmadik világban is meg vannak számlálva a napjai.) Hogy ez történt, annak a végső oka bizonyára nem abban rejlik, hogy – szemben Alexis de Tocqueville kortársaival – a mieink hevesebb és kitartóbb szenvedélyt éreznének a szabadság, mint az egyenlőség iránt, hanem hogy a baloldali totalitarizmus nem váltotta be azt az ígérését, hogy nagyobb egyenlőséget fog megvalósítani, még ha a szabadság rovására is.

Ha 1989-et úgy jellemzem, mint a szabadság eszméjének győzelmét az egyenlőség eszméje felett, akkor természetesen tisztában vagyok azzal, milyen sematikus és leegyszerűsítő ez a kép. Végső soron azonban mégiscsak erről van szó, merem remélni, hogy erről van szó még Oroszországban is, ahol a spontán mozgalmak jelentős hányada a baloldali totalitarizmusnak inkább valamifajta jobboldali-nemzetivel való helyettesítésére látszik törekedni, semmint egy liberális társadalom megvalósítására. Hannah Arendt már 1956 kapcsán is azt mondta, hogy Európa 1789-et követő forradalmi közül egyes-egyedül a magyar tűnik számára az amerikai forradalomhoz hasonlatosnak, azaz olyan forradalomnak, amelyben az úgynevezett szociális kérdés nem tűnik egy genuin forradalom egyedül lehetséges célkitűzésének – a szabadság kiterjesztésének – megvalósítását keresztezni. S akármilyen furcsa is, ez így van. A magyar 56 éppen úgy, ahogy az utána következő több mint harminc év végezetül is annak nyomába lépő csehszlovák és len-

⁴³⁴ Alexis de Tocqueville: *A demokrácia Amerikában*. Gondolat, Bp., 1983. 385.

gyel mozgalmái, majd Kelet-Közép-Európa 1989-es, az egész térségre kiterjedő forradalma, még ha majd mindig gazdasági katasztrófák vagy anyagi elégedetlenség vezetett is kirobbanásukhoz, sohasem az egyenlőséget, hanem mindig a szabadságot írták zászlajukra. Mintha Kelet- és Közép-Európa ugyancsak keserves tapasztalatok árán megtanulta volna, amit az amerikaiak itt most nem elemzendő körülmények folytán mindig is tudtak: bármelyiket válasszuk is a modernitásértékek közül vezető értéként – egyenlőséget, humanizmust, emancipációt, felvilágosodást, szabadságot – semmit sem fogunk tudni belőlük megvalósítani, ha erre a szabadság korlátozásán keresztül teszünk kísérletet.

Abban a pillanatban, amikor a szabadság vált a modernitás projektumának megkérdőjelezhetetlen, egyértelmű vezető értékévé, s ez, úgy tűnik, 1989-cel következett be, abban a pillanatban lezárult a modernitás egy korszaka, átléptünk a posztmodern korszakba. A félreértések elkerülése végett: nem az elnevezés fontos itt, amely kétségtelenül félreérthető. Félreérthető, mert mintha azt sugallná: az új korszak visszaveszi vagy meghaladja a modernitás értékeit, holott erről egyáltalában nincsen szó. Ha mégis helyénvalónak tartom a kifejezés használatát, akkor az azért van, mert az új korszak szakítani látszik a modernitás hagyományának ellentmondásosságával, azzal a furcsa jelenséggel, hogy jóllehet a szabadság 1789 óta vitán felül az egyik vagy éppenséggel a vezető érték szerepét játszotta, a társadalmi projektumok végezetül mégiscsak totalizálódtak. A totalitárius ideológiák esetében erre kár egyetlen szót is vesztegetni, hangsúlyozni csak azt kell, hogy ez a liberalizmus esetében sem volt, nem is lehetett másképpen: mondtuk már, hogy a liberalizmus meghatározott körülmények folytán nem volt és nem lehetett képes az önreflexióra.

1989-cel a modern társadalmakban a liberalizmus győzelme egyértelművé vált. Legyőzte a konzervativizmust is, legyőzte a demokráciát is. Mármost a demokráciát az egyenlőség szenvedélyét képviselő többség minden mást elnyomó uralmának értelmében. Az individuum szabadsága mint megkérdőjelezhetetlen alapérték, amiből azután a kisebbség jogainak elidegeníthetatlensége is következik, ez vált a modern társadalom evidenciájává. Olyan evidencia határozza meg tehát a posztmodern korszak társadalmait, amelyben fel sem merülhet a kétség az értékek,

kultúrák, magatartási normák pluralizmusát illetően. (Csak zárójelben jegyzem meg: ha valakinek a kelet-közép-európai realitások láttán kétségei támadnának elemzésem szavahihetőségét illetően, minthogy ezekben a társadalmakban – kétségtelen – az egyenlőség szenvedélye éppúgy jelen van, mint a szenvedélyes konzervativizmus, annak csak annyit mondhatok: tradíciók természetesen nem tűnnek el egyik napról a másikra. A többség azonban, tartozzék politikailag akár az antiliberális oldalhoz is, Európához akar csatlakozni-felzárkózni, s ezzel kénytelen-kelletlen tudomásul veszi: a liberalizmusnak nincsen alternatívája.)

Nem szeretnék itt belemenni abba a nálunk is ismert vitába, amely Francis Fukuyama nagy port felvert esszéje körül alakult ki. Az a tény, hogy a modernitás társadalmában a liberalizmusnak ma láthatóan nincsen alternatívája, nem jelenti a történelem végét, de még csak azt sem, hogy a mai világ társadalmi mind a liberális demokrácia szerveződési formáját választanák. Nincs többről szó, mint amit eddig is hangsúlyoztam: a modernitásértékek megvalósításának feltétele a szabadság, s hogy ez a szabadság az individuum – Hegellel szólva – negatív szabadságát jelenti: az egyén mentes minden olyan kötöttségtől, amely nem egyenesen abból fakad, hogy senkinek sem áll jogában mások szabadságát korlátoznia.

A liberalizmus győzelme ugyanakkor – mint mondtam – megteremti a liberalizmus önreflexiójának lehetőségét is. Feltehető a kérdés, hogy mi az, ami a maguk idején megfogalmazott liberalizmus-kritikákban meggondolandó és megfontolandó, s mi az, amit csupán a magát megvalósítani kívánó modernitás szűkös körülményei-lehetőségei motiváltak. Feltehető a kérdés, hogy vajon hogyan is néz ki az a társadalom, amely minden más értéket alárendel az egyetlen vezető értéknek, a szabadságértéknek. Mert fel-felbukkannak olyan, az első pillanatban elborzasztónak tűnő negatív utópiák, amelyek a valóságosan létező liberalizmusban a tiszta funkcionális társadalmát látják, ahol minden működik, s ezt a működést többé nem is veszélyeztetni semmi, semmifajta úgynevezett deviáns magatartás sem tudja a társadalom súrlódásmentes funkcionálását még csak időlegesen sem akadályozni; ezzel szemben a minden devianciára szabad egyénnek vagy szabad csoportoknak végezetül is semmibe sincs beleszólásuk: elemei

egy igen komplikált önszabályozó mechanizmusnak. E negatív utópia romantikus lelkületű szerzői természetesen felteszik a kérdést, hogy érdemes-e élni az ilyen társadalomban? Nos: a dolognak ezzel az oldalával egyáltalában nem szeretnék foglalkozni. Az ilyenfajta romantikus kritika érzésem szerint nem más, mint egy, a posztmodernben már remélhetőleg ártalmatlanná vált variánsa annak az értelmiségi modernitáskritikának, amely az értelmiségnek abból eredő frusztrációját tükrözi, hogy a megvalósult modernításban, ahogy ezt Konrád és Szelényi annak idején kifejezték, semmi szükség sincsen az ő „kontextuális” tudására. Az univerzális intellektuel valóban anakronizmusává válik, ahogy azt Lyotard *A posztmodern tudás szerzője Az értelmiség síremléke* című esszéjében megfogalmazta.

Az igazi kérdés véleményem szerint másképpen hangzik. Nevezetesen, hogy működik-e a tiszta funkcionalitásnak ez a társadalma. Hogy vajon a szabadság mint vezető érték teljes győzelme nem kezdete-e egy bomlási folyamatnak, hogy vajon lehetséges-e egyáltalában olyan társadalom, amely éppenséggel szét is hullhat atomjaira, az egyénekre, s mégis funkcionál, hogy vajon lehetséges-e egyáltalában olyan társadalom, amelyben az egyének meggyőződése és magatartása érdektelenné válik a társadalmi egész funkcionálása szempontjából?

Ha társadalomelméleti irányzatokra való utalással akarnám szemléletesebbé tenni, hogy miről is van szó, akkor azt mondanám, hogy vajon Niklas Luhmannak van-e igaza, aki arra tesz kísérletet, hogy a szubjektumot teljesen kiiktatva próbálja leírni a modern társadalmi rendszerek funkcionálását, vagy éppenséggel Max Schelernek a maga „megalapozástörvényével”, mely szerint a látszatra tisztán funkcionális társadalmiság (Gesellschaftlichkeit) csak valamifajta közösségiségre (Gemeinschaftlichkeit) alapozottan létezhet, a tisztán szerződéses viszonyokra alapozott társadalom ugyanis csak akkor életképes, ha bízhatom benne, hogy partnereim többségének legalábbis szándékában áll a megkötött szerződést betartani.

Nos, nekem az a meggyőződésem, hogy végül is Schelernek van igaza, s a liberális társadalom működőképességének van legalább két feltétele. Az egyik: kell létezniük olyan kis közösségeknek, amelyek, hogy úgy mondjam, valamifajta pozitív szabadság gyakorlásának a terepét

képezik. Hogy mást ne is említsek: a modern nagyvárosban az egyén negatív szabadsága is egyre inkább veszélyeztetettnek tűnik. A másik feltétel pedig valamifajta társadalmi elit létezése.

Hogy egy működőképes liberális társadalom létezésének a kis közösségek léte feltételét képezi, az már Alexis de Tocqueville számára is egyike volt azon legfőbb tanulságoknak, amelyeket az amerikai demokrácia tanulmányozásából levont. „Hogyan viselje el a tömeg a szabadságot a nagy dolgokban, ha a kicsikben nem tanulta meg szolgálatába állítani?”⁴³⁵ Ezt a tanulságot csak megerősítették szemében a francia forradalmat illető bizonyos negatív tapasztalatok. „A francia forradalomban két ellentétes irányú mozgás jelentkezett – mondja –, és ezeket nem szabad összekevernünk: az egyik a szabadságnak kedvezett, a másik a despotizmusnak... A forradalom egyszerre vetette el a királyságot és a vidéki intézményeket. Ugyanazon gyűlölettől eltelve mindennel szemben, ami előtte volt, összekeverte az abszolút hatalmat azzal, ami enyhítette volna annak szigorát; egyszerre volt republikánus és központosító.”⁴³⁶ Tocqueville úgy látta, hogy a vidéki intézmények nélkül, a közigazgatás decentralizációja nélkül kihuny a közösségi szellem, ami pedig a törvények és az erkölcsök tiszteletének záloga, „...úgy gondolom, hogy a közigazgatás centralizációja megfosztja erejétől azt a népet, amely azt elfogadja, mert szüntelenül gyengíti benne a közösségi szellemet. Igaz, hogy a közigazgatási centralizáció adott korban és adott helyen egyesíti a nemzet összes rendelkezésre álló erejét, de nem segíti elő ennek az erőnek az újratermelését. Győzelemre viszi a csata napján, de csökkenti hatalmát az idő előrehaladtával. Csodálatosan elősegítheti tehát egy ember múltó nagyságát. De nem egy nép tartós felvirágoztatását.”⁴³⁷

A kis közösségek, a vidéki intézmények azért szükségesek tehát, mert nélkülük nem lehetségesek a törvények és az erkölcsök – Tocqueville-nek erre vonatkozó tapasztalatait *A demokrácia Amerikában* megírása óta eltelt másfél száz év biztosan megerősítette. Ahogyan az is biztosnak tűnik, hogy a liberális társadalomnak is szüksége van olyan társadalmi elitre, amely – ahogy Bibó mondja – példát, tehát kultúrát ad. Va-

⁴³⁵ Uo. 99.

⁴³⁶ Uo. 100.

⁴³⁷ Uo. 87.

jon igaz-e egyáltalában, hogy az univerzális értelmiségi anakronizmussá vált? Kétségtelennek tűnik, hogy anakronisztikus minden olyan – a modernitás társadalmában többnyire már csak Kelet- és Közép-Európában fellelhető – értelmiségi törekvés, amely az értelmiség feladatát társadalmi célok megfogalmazásában és a társadalom szellemi irányításában látja. Csakhogy ez nem azonos azzal, hogy az értelmiség mint társadalmi elit is szükségtelenné vált, illetve válik. Hadd idézzem Bibó Istvánt kicsit hosszasan: „Az elit legfőbb szerepe az, hogy az élet élésére, az emberi helyzetekben való erkölcsi viselkedésre s az emberi szükségletek mélyítésére, finomítására és gazdagítására mintákat, példákat adjon, azaz *kultúrát* csináljon.”⁴³⁸ Ilyenfajta elit létezése nélkül – meggyőződésem – még a kis közösségekre alapozott társadalomban is veszélybe kerülhet a modernitás világának immáron kikezddhetetlenül legelső értéke, a szabadság.

Hogy a mi mai magyar társadalmunk szabadságát mindkét szempontból veszély fenyegeti, azt talán nem kell hangsúlyoznom, mint ahogy bizonyára azt sem, hogy vannak pozitív jelenségek is. Hogy egyáltalában megmaradunk-e modern társadalomnak, az nagy részben attól függ, sikerül-e mozgásba lendülniük a kis közösségi energiáknak, s hogy visszatál-e az értelmiség a maga kultúracsináló szerepébe. Ha e két feltétel nem valósul meg, elkerülhetetlenül harmadik világgá válunk. Ha viszont megvalósul, akkor Magyarország nyugati típusú liberális demokráciává lesz. Az utóbbinak ma a modernitás társadalmában nincsen alternatívája.

Századvég, 1991. 1.

⁴³⁸ Bibó István: *Elit és szociális érzék*. In: *Válogatott tanulmányok*. 1. Magvető, Bp., 1986. 226.

Minek nevezzetek?

Régóta meggyőződése, 1989 pedig evidenciává tette számomra: felül kell vizsgálnunk egész társadalomelméleti fogalmi apparátusunkat.⁴³⁹

1989-et ugyanis nem tudom egyszerűen úgy értékelni, mint a kapitalizmus győzelmét a szocializmus felett. Ha ezt tesszük, ha továbbra is azt a nyelvi játékot játsszuk, amelyet a 19. század második fele óta az úgynevezett kritikai értelmiség játszik, akkor – hitem szerint – nem jutunk nagyon messzire (s félő, hogy hamarosan ismét a „kapitalizmus” kritikusainak szerepét öltjük majd magunkra – de ez itt most nem érdekes, hiszen nem az értelmiség szerepéről, hanem a társadalmi folyamatok megértéséről van szó). Úgy gondolom, maga a „kapitalizmus” terminus oly sok történelmi ballasztot hordoz, hogy használatát egyszerűen el kell kerülnünk. Már csak a szembeállításból következően is úgy tűnik fel, hogy a „kapitalizmus” mint a szocializmus konkurense, s mint a szocializmussal szemben győztes társadalomszerveződés létezik.⁴⁴⁰

Ha használjuk a fogalmat, akkor ezt így kell látnunk, mintha maga is valamifajta társadalmi „terv” szülte lenne, valamifajta társadalmi-politikai „berendezkedés”, amelyet haszonélvezője, a burzsoázia (de lehet végezetül pozitív értékhangsúllyal is fogalmazni, s ez a csapda: vezető elitje, az öntudatos, műgonddal alkotó polgár – Bibó) teremtett. Holott ma már – úgy hiszem – konszenzus van azt illetően, hogy mindaz, ami a kifejlett modernitás társadalmában a több szabadság, az „európai teleológia” kibontakozásának irányába mutat – ha erőszakos, azaz politikai-hatalmi eszközökkel meg nem akadályozzák, hogy így legyen –, kibontakozik magától is.⁴⁴¹

⁴³⁹ Mennyiben jogosult ez a furcsa többes szám, azt itt most nem vizsgálhatom. De van olyan, hogy „transzkontextuális tudással rendelkező értelmiségi” (Konrád és Szelényi), „univerzális értelmiségi” (Francois Lyotard). Róla van szó.

⁴⁴⁰ Mindig csak a szocializmus fogalmának kialakulásáról hallottunk. Hogy ki és mikor használja először a kapitalizmus szót, arról én a magam részéről nem tudok semmit. Ugyancsak csodálnám, ha tévednék, s a szó, a *kapitalizmus* nem szocialista „találmány” lenne.

⁴⁴¹ A leghatározottabban szeretném leszögezni: *európai* teleológiáról van szó. Az állítás csak az olyan világra áll, amelyben beszélhetünk független individuumról és a politikai hatalomtól önmagát distanciáló „civil” társadalomról.

Ergo az, amit negatív értékhangsúlyt hordozó terminussal „kapitalizmusnak”, értéksemlegesen az önszabályozó piacgazdaság társadalmának, pozitív értékhangsúllyal „open society”-nek nevezünk, Európában kvázi magától van, tehát biztosan nem „izmus”. Abból, hogy van – hogy Marxszal szóljak – „a közösség köldököksinórjáról leszakadt individuum”, aki önmagát megvalósítani és mások által elismertetni kívánja (ezt ismét csak lehet az idők során negatívvá vált értékhangsúllyal úgy kifejezni, hogy hatalmat akar), „következik” az „open society”, egyszerűen csak arra van szükség, hogy a szabad individuumok szabad önszerveződéséből született civil társadalom lerázza magáról a politikai hatalom gyámkodását (hogy ennek megtörténte után lassan többnyire talán önmagát is felbomlasztja, azzal külön kellene foglalkoznunk).⁴⁴²

Tudjuk: a „hatalomra törő akarat”, vagy hogy Nietzsche modernitásbeli létfogalmának heideggeri továbbgondolásából induljak ki, az „akaratra törő akarat” nemcsak automatikusan megteremti és kibontakoztatja a maga világát, hanem olyan végetessé teszi a szabadságot, hogy az már a társadalom egész szövedékének felbomlásával fenyeget.⁴⁴³

A modernitás egyéb értékeinek, például az egyenlőségnek, a humanizmusnak, az emancipációnak a megvalósulása, pontosabban állandó újra érvényre juttatása pedig a leghatározottabban tudatos társadalmi beavatkozást igényel; ennek viszont, ha el akarjuk kerülni a 20. századi katasztrófák ismétlődését, csak rendkívüli esetekben szabad a szabadság – mindenképpen csak ideiglenes – korlátozását jelentenie. A politikai szféra tulajdonképpen arra van, hogy ezt a beavatkozást végrehajtsa. S amennyiben ma már az az egyértelmű meggyőződésünk, hogy a szabadság a vezető érték, s így az összes többi érvényesülésének nem szabad a mind több szabadság kibontakozását akadályoznia, legfeljebb

⁴⁴² Norbert Elias *A civilizáció folyamatában* gyönyörű precizitással elemzi a folyamat mindkét oldalát, a szabad individuum kialakulását egyrészt a politikai hatalomnak a társadalomtól való, lépésről lépésre végbemenő elkülönülését és személytelenné válását másrészt. Elias csak annyiban téved, hogy a „racionalizációnak” ezt a folyamatát ösztörténeti szükségszerűségként kezeli.

⁴⁴³ Jó két évtizeddel ezelőtt – amikor már az „öröklött fogalmi apparátussal” ugyancsak elégedetlen voltam – Polányi Károly *A nagy átalakulásának* elolvasása győzött meg arról, hogy ez így van.



– rendkívüli esetekben – ideig-óráig korlátoznia, akkor el kell kerülnünk az „izmusokat”. A modern politikai „izmusok” nem mások, mint olyan „társadalmi tervek”, amelyek a „szabadság”-tól különböző, automatikusan meg nem valósuló modernitásértékeket állítólag véglegesen érvényre tudnák juttatni, még ha – a társadalmi tervet kiagyalók hite szerint persze csak ideiglenesen – a szabadság mint érték rovására is.

Meggyőződése, hogy ha nem akarunk ismét társadalmi katasztrófák vagy katasztrofális társadalmak ideológiusaivá válni, fel kell adnunk az izmusokban való gondolkodást.⁴⁴⁴ (Egyáltalában fel kell adnunk „univerzális értelmiségiként” való létünket: értékeinkkel tisztában vagyunk, s a cél nem az, hogy azokat egyszer s mindenkorra érvényre juttassuk, hanem hogy a társadalomban kialakult feszültségeket és konfliktusokat ezen értékeket szem előtt tartva oldjuk meg. Ehhez nincs szükség semmiféle „társadalmi tervre”, jó politikusok kellenek hozzá.) Hagynunk kell, hogy a „szabadság dinamikája” kibontakozzék, s ez esetben talán létrejön nálunk is az, amit majd mindenki szeretne, az úgynevezett jóléti társadalom. Amit ma jóléti társadalomnak nevezünk, az valahogy úgy működik, hogy adva van egy alapjában véve önműködő „open society”, amelyben a politikai hatalom, a különböző pártok tulajdonképpen a különböző modernitásértékek örököiként funkcionálnak.

Hogy ez lehetséges legyen, ahhoz azután, hogy a társadalom lerázta magáról azt a politikai hatalmat, amely eredeti hite szerint az egyenlőségérték nevében korlátozta az amúgy is pusztán „formális” szabadságot, „csupán” az szükséges, hogy a társadalomban valóban többé-kevésbé erőteljesen jelen legyenek az európai tradíciók, s ne éljenek túlságosan erősen olyan nemzeti s lokális hagyományok, amelyek az európaiakat nem engedik kibontakozni. Ez esetben komoly esélyei vannak, hogy a jóléti társadalom megvalósul.⁴⁴⁵

⁴⁴⁴ Azt gondolom, hogy ez még a liberalizmusra is vonatkozik. Azt sem szabad politikai eszközökkel minden áron egy társadalomra ráerőltetni akarni.

⁴⁴⁵ Mert az, hogy „kapitalizmus” lesz, az többé-kevésbé biztosnak tűnik, a kérdés csak az, hogy – amint a *Világosság* szerkesztősége is fogalmazott – „Milyen kapitalizmus várható?” Maga ez a fogalmazás is mutatja, hogy már csak pragmatikus okokból sincsen sok értelme a „kapitalizmus”-fogalom használatának. Vajon olyan lesz nálunk a „kapitalizmus”, mint ma az Amerikai Egyesült Államokban, ma Indiában vagy mint annak



Mint ahogy, azt hiszem, nálunk és a másik két kelet-közép-európai országban ez is fog történni.⁴⁴⁶

A nehézségek nem lebecsülendők, de hát ezt a közhelyet ma végképp nevetséges leírni. S ha mégis teszem, akkor azért, mert ezek a bizonyos nehézségek nem akkorák, mint amekkorának látjuk őket.⁴⁴⁷

A kérdések a következők: 1. Mélyen gyökerezik-e a társadalomban az a bizonyos európai típusú individualizmus? 2. Van-e kellőképpen erős civil társadalom, megszerveződik-e ez egy olyan pillanatban, amikor az „open society” létét a politikai hatalom valaminek (tán egy ki nem mondott izmusnak) a nevében fenyegetni látszik? 3. Nincsenek-e jelen a társadalomban olyan mélyen gyökerező értékek, amelyek nem modernitásértékek, hanem éppen szemben állnak azokkal? Ami azt jelentené, hogy a politikai hatalom ténykedése a) adott esetben ezeknek az értékeknek a nevében történhetik, b) s ennek megfelelően túlmehet a szükséges beavatkozások határain, hogy a több szabadság kibontakozásának állandó korlátjává legyen.⁴⁴⁸

Az első és a második kérdésre a leghatározottabb igennel felelnék. Számomra elegendő bizonyíték erre az 1956–1989-es periódus, mint a fölülről szervezett rendszer elleni szinte permanens lázadás Közép-Európában. Hogy Magyarország 1956 után többé nem lázadt fel, annak okait itt nem elemzem.⁴⁴⁹

Elég, ha annyit mondok: a „kádárizmus” mint a kommunista hatalom által az európai típusú individuum elemi szükségleteinek tett

idején a náci Németországban? Ha egyszer kapitalizmusról beszélünk, akkor tudomásul kell vennünk, hogy a felsorolt országok társadalmi ugyanannak a társadalmi formációnak az alesetét képezik. Szememben ez a fogalom az adott társadalmak megértését nem segíti, hanem akadályozza, csak arra jó, hogy a szocialista törekvések egyetemességét hangsúlyozza. A radikális szocialisták – gondolom mindmáig – hajlamosak a valóságosan létező szocializmust is „államkapitalizmusnak” nevezni.

⁴⁴⁶ A volt NDK nem érdekes, ott megvalósítják. Meglehetősen erőszakosan, s ennek megfelelően nem túlságosan szimpatikus mellékkövetkezményekkel.

⁴⁴⁷ A többes szám ismét a kritikai értelmiségire vonatkozik, aki megint azt szeretné hinni, hogy a társadalom nem fog boldogulni a feladattal, ha nem figyel oda Őrá. – „Lám még a politikusait sem tudja helyesen megválasztani!”

⁴⁴⁸ Merthogy enélkül nincs modern társadalom, lásd újra Polányi könyvét.

⁴⁴⁹ Lásd ezzel kapcsolatosan e kötetben *A létező összeomlása*, valamint *A forradalom és az európai örökség* című írásaimat.

engedmény abból a célból, hogy a civil társadalomnak ne jusson eszébe megszervezni magát, 1956 állandó jelenlétét mutatta – legalábbis a kommunisták fejében.⁴⁵⁰

A harmadik kérdésre persze nem ilyen határozott a válaszom, de – hogy a végéről kezdjem – nem látom, hogy a rendszerváltás óta meghozott törvényekről ki lehetne mutatni: ilyen tendenciák rejlenek mögöttük. Inkább talán csak az kelti ezt a látszatot, hogy a kommunista rendszer által bevezetett korlátozások megszüntetése túl lassan megy végbe. A klasszikus értelemben konzervatívnak tekinthető retorikát nem tartom jelentős tényezőnek, annál is inkább, mert nem tudom, kinek szól: a társadalom, amennyire azt képes vagyok átlátni, a klasszikus értelemben alapjában véve nem konzervatív. Az egyedüli kérdés az, hogy vajon nem az-e a helyzet most is, mint Alexis de Tocqueville korában volt, hogy ugyanis „kortársaink jóval hevesebb és jóval kitartóbb szenvedélyt éreznek az egyenlőség, mint a szabadság iránt”? Meggyőződésem, hogy nem. Az egalitárius ideológia – legalábbis Magyarországon – nem hatott: egyszerűen átlátszóan hazugnak bizonyult. Ha pedig így van, ha ilyenfajta tömegérzelmek nincsenek jelen, akkor politikát sem lehet majd építeni rájuk. Nem létező tömegérzelmekre politikát építeni, ehhez idegen tankok kellenek. S azzal a közeljövőben magyar politikusok nem fognak rendelkezni.

Ami a magyar társadalomban az európai tradícióktól eltér, az a kezdeményezőkézségnek ha nem is hiánya, de alacsonyabb foka, a polgárnak az a tradíciója, hogy, amint Bibó kifejezte, műgonddal alkot (ez persze a nyugati világban is kiveszni látszik), és mindenekelőtt a tolerancia. Mindezek jelentősen hátráltathatják, de hitem szerint megakadályozni nem tudják valamifajta – nyilván nem a leggazdagabbak közé tartozó – jóléti társadalom kialakulását.

Szabadságra ítéltettünk? Remélem.

Világosság, 1991. 9.

⁴⁵⁰ Hogy Husákék Csehszlovákiában egyértelmű következetességgel a margóra szorítottak mindenkit, akinek az esetében akár csak a gyanúja is felmerülhetett annak, hogy családjában az európai örökség túlnyomó, az ugyanennek a bizonyítéka.

A világtörténelem vége, avagy a posztmodern kezdete

Francis Fukuyama nagy port felvert tanulmánya (*A történelem vége?*) nemcsak konstatálja azt a tényt, hogy most éppen valami alapvető történik a világtörténelemben (amit nem túlságosan nehéz észrevenni), hanem hiányolván azt a fogalmi keretet, amelyen belül ezek a változások értelmezhetőek lennének, igyekszik valamiféle átfogó magyarázattal szolgálni e történésekre. Magyarázata – ne tagadjuk – meglepő. Éppen most, amikor oly elképesztő sebességgel zajlik a világtörténelem, amilyenre talán még sohasem volt példa, Fukuyama kijelenti: mégis Hegelnek (pontosabban Alexandre Kojève Hegelének) volt igaza: a történelemnek igenis van vége, s mi oda is jutottunk. Tetszik, nem tetszik, létrehoztunk egy társadalmat, amelyben ha maradnak is ellentmondások (talán még azt is megengedi, hogy alkalmasint újak is létrejöhetnek), ezek az adott kereteken belül megoldhatók, a társadalom rendelkezik azokkal az eszközökkel, amelyek megoldásukra alkalmasak. Ez a történelem végét jelentő társadalom nem más, mint a nyugati típusú liberális demokrácia.

Nos, ne vitassuk, a nyugati típusú liberális demokrácia az utóbbi évtizedek történelmének kétségtelen győztese. 1945-ben, még a kommunizmussal együtt, diadalt ült a fasiszmus felett, 1989-ben pedig a kommunizmus felett. A két nagy ideológiai ellenfél halott, s elég peszsimistának (vagy egyeseknek netán optimistának) kell lenni ahhoz, hogy feltámadásukat el tudjuk képzelni. Az úgynevezett fejlett világ végzett a tömegmészárlásba torkolló kollektivista álmokkal, s igyekszik az egypártrendszerű kommunista diktatúrák helyén is nyugati típusú liberális társadalmakat létrehozni. S kétségtelen, a nyugati típusú liberális demokrácia nemcsak az úgynevezett fejlett világban ért el sikereket a legutóbbi évtizedekben. Számos ázsiai ország, amely még nem is olyan régen fejlődő országnak számított, a harmadik világhoz tartozott, ugyancsak a nyugati típusú liberális demokráciát választotta kormányformájaként – ahogyan Fukuyama mondja. Eddig a tények.

Ezeket a tényeket kívánja Fukuyama Kojève–Hegel nyomán úgy értelmezni, mint a történelem végét. Érdekes módon nem azért, mintha a nyugati típusú liberális társadalmat ideális társadalomnak vagy a ra-

cionális társadalomnak tekintené, hanem mert úgy véli, hogy a nyugati típusú liberális demokrácia valamennyi lehetséges alternatívája kimerült. Fukuyama koncepciójának, ha szó szerint vesszük, akkor kétségtelenül van egy alapvető baja, hogy ugyanis, ahogy Gertrude Himmelfarb írja: „A legjobb esetben is csak azt tudhatjuk, hogy mi volt, nem pedig azt, hogy mi lesz. Az optimistáknak éppen ez a vigasza, a pesszimisták számára pedig ez jelenti aggodalmaik legfőbb okát. De mindkettejüknek ki kell egyezniük egy olyan jövővel, amelyről nem tudunk mást, mint hogy megismerhetetlen.” Csakhogy Fukuyama tanulmánya végső soron mégsem jóslással foglalkozik, sőt, furcsa módon, amikor jósol, akkor nemcsak a történelem végét jósolja; van a tarsolyában másik lehetőség is. Nevezetesen az, hogy a történelemnek nincsen vége. Tanulmányának utolsó mondata éppen azt a lehetőséget villantja fel, hogy a történelem – ezek szerint ideiglenes – vége teremtetten unalom esetleg újra mozgásba hozza a történelmet. Fukuyama, amikor a történelem végét jósolja – jószerével csak egy Kojève-től vett hirtelen ötlet –, tulajdonképpen valami másról beszél. A magam részéről legalábbis nem a történelem végét illető, a tanulmány végére amúgy is elbizonytalanodó jóslatát tartom fontosnak, hanem azt a tulajdonképpen csak kérdés formájában megfogalmazott és csak az általa elképzelhetőnek tartott alternatívák kizárása útján bizonyított megállapítását, hogy „talán nincsenek már az ember életében olyan alapvető »ellentmondások«, melyek a modern liberalizmus keretei között nem oldhatók meg, ezzel szemben egy másfajta politikai-gazdasági struktúrában megoldhatók lennének”.

A tévedések elkerülése végett: ez a koncepció nem valamifajta racionalista történelemszemléletre épül. Pierre Hassner félreérti őt, amikor számon kéri rajta, miért Hegelre, miért nem Locke-ra vagy Kantra hivatkozik. Fukuyama szerint a liberális demokrácia nem valami a priori racionalitásnak felel meg. Fukuyama azt állítja, hogy kiküszöböltük a történelem minden más racionalitását, s azok az ellentmondások, amelyek a polgári racionalitás keretein belül egyáltalában lehetségesek, megoldhatók a liberális demokráciában, viszont nem oldhatók meg másfajta társadalmi szerveződés keretei között. Fukuyama kifejezetten szembehelyezkedik a gazdasági-racionalista történelemszemlélettel,

amely az embert lényegét tekintve racionális, a profit maximálására törekvő egyénnek tekinti, vagyis homo oeconomicusnak, s ezzel Max Weber koncepcióját állítja szembe, kultúrára, vallásra hivatkozván; ami nyilvánvalóan azt jelenti, hogy elutasít minden olyan történelemszemléletet, amely az emberi motivációknak valamifajta univerzális racionalitást tulajdonít, s így módon a konfliktusok mögött is valamifajta univerzális racionalitást keres. (Univerzális racionalitást mondok, mert ha az univerzális jelzőt itt elhagyjuk, akkor nincs olyan emberi magatartás és konfliktus, amelyet ne kellene racionálisnak tekintenünk – valamilyen történelmileg kialakult racionalitás szempontjából.) Fukuyama hosszan elmélkedik arról, hogy a tudati beállítódások nem vezethetők vissza másra, mint kulturális és vallási tradíciókra: magyarul, hogy egy meghatározott racionalitás szemszögéből nézve minden másfajta motiváció irracionális és viszont. Ezzel az elképzelésével – melyet magam is osztok – látszatra ellenkezik a történelem végéről alkotott elképzelés. S valóban ellenkeznék vele, ha a történelem általa tételezett vége az emberi lényeknek megfelelő társadalom létrejöttét jelentené. Fukuyama azonban, amint láttuk, elképzelhetőnek tartja, hogy a történelem mégis továbbmegy: ha ugyanis hirtelen olyan motívumok jelentkeznének, amelyek a mai európai ember szemszögéből nézve irracionálisak. Amit állít, az nem több, mint hogy – ismétlem – ma nincsenek már az ember életében olyan alapvető ellentmondások, amelyek a liberalizmus keretein belül ne lennének megoldhatók. Ebből azonban nem következik, hogy holnap sem lesznek. Hiszen egy bizonyos racionalitás úgy is univerzálissá válhat, hogy minden más racionalitást kiszorít, az ilyen értelmű univerzalitás elfogadása nem jelenti egyszersmind azt is, hogy más racionalitások lehetőségét elvileg is kizárjuk.

Fukuyama koncepciója koherens – ez az, amit vitapartnereinek többsége nem lát –, a történelem végéről szóló elgondolása sem valamifajta univerzalizáló racionalizmusra épül, hanem a liberálistól eltérő társadalomszerveződések gyakorlati ellehetetlenülésére. Ennek eredményeként szerinte „az a tudat, amely a liberalizmus fejlődését lehetővé teszi, úgy tűnik, oly módon stabilizálja magát, ahogyan azt a történelem végén elvárhatjuk, amikor ezt a fejlődést a modern piaci társadalmat jellemző bőség támogatja”.

Az én bajom Fukuyamával nem az, hogy valamifajta univerzális racionalizmusból indul ki. A bajom az, hogy bizonyos tényekkel nem néz szembe, részben azért, mert jóllehet a kultúrák különbözőségét és összehasonlíthatatlanságát elismeri, a gyakorlatban nemigen számol más kultúrákkal.

A fasiszta diktatúrák helyén kétségtelenül hallatlan gyorsasággal meggyökereztek a liberális társadalmak, ebből azonban semmi sem következik a kommunista diktatúrákat követő fejlődésre, még azokban az országokban sem, ahol azok nem genuin fejlődés, hanem katonai megszállás eredményeként jöttek létre. A genuin fasizmusok valóban a liberalizmus alternatíváiként születtek, s ehhez még azt is hozzá kell tenni, hogy majd mindenütt hozzájárultak olyan feltételek megteremtéséhez, amelyek a talajt a liberalizmus számára a korábbiaknál kedvezőbbé tették. A genuin kommunista diktatúrák ezzel szemben, bár a liberalizmus konkurensei, nem a liberalizmus alternatíváját jelentették. Azokban az országokban, ahol forradalom, nem pedig hódítás eredményeként születtek, a liberális társadalom létrejöttének nem voltak meg a feltételei. S a kommunista diktatúrák többnyire nemhogy nem teremtették meg ezeket a feltételeket, hanem még rontották is létrejöttük esélyeit. Hogy a volt kommunista országok ma liberális demokráciáról álmodoznak, az igen keveset jelent. A kérdés az, hogy meg tudják-e azt valósítani. Az eddigi tapasztalatok, s nemcsak a Szovjetunióban, elég siralmasaknak tűnnek. Himmelfarb helyesen mondja: „A kommunizmus éppoly halott, mint az ancien régime.” Ez azonban nem jelenti azt, hogy a nyugati típusú liberális demokrácia Oroszország vagy a nem nyugati világ egyéb részei számára az egyetlen alternatíva lenne.

Továbbá: a liberális demokrácia kelet-ázsiai sikerei kétségtelenek. Hogy adaptálását Kelet-Ázsiában mi tette lehetővé, én nem tudom. Fukuyama a kelet-ázsiaiak munkaerkölcsét, takarékoságát, családformáját említi, s bizonyos vallási tradíciókat. De éppen abban a mondatban utal arra is, hogy az iszlám tradíciói már gyökeresen mások, s nem kifejezetten alkalmasak a liberális demokrácia befogadására. De az iszlám kultúrát legalább megemlíti. Gondolom azért, mert ez az az európaival párhuzamos másik civilizáció, amely nemcsak más, mint az európai, hanem az utóbbit fenyegetni is látszik. Az ajatollah Iránja, Kad-

hafi Líbiája vagy a fundamentalista Azerbajdzsán lehet hogy nem elég erősek ahhoz, hogy a maga történelmét befejezni kívánó európai típusú liberális világot tényleg veszélyeztessék, de semmiképpen sem barátságosak vele szemben.

Viszont egyetlen szót sem veszteget Fukuyama Ázsia, Afrika és Dél-Amerika azon társadalmaira, amelyek ugyan egyelőre nem látszanak fenyegetni a liberális demokrácia társadalmait, de ahol az utóbbi sikereiről ugyancsak furcsa lenne beszélni. S e tekintetben nem azok az országok a perdöntőek, ahol a liberális kormányzati forma még nem került bevezetésre (egyre kevesebb ilyen van), hanem azok, ahol már régen bevezetésre került, s mégsem képes átalakítani a hagyományokat, s így a társadalmat sem. A liberális demokrácia ázsiai sikereit bizonyítóanyagként csak abban az esetben használhatom bármire is, ha előbb világosan megmagyarázom, hogy például India miért képtelen megbirkózni a maga problémáival, holott több mint negyven éve liberális demokrácia a kormányzati formája. Azt hiszem, nem az emberiség történelmének végéről van szó, még csak „átmeneti végéről” sem. Amit Fukuyama a történelem végének nevez, az szerintem az európai történelem (ezen nem a földrajzi Európa történetét értem, hanem az európai típusú társadalmak történetét) „végéről”, azaz az európaiságban benne rejlő, s ebben az értelemben talán egyedül az európaiságban benne rejlő dinamikus tendenciáknak leginkább megfelelő társadalomszerveződési keretek kimunkálásáról. Arról van szó, hogy az a valami, amit modernnek nevezünk, minden szellemi (romantika) és politikai (a romantikában gyökerező fasizmus és kommunizmus) ellenlábasát legyőzve megszilárdult az európaiság, a zsidó-keresztény és a klasszikus görög-római tradíció⁴⁵¹ területén. Beléptünk a posztmodern korszakba, amit a magam részéről éppenséggel úgy határoznék meg, hogy ekkor az európai tradíció körén belül maga a modernitás alapjaiban többé nem kérdőjeleződik meg; ennek megfelelően a fennállót opponáló kritikai magatartás alapvető trendjei már nem a szerveződési kereteket, azaz az egyéni kezdeményezés szabadságán alapuló gazdaságot és a liberális

⁴⁵¹ Heideggernek valószínűleg igaza van, amikor a Platón és Arisztotelész előtti görögséget nem az európai (az ő terminológiájában metafizikai) tradíció előfutárának, hanem valami másnak tartja.

demokráciát mint politikai formát veszik célba, hanem csupán az e kereteken belül lévő (ilyen típusú mozgalmak például a feminizmus vagy a szexuális kisebbségek mozgalmi), illetve annak bizonyos következményeit (ökológiai mozgalom).

Ez azonban két vonatkozásban sem tekinthető a történelem végének. Egyrészt az európai szellemiség területén igenis jelen vannak nem európai elemek, másrészt a legkevésbé sem tűnik valószínűnek, hogy a világ másfajta civilizációi valamennyien képesek lennének az európai modernitás szerveződési kereteit oly módon átvenni, ahogy azt bizonyos kelet-ázsiai civilizációk tették. Nem állítom, hogy az európai civilizáció mindezzel szemben szükségképpen tehetetlen. Úgy tűnik azonban, hogy mindaz, ami a szellemi Európa földrajzi területén belül vagy azon kívül nem Európa, azt Európa – bizonyos kelet-ázsiai civilizációkat leszámítva – csak alapvető karaktervonásaiknak erőszakos megsemmisítése útján európaizálhatja.

Ami a „vásári menaszériák eszkimóit” (Husserl) illeti, Fukuyama mindössze néhány sort szentel nekik, a kérdést az egyenlőség–egyenlőtlenség problémakörére redukálva: „a gazdasági egyenlőtlenség tulajdonképpen okainak semmi közük sincsen társadalmunknak az alapjukul szolgáló jogi és társadalmi struktúrájához, amely alapjaiban egalitárius és szerény mértékű újraelosztást hajt végre; az egyenlőtlenségek inkább azoknak a csoportoknak a kulturális és társadalmi sajátosságaival függenek össze, amelyekből áll, melyek a maguk részéről korábbi viszonyok történelmi örökségét jelentik”. Már önmagában is furcsa korábbi viszonyok történelmi örökségére utalni; mintha nem lenne mindaz, ami van, korábbi viszonyok történelmi öröksége. S még furcsább, ahogy Fukuyama folytatja: „így a feketék szegénysége az Egyesült Államokban nem a liberalizmus inherens következménye, hanem inkább »a rabszolgaság és a rasszizmus öröksége«, melyek a rabszolgaság formális megszüntetése után még sokáig továbbélnek”. Magam sem állítom, hogy az amerikai feketék szegénysége a liberalizmusból inherensen következne, ahogy a Burkina Faso-beli társadalmi állapotok sem következnek a liberalizmusból. De ahogy Burkina Faso társadalma nemhogy nem tér át önként a liberalizmusra, hanem minden valószínűség szerint még erőszakkal sem lehet azt rákényszeríteni, ugyanúgy

nem képes a liberalizmus maga alá gyűrni bizonyos csoportokat azon a földrajzi területen belül sem, ahonnan versenytársait legyőzte-kiszorította. Nem állítom, hogy az európain kívül semmilyen más tradícióra nem képes ráépülni (lásd Kelet-Ázsia), de nem képes bármelyikre. Ha jól meggondolom, ezt egy amerikainak kellene a legjobban tudnia. Az Egyesült Államok, a liberális demokrácia mintaországa csak úgy jöhetett létre, hogy jószerével majdnem teljesen kiirtotta a lokális tradíciók hordozóit; akiket közülük pedig végül is megkímélt, azoknak jelentős részét máig sem tudta a liberális demokrácia szervezeti keretei közé bekényszeríteni. Nem állítom, hogy soha nem is lehet képes erre (vannak indián rezervátumok, amelyek játékkaszinókból tartják fenn magukat olyan államokban, ahol a liberális demokrácia tiltja a szerencsejátékot), de hogy a szellemi Európa tele van a liberális demokráciába integrálhatatlannak tűnő csoportokkal, az tény, amelyen, úgy néz ki, nem egykönnyű változtatni.

Nincs még tehát vége a történelemnek, s e tekintetben nem is igen kívánom, hogy vége legyen: az integrálhatatlannak tűnő csoportok „integrálása” nagy valószínűséggel kiirtásukat jelentené.

A liberális demokrácia kiütötte tehát versenytársait a tiszta európai tradíciókkal rendelkező területeken, nem látnak azok az európai társadalmak sem más kiutat a maguk problémáinak megoldására, ahol ugyan az európai tradíciók a meghatározóak, de azok igen specifikus formák között valósultak meg (a keleti kereszténység területei, ahol itt most nem elemzendő okok folytán éppen az a dinamizmus hiányzik, amelynek szerveződési kereteként a liberális demokrácia megszületett); bár kétséges, hogy ezek a társadalmak képesek-e liberális demokráciává válni; vannak továbbá olyan nem európai típusú társadalmak (egyelőre csak Kelet-Ázsiában ismerünk ilyeneket), amelyek ugyancsak liberális demokráciává lettek. S a nyugati és némely kelet-ázsiai társadalmak emberének életében pillanatnyilag talán tényleg nincsenek olyan ellentmondások, amelyek e társadalomszerveződési kereten belül ne lennének megoldhatók, de hogy az ember életében ne lennének ilyenek, ezt semmiképp sem állíthatjuk.

Szinte biztosan állíthatjuk viszont, hogy a ma liberális társadalmai képesek lennének megsemmisíteni mindazt, ami újtukban áll, s azt sem



állítom, hogy ne tennék ezt meg, ha úgy tartják szükségesnek. A be nem avatkozás elvének alapján állnak ugyan, de minthogy valóban joguk lenne beavatkozni akkor, ha más társadalmaktól fenyegetettek lennének, biztosan megtalálják a leghumanitáriusabb elvekkel egyező ideológiát a beavatkozáshoz akkor is, ha a tényleges fenyegetettség nem áll fenn. Nem zárom ki tehát annak valószínűségét, hogy a fejlett világ, amelynek politikai megosztottsága minden valószínűség szerint akkor is megszűnik, ha volt kommunista része nem válik igazi liberális demokráciává, egyszer csak nekifog előbb saját nem Európája, majd az egész világ „európásításának”, s a végén tényleg „befejezi a történelmet” – erőszakkal. Irritáltsága néha ebbe az irányba mutat. S persze itt sokkal többről van szó, mint egyszerű irritáltságról. Az európai kultúra minden úgynevezett humanista hagyománya mellett is agresszív kultúra, amin nem értek mást, mint az individuumnak azt a törekvését, hogy attól való félelmében, hogy a másik fogja őreá kényszeríteni akarátát, maga igyekszik a saját akarátát rákényszeríteni a másikra, igyekszik rányomni bélyegét az egész világra. Az európai típusú individuum hatalomra tör.⁴⁵² A liberális demokrácia éppen azért „ideális” szerveződési keret az európai kultúra számára, mert nem a hatalmat akarja megszüntetni, amit ezen a kultúrán belül biztosan nem lehet, hanem a hatalommegosztás elvére épül.⁴⁵³ Az ezen kereteket elfogadó társadalomban a hatalmi harc civil-

⁴⁵² Hobbes: „Az ember természettől fogva szereti a szabadságot és a mások feletti uralmat.” Hogy az európai filozófiai tradícióban a hatalomvágy az ember antropológiai karakterisztikumaként jelenik meg, az mit sem változtat azon, hogy itt egy meghatározott kultúra emberének sajátosságairól van szó. A hatalomra törő akarat az európai létnek valóban meghatározó eleme. Hogy itt egy meghatározott kultúráról van szó, az már Nietzsche számára is világos, egyértelművé a dolog Heideggernél válik, aki Nietzsche-t a metafizikai korszak nagy betetőzésének tartja.

⁴⁵³ Ezen nemcsak a törvényhozói, végrehajtó és bírói hatalom elválasztásának Montesquieu által kiemelt fontosságát értem, hanem annak megakadályozását általában is, hogy egyfajta konkrét vonatkozásban fennálló hatalom (s ez, ld. Foucault, egész létünket átszövi) a társadalmi egészben betöltött hatalmi pozícióvá legyen. Norbert Elias (ld. *A civilizáció folyamata*) úgy fogja fel az egész európai történelmet, mint két párhuzamos folyamatot: egyrészt csökken a hatalmi centrumok száma, azaz egyre nagyobb területű integrációk jönnek létre, másrészt a hatalom ezzel párhuzamosan korlátozottabbá lesz: egyre többen bírnak valamifajta korlátozott hatalommal és korlátozzák a mások hatalmát. Szerintem Elias koncepciójával is az a probléma, hogy jöllehet kifejezetten csak



zált formákat ölt. Ami azonban ezen kívül van, igen hamar válhat a másoktól való félelemből fakadó, még meztelen hatalomvágy áldozatává.

Persze az a lehetőség is fennáll, hogy a fejlett világ integrációja olyan állapotokat teremtsen, ahol nem érzi fenyegetettnek saját szabadságát, kellemőségekben érzi magát ahhoz, hogy békében hagyja saját rezervátumait és a világ egyéb részeit. S ez minden bizonnyal lehetőséget teremt arra is, hogy valóban hozzájárjon minden olyan problémának a megoldásához, amelyeket nézetem szerint is képes megoldani a maga szervezeti keretein belül, amelyek azonban a jelen pillanatban távolról sem tekinthetők megoldottnak. Fukuyama álláspontja e tekintetben is kicsit elnagyoltnak tűnik. Csak két olyan kérdést említek, amelyeket a történelem végéről szóló koncepció legalábbis nem hagyhat figyelmen kívül. Az egyik az ökológia problémái, a másik pedig a modern nagyvárosi életforma teremtette feszültségek, amelyek sok tekintetben a más kultúrákkal való együttélés megoldatlanságaival is összefüggnek. Gondoljunk csak az egyre súlyosabb kábítószer-problémára. Ha az ilyen típusú problémák megoldást nyernek, akkor magam is el tudom képzelni, hogy a fejlett világban a történelem egy időre megpihen. Mert csak a megrögzött racionalista-felvilágosító tagadhatja ugyan, hogy – ahogy Pierre Hassner írja – „az egyén lelkében az abszolútum, a közösség, a kaland és a hierarchia iránti vágy újból előtörhet”, azért mégiscsak valószínűtlen, hogy ez az alapvető gazdasági, szociális és politikai kérdések megoldottsága esetén hamar bekövetkezzék. És én titokban még abban is reménykedem, hogy a világ fejlett, liberálisan demokratikus részében, ha azt a konkurens ideológiákkal kísérletező nyíltan agresszív társadalmak okozta feszültségek nem teszik már irritálttá, a történelem vége nem lesz olyan szomorú korszak, mint ahogy azt Fukuyama leírja. Miért ne léphetne a feszültségek teremtette művészet és filozófia helyére valami, amit pusztán a játékos kedv vagy a titkokat megoldani sohasem képes kíváncsiság teremt?

Világosság, 1990. 2–3.

Nyugat-Európáról beszél, ezt mintegy „nem veszi észre”. Úgy gondolja, hogy ez a hatalomcsökkentő integrációs folyamat az egész földkerekségre vonatkozik (ami mögött nála is a metafizika antropológiai előfeltevései rejlenek).

II. A „KÖZTES” EURÓPÁBÓL TEKINTVE

MI LESZ VELED, SZOVJET BIRODALOM?

1989 márciusában *Orosz szocializmus Közép-Európában* című könyvemem dolgozván, írtam le a következő mondatokat: „Nem szeretnék jóslatokba bocsátkozni. De úgy tűnik, a Szovjetunió nem képes többé rákényszeríteni a maga társadalmi berendezkedését a kelet-közép-európai országokra. Talán nem is akarja már, hiszen – ha az orosz racionalitás végső logikája nem is változott talán – maga is alakulóban van: gazdasági és politikai rendszerén egyaránt változtatni kíván – nem kérdeve most, hogyan és miképpen.” Talán már akkor is – nem egészen két esztendeje volt ez – anakronisztikusak voltak ezek a mondatok. Abból indultak ki, hogy van Szovjetunió, amely a maga társadalmi berendezkedését nem kívánja már másokra rákényszeríteni, talán azért, mert maga is változtatni kíván társadalmi és politikai rendszerén. Abból indultak ki, hogy a Szovjetunióban továbbra is létezik valamifajta egységes akarat, amely talán másképpen, talán racionálisabb megfontolásoktól vezettetve, tartalmát talán bizonyos értelemben az új realitásokhoz igazítva, de továbbra is megkísérli az Orosz Birodalom logikáját érvényre juttatni. Ha a mából visszatekintünk, egyértelműnek tűnik, hogy ilyenfajta egységes akarat már akkor sem létezett, ma pedig már az is kétségesnek tűnik, hogy a Szovjetunió létezik-e egyáltalán. Nem azért mondom mindezt, hogy megpróbáljam védeni akkori elképzeléseimet. Csupán azt szeretném illusztrálni, hogy a Szovjet Birodalomban zajló változások jószerével nemhogy valamifajta előrejelést nem tesznek lehetővé (de hát Theiresziasz vagy Kasszandra szerepére amúgy sem vágyom), hanem a fennálló állapotok elemzését is szinte lehetlenné teszik. Még egyszer mondom: eszem ágában sincs nem egészen

két évvel ezelőtti megfogalmazásaimat igazolni: lehetséges, hogy sokan messzebbre láttak. Csak azt szeretném hangsúlyozni, hogy 1989 márciusában még az a Magyarország is „szocialista ország” volt, amely azután elsőként szakított a szocialista társadalmi-politikai berendezkedéssel, a mára már „volt” szocialista országok túlnyomó többségében még kemény diktatúrák uralkodtak, s ha akkor valaki azt mondogatta volna, hogy másfél év múlva az NDK-ból az NSZK öt keleti tartománya lesz (vigyázat, itt a forma is fontos: nem a két Németország egyesült, hanem az NSZK, az igazi Németország megkapta Németországnak azokat a területeit, amelyek addig szovjet megszállás alatt voltak), azt egyenesen örülnék néztük volna.

Nem arról van szó, hogy ne tudtunk volna mindazokról a „nehézségekről” (nevetséges understatement), amelyekkel a Szovjetunió, az Orosz Birodalom küszködik. Minden józan ember tisztában volt vele, hogy az úgynevezett szocialista gazdaság – a Szovjetunióban minden valószínűség szerint még inkább, mint a közép-európai országokban – egyre mélyebb válságba süllyed, amelyből ha egyáltalán van kiút, az csak ennek a gazdaságnak a felszámolása és az önszabályzó piacgazdaság „bevezetése” lehet; minden józan ember tisztában volt azzal is, hogy a nemzeti ellentétek a Szovjetunióban előbb-utóbb olyan feszültségekhez, majd konfliktusokhoz kell vezessenek, amelyek minden valószínűség szerint a birodalom széthullását fogják eredményezni; igen, minden józan ember mindent látott előre – csak ez a józan ember egyet nem tudott elképzelni, nevezetesen azt, hogy ez a folyamat ilyen mértékben felgyorsul, ami persze egyáltalában nem azt jelenti, hogy hamarabb születik megoldás a problémákra, hanem hogy az események teljesen kiszámíthatatlan irányt vesznek. Senki nem volt felkészülve arra, hogy egy gyors és látványos felbomlási folyamatnak lesz a tanúja, senki nem volt felkészülve arra tehát, hogy a világnak egy ilyen felbomlási folyamatra kell reagálnia. Ha valóban peresztrójkáról lett volna szó, ahhoz csak asszisztálni kellett volna, s ez az asszisztens szerep még egészen kellemes is lehetett volna. Itt-ott látványosan segítséget nyújtani a volt ellenségnek, elnéző nagyvonalúsággal nyugtázva a demokratikus fordulatot, a normális európai életformára való felkészülést és átállást, és természetesen mindenekelőtt a hidegháború végleges és teljes felszámó-

lását. A Nyugat még nem is olyan régen örömmámorban úszott: majd ötven év rettegés után úgy érezte, fellélegezhet. Semmi sem fenyegeti békéjét többé. Nem emlékszem pontosan, mikor volt Gorbacsovnak az a nevezetes látogatása az NSZK-ban (az NDK még létezett, és viszonylag stabilnak látszott), amikor a nyugati németek többsége – pártállástól függetlenül – mindenütt kitörő lelkesedéssel üdvözölte *Gorbiját*, egyértelműen azért, mert az felszámolta a hidegháborús légkört. Nos, ki az, aki az úgynevezett első és második világban ne örülne az új szovjet külpolitikának, ki az, akinek a számára az első és a második világban ne lenne megnyugtató, hogy a két szuperhatalom (de hát szuperhatalom-e még a Szovjetunió, hiszen jószerével nincs is már?) nem farkasszemet néz egymással, hanem baráti, szinte már szövetségesi viszonyt alakít ki?⁴⁵⁴ Bizonyára vannak ilyenek, de merem remélni, hogy még a szovjet hadsereg vezetőinek többsége sem tartozik az utóbbiak közé. Nem a lelkesedéssel volt a baj, hanem hogy az a tökéletes vakságból fakadt, abból, hogy a többség nem vette észre: nem a világ második hatalma nyújtott békejobbot az eddigi ellenségnek, hanem egy hanyatló birodalom, végső soron azon okból, hogy nem volt ereje többé az addigi konfrontációhoz, s abból a célból, hogy segítséget kérjen. S így persze ezeknek a lelkes tömegeknek az sem jutott az eszébe, hogy a Szovjetunió ezután másképp lesz veszélyes. Nem lehetetlen, hogy veszélyesebb, mint addig. Hiszen a szovjet politika ereje és dicsősége teljében, a legvadabb hidegháborús időkben sem fenyegette közvetlenül a fejlett világot: csupán a harmadik világban akart – és tudott – teret nyerni vele szemben.

Ha nyugati értelmiségi barátainak – akik egy kicsit mindig olyan, hogy is mondjam, baloldaliak – régebben azt mondtam, hogy a hidegháború rájuk nézve nem, csak ránk nézve veszélyes: nem fogják a szovjet elvtársak ledobni az atombombát; nekik a hidegháború mindekelőtt ugyanis arra jó, hogy kordában tarthassák mindazon területek lakosságát, amelyekre már rátették a kezüket, azok mindig gyanakodva néztek rám. Jó, jó, mondták, lehet, hogy senki sem akarja ledobni az atombombát. De mi lesz, ha egyszer – bármelyik oldalon – valami őrült

⁴⁵⁴ Hogy ez az ún. harmadik világban nem vált ki egyöntetű lelkesedést, az megint más kérdés, de ezzel a problémával itt most nem foglalkozom.

megnyomja a gombot? Nos, pontosan erről van szó. Ha valaha is volt igazi esélye annak, hogy azt a bizonyos gombot valami őrült a Szovjetunióban a kezébe kaparinthatja, akkor ez ma van. Ma a Szovjetunióban bármi – a szó szoros értelmében bármi – megtörténhet.⁴⁵⁵

De hát mi történt? Mitől gyorsult fel ilyen hihetetlen mértékben a folyamat? Az a gyanúm, attól, hogy a rendszer felszámolta saját legitímációs bázisát. Természetesen nem ok nélkül, de minden valószínűség szerint a hatalmon lévők egyáltalában nem voltak tudatában annak, mit cselekszenek. S a kommunista rendszer persze nem képes többé legitímációját helyreállítani. A nagy kérdés az, hogy egyáltalában lehetséges-e ma Oroszországban legitim rendszert teremteni?

Miről is van tulajdonképpen szó? A gazdaság helyzete most már katasztrofális, az ország jóval több részre akar szétesni, mint ahány nemzet él benne (csak egyetlen példa: a moldáviai oroszok ugyebár egy külön köztársaságot szeretnének alapítani a maguk számára), a politikai rendszer teljesen felbomlott, s tulajdonképpen nincsen senki, s nem létezik olyan politikai mozgalom, aki vagy amely reális alternatívát tudna kínálni. Mindez, valószínűleg, az utóbbi évek fejleménye.

Úgy tűnik, hogy a teljes gazdasági katasztrófa az utóbbi néhány évben állott elő. De olyan biztos-e, hogy így van ez? Hiszen éhínség sújtotta már néhányszor az ország különböző területeit. Ami új, az valószínűleg nem maga a gazdasági katasztrófa, hanem az a tény, hogy az manifesztté vált, nem kis részben azért, hogy most az ellátási helyzet az eddig mindig viszonylag jól ellátott két orosz „fővárosban” a legkatasztrofálisabb. Ez az, ami egészen a legutóbbi időig biztosan nem fordulhatott volna elő. Minthogy a fővárosok politikailag összehasonlíthatatlanul fontosabbak, mint az orosz és nem orosz vidékek, a két főváros viszonylagos ellátottságát a kormányzat mindenképpen biztosította a vidék rovására. Ma már ilyesmire sem képes. Sem a piaci spontán, sem a totalitárius hatalom irányította disztribúciós mechanizmus nem működik. Az a gyanúm, hogy a szovjet gazdaság ma sem működik rosszabbul, mint az

⁴⁵⁵ Míg e sorokat írom, hallom a hírekben, hogy Csapon különböző nemzetiségű szovjet katonai egységek tüzet nyitottak egymásra.

elmúlt évtizedekben, illetve hogy annyiban működik mégis rosszabbul, amennyiben a „tervutasításos gazdaság”-ról az utóbbi években „kiderült”, hogy működésképtelen, s ez nem a gazdaság immanens mozgástendenciájának eredménye (azt hiszem, hogy a tervutasításos gazdaság esetében ilyenről nem is beszélhetünk), hanem a gazdasághoz képest külső, jelesül politikai tényezőké. A viszonylagos politikai stabilitás körülményei között a szocialista gazdaság ma pontosan annyira lenne életképes, mint mondjuk húsz évvel ezelőtt.

Ugyanezt kell megítélésem szerint elmondani a nemzetiségi viszályokról is. Nem hiszem, hogy az örmények és az azeriek jobban szerették volna egymást húsz évvel ezelőtt, mint ma. Nem hiszem, hogy a balti nemzetek húsz évvel ezelőtt még tudomásul vették volna, hogy végérvényesen bekebelezték őket az Orosz Birodalomba, amit ma már nem hajlandók tudomásul venni. Nem hiszem, hogy húsz évvel ezelőtt a besszarábiai románok még elhitték volna, hogy ők moldovánok, nem pedig románok stb. S jöllehet a világban majd mindenütt felerősödtek a nemzetiségi mozgalmak, mégsem hiszem azt, hogy a birodalom megállíthatatlannak tűnő széthullási tendenciáját önmagában a nemzeti tudatok és nacionalizmusok felerősödése eredményezte volna. A nemzeti tudatok és nacionalizmusok ma minden valószínűség szerint határozottabbak és erőteljesebbek, mint néhány évtizeddel ezelőtt, de itt sem immanens fejlődésről, a nemzeti tudatok immanens mozgásáról van szó, illetve – minthogy nem akarok kategorikus lenni ott, ahol bizonyítékaim nincsenek, hadd fogalmazzak óvatosabban – nem csak és nem elsősorban erről van szó, hanem inkább az amúgy is meglévő nemzeti ellentétek és gyűlölségek manifesztté, és ami talán a döntő, aktívvá válásáról, ami húsz évvel ezelőtt akkor sem lett volna lehetséges, ha a nemzeti tudatok és nacionalizmusok éppoly erősek lettek volna, mint ma. Megint csak azt kell mondani, hogy teljesen megszűnt a birodalmat vaskézzel összetartó rendszer legitimitása, s ez megteremtette a politikai feltételeket a nemzeti tudatok és egymással ellenséges nacionalizmusok aktívvá válásához.

Ha meg akarjuk érteni, hogy mi történt, pontosabban, hogy miért következett be olyan hirtelenül az, ami természetesen várható volt,

hogy előbb-utóbb bekövetkezik (nyugati „szakértők” és „keleti” értelmiségiek egyaránt évtizedeken át mondogatták: nem tarthat ez már sokáig; az oroszok sem fogják örökké tűrni, hogy olyan nyomorultul élnek, s a felszín alatt parázsló nemzeti ellentétek is előbb-utóbb felszínre törnek – és nem történt semmi, az Orosz Birodalom erős volt és félelmetes, s minden nehézség ellenére nem mutatott bomlásjeleket, s igen hosszú ideig sikerült még további hadállásokat is szereznie a harmadik világ legkülönbözőbb területein), akkor azt kell megértenünk, hogy hogyan szűnt meg hirtelen a rendszer politikai legitimációja. Meg vagyok győződve róla, hogy az Orosz Birodalom széthullási folyamata csakis a kommunista rendszer legitimációjának megszűnésével magyarázható.⁴⁵⁶ A kérdés tehát az, hogy mitől szűnt meg a rendszer legitimitása.

Egyáltalán: mi tette évtizedeken át legitimmé a Szovjetunióban azt a kommunista rendszert, amely a nyugati racionalitás szemszögéből nézve maga volt az irracionalitás, mert nemhogy a legcsekélyebb mértékben sem volt képes beváltani a nyugati szocialista gondolatnak valamifajta emberibb életre vonatkozó álmait, de még elfogadható élet-színvonalat sem nyújtott lakosságának, és az elnyomás, a többi között a nemzeti elnyomás olyan mértékét produkálta, amilyenre a nyugati világban már régen nem volt példa? Egyáltalában, legitimnek volt-e tekinthető a rendszer valaha is? Meggyőződésem, hogy igen, ha legitimitáson nem értünk mást, mint azt a bizonyos minimális konszenzust uralmon lévők és uralom alatt állók között, amelyről Max Weber beszél. Ez a minimális konszenzus megvolt (a balti köztársaságokat és talán a moldvai románokat leszámítva, amelyeknek nem orosz lakossága mindig is megszállóknak tekintette a szovjeteket), a Szovjetunió lakossága ugyanis abban a meggyőződésben élt, hogy az az erős állam, amelyet az elgyengült cári Oroszország helyén a kommunisták teremtettek,

⁴⁵⁶ Egy évtizeddel ezelőtt Andrej Szaharovot és feleségét gyűlölet vette körül száműzetésük helyén, Gorkij városában. A város lakosai elhitték, hogy a rendszer aktív kritikusa csak az orosz nép ellensége lehet, jóllehet ugyancsak valószínűtlen, hogy elégedettek lettek volna életkörülményeikkel. Ma Nyizsnyij Novgorod (ugyanarról a városról van szó, de ma már régi nevét viseli) lakosaiban bizonyára nagyobb a kommunista rendszer elleni gyűlölet, mint Andrej Szaharovban valaha is lehetett.

képes megvédeni őket a minden oldalról fenyegető veszedelmektől.⁴⁵⁷ S a rendszer legitimitása mindaddig fennmaradt, amíg el tudta hitetni, hogy 1. az ország békéjét sok oldalról veszély fenyegeti, ezért szükség van az erős államra; 2. a kommunista állam képes betölteni ezt a funkciót. A hidegháborús légkör szítása megteremtette az első feltételt, s ezek után már csak arra volt szükség, hogy a szovjet állam mutassa meg erejét, befelé és kifelé egyaránt. Sikerral tette ezt hosszú időn keresztül, de azután a nyolcvanas években három döntő jelentőségű változás következett be.

1. Közép-Európában, amely a Szovjetunió második világháborús és azt követő hódításainak mindig is igazán neuralgikus területe volt (berlini munkásfelkelés, magyar forradalom, cseh reformmozgalom és állandó bizonytalanság Lengyelországban), fellázadt az a nemzet, melynek lázadását a már megszokott-bejáratott eszközökkel leverni ugyancsak kockázatos lett volna: a lengyelek – az egyetlen lélekszámában jelentősnek mondható közép-európai nemzet – pragmatikus bele-törődésre nem hajló fanatizmusa nem kecsegtetett olyan gyors „győzelemmel”, mint az 1956-os magyarországi és az 1968-as csehszlovákiai „hadjárat”. A beletörődés abba, hogy maguk a lengyelek „legyenek úrrá” a helyzeten, erőtlenségre vallott.

2. Afganisztán. Nem kell róla sokat beszélni. Az oroszoknak nem sikerült az országot pacifikálni – jelentős vérveszteség árán sem.

Ez a két tényező azt látszott jelezni, hogy a szovjet állam már nem az az erős állam, amilyennek még nem is olyan régen mutatkozott.

3. Az úgynevezett második ipari forradalom eredményeképpen a Nyugat fölénybe került a Szovjetunióval szemben a fegyverkezés területén, illetve el tudta legalábbis hitetni a szovjet vezetéssel, hogy rövidesen minden területen döntő fölényre fog szert tenni. A második ipari forradalom (illetve bármifajta igazi technikai előrelépés) végbevitelére azonban a szovjet gazdaság és társadalom már nem volt alkalmas. Még egyszer hangsúlyozom: a nyolcvanas években sem működött a gazdaság rosszabbul, mint annak előtte, legfeljebb olyan feladatot kellett vol-

⁴⁵⁷ Grúzia pl. valóban maga kérte az orosz segítséget, mert félt a törököktől. Persze ez még a 19. század elején volt.

na megoldania, amelyre már nem volt képes. Megnőtt a nyugati nyomás, erre azonban a Szovjetunió a régi struktúráján belül már nem tudott reagálni. Ergo be kellett látni, hogy modernizálni kell az országot. Elkerülhetetlenné vált a peresztrojka, mert világos volt, ez a modernizáció már nem lehet olyan, mint az összes eddigi orosz modernizáció volt. A második ipari forradalom nem vihető végbe olyan lakossággal, amely csak parancsra cselekszik. Hozzá kellett fogni a társadalom modernizálásához. De világos kellett hogy legyen az akkor még teljhatalmú vezetés számára, hogy ezt a feladatot ellenséges közegben és a legfejlettebb államok segítsége nélkül bizonyára nem lehet megoldani. Meg kellett teremteni a peresztrojka hátterét, meg kellett nyerni a Nyugat jóindulatát, s lehetőség szerint segítséget is kellett kapni tőle. Ennél mi sem látszott könnyebbnek, hiszen a tervezett változások iránya – bár senki nem gondolt a birodalom feladására és a rendszer teljes megszüntetésére Nyugaton sem – megfelelt a Nyugat óhajainak. Abban a pillanatban azonban, amikor a szovjet vezetés feladta az ellenségképet, azaz a Nyugatot nem többé-kevésbé veszedelmes ellenségként, hanem segítőkész szövetségesként kezdte el kezelni, mintegy kirúgta maga alól legitimációs bázisát. Ha nincs ellenség, akkor mi végre a tűrés és szenvedés? A többit tudjuk.

A széthullás feltartóztathatatlannak látszik. A demokratikus, pluralista, piacgazdaságra épülő *Szovjetunió* létrejötte elképzelhetetlennek tűnik. Túl soká volt Oroszország a népek börtöne ahhoz, hogy nemzetei önként együtt maradjanak, még ha a gazdasági racionalitás tulajdonképpen ezt kívánná is meg. Valamifajta diktatúra ideig-óráig összetarthatja talán a birodalmat, de ez is igen valószínűtlennek tűnik. A puszta erőszak nem legitimál. Az orosz nacionalizmus viszont ellenségkép nélkül a Szovjetuniót össze nem tartja. Az ellenségkép pedig nem állítható helyre. Széthullás tehát. A káosz, melytől rettegven most már a *peresztrojka* erőinek többsége is feladná a *peresztrojkát*. Hogy aztán az orosz káosz mit hoz a világnak, azt nehéz lenne megjósolni.

Századvég, 1990. 3–4.

MEGOLDÁS A FALOMLÁS?

Van talán némi esélye annak, hogy befejezzük a világháborút. S ha nem tettem hozzá ehhez azt, hogy a másodikat, annak megvan számomra az a jó oka, hogy szerintem csak egy volt. Nem örültem meg, nem feledkeztem meg az 1939 és 1945 közötti évekről. De hitem szerint az 1918 és 1939 között eltelt mindössze 21 év – még az egyén mértékével mérve is belátható idő, ha pedig történelmi mértékkel mérünk, akkor egyszerűen csak egy pillanat –, igen ez a 21 év csupán fegyverszünet volt, na persze ott, ahol egyáltalában az volt. Az első világháborút lezáró versailles-i békeszerződések rendszere nem fejezte be, nem zárta le a világháborút. Csupán annyi történt, hogy az öldöklésbe belefáradt nemzetek megkíséreltek lélegzetvételhez jutni. Szükségük volt erre, s ehhez még számos körülmény járult. Mindőjüket itt nem tudnám elemezni, talán nem is szükséges, de annyit hadd jegyezsek meg: az 1917-es oroszországi események olyannyira új helyzetet teremtettek, hogy mindenkinek át kellett gondolnia, mi is a teendő. De hogy ez mégsem sikerült, már más lapra tartozik, bár mindenképpen alapvetően fontos a jelen történet szempontjából.

Az 1920-as versailles-i békerendszer, ahogy azt Bibó István elemezte, nem tett mást, mint hogy megbüntette azokat a nemzeteket, amelyek az akkori győztesek felfogása szerint felelősek voltak a világháború kitöréséért, de az égvilágon semmit nem tett annak érdekében, hogy megoldja azokat a problémákat, amelyek a világháború kitöréséhez vezettek, így eleve magában hordozta a folytatás szükségességét. Bizonyára nem egyszer előfordult már, hogy történelmi szempontból tekintve igen rövid idő után, egy adott térségben újra háborút kezdenek. De ha az új háború kitörésének az okai szinte teljesen megegyeznek az előzőével, s az egymással háborúzó feleknek is majdnem teljesen azonos a felállása, akkor tényleg nem sok értelme van azt állítani, hogy itt egy másik háborúról van szó. Ami lényegesen megváltozott az első rész befejezése és a második megkezdése közötti periódusban, az bizonyára alapvető volt az érintettek számára, de ami az egész konstellációt illeti, nem sokat nyomott a latban. A háborús vereség következtében végképp széthul-

lott az amúgy is megoldhatatlan ellentmondások gyötörte Monarchia. Oroszország a maga sajátos útján hozzá fogott, hogy modernizálja önmagát, de sem különállását feladni, sem nyugati értelemben modernné válni, vagy legalább elindulni ezen az úton, nem volt képes. Olaszország átállt a másik, a majdan újból vesztes oldalra – de hiszen amúgy is ő volt az az ország, amelynek semmi haszna nem volt a győzelemből. Miért? Talán mert a győztesek végül is nem is annyira a veszteseket büntették, hanem azokat, akik valamilyen alapvető szempontból mások voltak. De az adott összefüggésben ez nagyjából mindegy is. A lényeg: újból ott van a maga beszoríttóságával elégedetlen Németország, amelyet a győztes hatalmak kicsit, csak igen kicsit megcsonkítottak, nagyon, igen nagyon megaláztak, s igyekeztek gazdaságilag olyan helyzetbe hozni, nehogy eszébe jusson még egyszer az erőszak eszközhöz folyamodni. S ez az ország, amely számos történelmi körülmény folytán amúgy is hajlott a hisztériára (ha illet egy országról, egy nemzetről egyáltalában mondani lehet, akkor Bibónak biztosan igaza volt, amikor még 1943-ban íródott nagy tanulmányában német hisztériáról beszélt), a megaláztatás és az ősellenség által ráért terhek eredményeként még jóval hisztérikusabbá lett, mint azt megelőzően volt. Mert hisztériájához az is hozzájárult, hogy történelmének első kísérlete egy demokratikus berendezkedés kiépítésére nem sok jót hozott. Ezt természetesen nem hagyhatjuk figyelmen kívül, ha azt latolgatjuk, vajon mekkora az esélye annak, hogy a közeljövőben befejezzük végre a századunkon végighúzó világ háborút. Második szakaszának lezárulását követően, melyet általában második világháborúnak szoktak nevezni, Németországot újra, ezúttal számottevőbben amputálták ugyan, és még mélyebben megalázták, de gazdaságilag nem tették tönkre, s Németország, jóllehet csak egyik – igaz, nagyobbik – felében, végre egy jól működő demokratikus berendezkedés kialakulását tették lehetővé. Az elmúlt négy és fél évtized európai békéjét, lett légyen a légkör egy adott pillanatban hidegháborús vagy sem, bizonyára csak az tartotta fenn, hogy az új fegyverekkel rendelkező hatalmak nagyjából tisztában voltak vele: a kérdések végső megoldására tett kísérlet minden bizonnyal a földi élet lehetőségének a megsemmisülésével járna együtt. S bár látszatra úgy tűnt, hogy azok a feszültségek, amelyek a háború kiújulásával fenyegetnek, most egé-

szen más természetűek, mint az első és a második világháborút kiváltó okok – s egy esetleges harmadik világháborúban a szembenálló felek is másképpen állnának fel, mint megelőzőleg –, azt semmiképpen sem tagadhatjuk, hogy a világháborút kiváltó alapvető tényező, nevezetesen az úgynevezett németkérdés, továbbra is megoldatlan maradt.

Nevetséges lenne természetesen azt állítani, hogy a második világháború megnyugtató befejezésének, egy harmadik elhárításának az akadálya mind ez ideig a német kérdés megoldatlansága lett volna. Az alapvető akadályt bizonyára a két világrendszer szembenállása, a Szovjetunió expanzív politikája, a vele szembeni – jogos – bizalmatlanság képezte. De ezen alapvető akadály megléte egyben azt is eredményezte, hogy a német kérdés, az eddigi világháború alapvető oka, nem hogy nem oldódott meg, hanem még inkább kiéleződött. Ámbár ezt a tényt bizonyos tényezők egészen a múlt nyár végéig nem is engedték a felszínre kerülni. Most azonban már ismét jelen van, s ha záros határidőn belül nem oldódik meg, akkor igenis fennáll a veszélye annak, hogy ismét alapvető tényezőjévé, netán kiváltó okává lesz egy újabb európai és világkonfliktusnak. Ezzel a lehetőséggel szembe kell néznie a világnak. Ha ma arra hajlik, hogy konfliktusait békés eszközökkel, kompromisszumok útján oldja meg – vajon tényleg tanultunk volna a huszadik század történelméből? –, akkor mindenekelőtt arra kell ráébrednie, hogy meg kell oldania a németkérdést. Méghozzá megnyugtatóan. S ez a megoldás ne csak az „agresszív” németiségtől rettegő, ámde a tényekkel számos önző okból szembenézni nem kívánó nem németeket nyugtassa meg, hanem magukat a németeket is. A megnyugtató megoldás csak olyan lehet, amely a Bibó által német hisztériának nevezett jelenség felszámolásának irányába mutat. Bibó István szerint a nagy közösségi hisztériáknak a következő jellegzetes tünetei vannak: „a közösségnek a realitásoktól való elrugaszkodása, az élet által feladott problémák megoldására való képtelensége, az önértékelés bizonytalan és túlméretezett volta, és a környező világ behatásaira adott reakciók irreális és aránytalan volta”. Nem akarom azt állítani, hogy ezek ma dominánsan jelentkezzenek a németiség körében. A környező világ behatásaira adott reakcióik semmiképpen sem tűnnek irreálisnak és aránytalanoknak, önértékelésük a legkevésbé sem tűnik túlméretezettnek, s ma semmi-



képp sem jellemző a németiségre, hogy elrugaszkodna a realitásoktól. De úgy hiszem, két mozzanat jelen van, s az adott pillanatban ez elegendő lehet ahhoz, hogy rossz történelmi beidegződések hirtelen felszínre hozzák azokat a vonásokat is, amelyek ma már nem látszanak jellemezni a németiséget. (Csak zárójelben jegyezném meg azoknak, akik, hogy ismét Bibóval szóljak, „egy naiv racionalizmusból indulnak ki, mely a legvadabb politikai mozgalmak mögött is mindenáron józanul kalkuláló érdekeket akar hátsó rugóként felfedezni”, és így nem hisznek a történelmi reflexek jelentőségében, hogy csupán Közép-Európa jelen állapotát kell szemügyre venni, s azonnal láthatjuk, milyen óriási a jelentőségük a történelmi reflexeknek, ha semmi sem történik, ami átformálhatná őket.)

Nos, az a két, ma is élő tényező, amelyek alkotórészét képezik a közösségi hisztériáknak, s mindig jelen is voltak, amikor a németiség hisztérikusan cselekedett, az az élet által felvetett problémák megoldására való képtelenségük, valamint önértékelésük bizonytalan volta. A németiség nem képes megoldani a német egység problémáját, még csak szembenézni sem képes vele, s e mögött önértékelésének bizonytalan volta rejlik. Mit értek azon, hogy bizonytalan a németiség önértékelése? Valami olyasmit, hogy elveszítette történelmi tudatát. A történelem, lényegében véve 1945-ben a világháború befejeződésével, illetve 1949-ben a két német állam létrejöttével kezdődik a számára. Az a sötét korszak, amely ezeket az eseményeket megelőzi, az valamilyen régi, apáik németiségének korszaka, amelyhez nekik, maiaknak semmi közük sincsen. El kell ítélni, meg kell bélyegezni, s nem szabad megengedni, hogy bárki is megpróbálja újraértékelni. Mindaz, ami a német történelemben 1933-ig történt, sorsszerűen vezetett el 1933-hoz. Ami pedig az 1933-at követő tizenkét esztendő történetét illeti, arról nem lehet a hétköznapiak tárgyilagos nyelvén beszélni, azt nem lehet elemezni, ott nem szabad az okokra rákérdezni, emberi léptékű motívumokat keresni. Aki ezt teszi, az tulajdonképpen azonosul ezzel a korszakkal, az német, nem pedig NSZK- vagy NDK-állampolgár. A német pedig azonos az ördöggel. Persze hogy túlzok, persze hogy nem minden német gondolkodik így. De elegendő elolvasni az ún. Történész-vita anyagát, vagy egy kicsit elmélyedni abban az irodalomban, amely századunk egyik legnagyobb



filozófusának, Martin Heideggernek rövid ideig tartó nemzeti szocialista elkötelezettségéről szól, hogy elborzadjunk, s tudomásul vegyük: a német értelmiség nem tud megbirkózni a maga nemzeti múltjával, azokat pedig, akik erre kísérletet tesznek, a „progresszió” egyenesen náci-szimpatizánsnak tekinti. Ha pedig ez így van, akkor nem sok okunk van feltételezni, hogy a németiség egésze másképpen lenne a dologgal.

Miért olyan nagy baj ez? – kérdezheti valaki. Vajon az úgynevezett német kérdés nem oldódott-e meg azáltal, hogy a németiség elvesztette a maga nemzeti tudatát? Azt állítom tehát, hogy a németek képtelenek az élet által felvetett problémák megválaszolására, mert nem képesek megoldani a német egység kérdését? Milyen alapon állítom egyáltalán, hogy a kérdés létezik? A Szövetségi Köztársaság polgárainak többsége nagyon is elégedett a helyzetével, élni akar, még hozzá jól, s a legcsekélyebb mértékben sem érdekli az a bizonyos „németkérdés”. Ha egyáltalában gondolkodik ilyenfajta dolgokon, akkor feltételezhetően arra a következtetésre jut, hogy végre egyszer már ő is európai szeretne lenni, akit a többi európai nemzetek fiai és lányai ugyanúgy elfogadnak, mintha olasz vagy angol lenne; békében akar élni Európában. Ugyanezt a jólétet és békét kívánja természetesen pár száz kilométerre tőle keletre élő, majd azt nem mondtam, honfitársának is, ahogy ezt kívánja az európai és nem európai nemzetek polgárainak is. S ha annak a bizonyos DDR-állampolgárnak a sorsa egy csöppet mégiscsak jobban érdekli, mint a tőle ugyanolyan távolságra élő cseh polgáré, az pusztán azért van, mert az illető talán a szomszéd rokona, no meg vele mégiscsak könnyebb szót érteni, mint azzal a bizonyos cseh valakivel. Honfitársának azonban nem tekintheti, hisz egy másik állam polgára. Német egység? Minek?

Hogy a keletnémetek talán másképpen gondolkodnak, az az utóbbi időben bizonyára nem tagadható már. De hogyan is ne gondolkodnának másképpen, amikor jóval szegényebbek a nyugatnémet rokonnál, s ami a fő, a legcsekélyebb mértékben sem élvezhetik a demokratikus berendezkedésnek azokat az áldásait, amelyeket a nyugatiak már évtizedek óta természetesnek tekintenek. Mi sem egyszerűbb tehát, az NDK-t is olyan, az egyéni kezdeményezés szabadságán alapuló demokratikus jóléti állammá kell tenni, mint amilyen az NSZK, s akkor a németiség minden lényeges problémája megoldódott. S ez talán nem is olyan bo-

nyolult feladat, mint amilyenek mondjuk a magyar vagy főképp a lengyel tapasztalatok fényében tűnik. Hiszen hála az NSZK-val való folyamatos együttműködésnek, az NSZK állandó segítségének, az NDK gazdasága nincsen abban a szinte reménytelennek tűnő állapotban, mint a keleti tömb valamennyi többi országáé. Mi köze van mindennek a német egységhez? Két demokratikus, polgári Németország, s nincsen többé német kérdés? Az NDK-ban beinduló reformfolyamatok – s ha egyszer beindultak, márpedig beindultak, senki és semmi nem tartóztathatja fel őket többé – azzal a reménnyel kecsegtetnek, hogy Európa kellős közepén rövidesen megszűnik az a feszültséggóc, amely az első és második világháború kitöréséhez vezetett. Nem tartom teljesen kizártnak, hogy így van, így lesz. De őszintén szólva még kevésbé tartom valószínűnek. A legkeményebb és leghátborzongatóbb mai európai határ, az NSZK–NDK határ rövidesen normális határrá válhat, s a szörnyű jelkép, a Fal hamarabb leomlik talán, mint ahogy azt akárcsak két héttel ezelőtt is el tudtuk képzelni (a körülöttünk lélegzetelállító gyorsasággal zajló történelem minden elemzésre rácsfol mostanában), ám nem hiszem, hogy ez a németkérdés megoldását jelentené. Lehet, hogy a Nyugat, amely századunk két háborúja során is szenvedő alanya volt a német agresszivitásnak, szívesebben lát két kisebb, mint egy erős, egységes Németországot (arról nem is szólva, hogy a két Németország egyben azt is jelenti, hogy a nagyobbik, a nyugati, a Nyugat részének kell hogy tekintse magát, s így megszűnik közép-európai különállása). Lehet, hogy Közép-Európa egyik-másik nemzete is jobban örül két kisebb, mint egy nagyobb Németországnak, mert ha az utóbbi évtizedekben az orosz, nem pedig a német függőség volt is az alapvető problémája, még nem felejtette el, mennyit szenvedett történelme során a német expanziótól, s bizonyára az oroszok is félnek egy erős és egységes Németországtól.

Megnyugtató megoldása a németkérdésnek, mint mondtam, csak az lehet, amelyik a németeket is megnyugtatója. Márpedig a németek számára megnyugtató megoldás el kell hogy ismerje a németiség jogát a nemzeti önrendelkezésre. Bizonyára egyetlen svájci németnek se jutna az eszébe az a gondolat, hogy a német nyelvű svájci kantonokat Németországhoz kellene csatolni. Azt sem hiszem, hogy az osztrákok még mindig németté szeretnének lenni, ahogy azok szerettek volna lenni az első háború után

(nem igaz, hogy az Anschlusst rákényszerítették az osztrákokra). Nem hiszem, hogy a történelmileg Németországhoz tartozó olyan területeket, ahol legfeljebb elszórt kisebbségben élnek németek, Németországhoz kellene csatolni. A német újraegyesítésnek semmiféle köze nincs az ún. keleti területek visszacsatolásához, jöllehet a németeknek a keleti területekről való kitelepítését utólag sem igazolhatja semmi. Nemzeteket csak az büntessen, aki gyűlölséget szeretne szítani a nemzetek között. Hiszem azt, hogy az NDK negyvenéves független (mármint a németiség többi részétől független) történelme nem teszi legitimmé ezt az oroszok által tákolt államot. A hatalom birtokosait kivéve senkinek semmifajta pozitív élménye nem fűződik hozzá. Az NDK csak addig létezhet, amíg rendszere nem demokratikus, hanem totalitárius. S amennyiben valóban demokratikussá válik, akkor különállásának mindenfajta létjogosultsága megszűnik. Tudom jól, hogy az NDK oppozíció, amelyik ma arról beszél, hogy szocialista demokráciában kíván élni, és nem kérdőjelezi meg a különálló szocialista Németország létjogosultságát, nemcsak taktikai okokból beszél így, hiszi is azt, amit mond. Biztos vagyok azonban abban, hogy a demokratikus reformok megvalósulása után ez az oppozíció is kénytelen lesz belátni: ha a németiség valóban ki akar gyógyulni bajaiból, meg kell teremtenie azt az egységes Németországot, amely valamennyi „német” német otthonává lesz. S annak, aki megmarad szocialistának, ezen belül kell a maga szocialista céljaiért tevékenykednie. Csak az hiheti, hogy szükség van egy különálló szocialista német államra, akinek számára a szocializmus egyenlő a totalitárius állammal. Amíg a németkérdés meg nem oldódik, fennmarad a német hisztéria kiújulásának veszélye. A németiség nyugati része ma jól él, s aki jól él, nem hajlamos hisztériára. S már csak azért sem oly fontos neki az újraegyesítés, mert jólétét félti a jóval elmaradottabb, tönkretett keleti országrésszel való egyesüléstől. A keleti rész viszont máris hisztérikus. A pánikszerű, a veszéllyel mit sem törődő menekülés vajon nem a hisztéria jele? S ha az NDK-ban bevezetésre kerülő demokratikus reformok ellenére a keletnémetek menekülése tovább fog folytatódni, sőt, a fal esetleges teljes leomlása után még erőteljesebbé is lesz, a nyugati országrész lakossága is hisztérikussá válhat. A német egységnek az NSZK földjén történő megvalósítása bizonyosan olyan nehézségekkel járna, amilyenekkel a nyugatnémetek, amióta nyu-

gatnémetek, még nem kerültek szembe. A világnak is, a németiség nyugaton élő, s jól élő többségének is tudomásul kell vennie: csak akkor tehetünk pontot az évszázados német hisztériára, s ezzel együtt talán háborúgyötörte évszázadunk végére is, ha a németeknek sikerül megteremteniük egy egységes Németországot, amely a németiség képességeinek és energiáinak megfelelően jól él, s valamennyi német hazája. Meggyőződésem, hogy egy ilyen Németország valóban demokratikus lenne, s nyoma sem lenne benne a németiségre jellemző évszázados agresszív hisztériának. Egy ilyen Németország létrejöttének ma nagyobbak az esélyei, mint az eddigi történelemben bármikor. Hogy ez az esély valósággá lesz-e, az nagyon sok tényezőn múlik. De nagyon remélem, hogy ezúttal nem fogjuk elmulasztani: a keletnémetek az utóbbi hetekben magukra találtak, s mindent megtesznek, hogy ne mulasszuk el. Most Németország másik felén, s a világ többi részén van a sor.

Utóirat. A cikket november 5-én írtam. November 9–10-én, amint ezt már megjósoltam – habár nagy jóstehetség nem kellett hozzá –, leomlott a fal. De még ma sem tudom elhinni, hogy a csoda bekövetkezett. Miért csoda? Mert csoda az, ha valami olyasmi történik, ami ellentmond a természet törvényeinek, évmilliós emberi tapasztalatainknak, csoda az, ha valami olyasmi következik be, amiről tudtuk, s még most, hogy bekövetkezett, most is tudjuk, hogy nem következhetett volna be. Nos, hát a falnak, az emberi idiotizmus eme betonjelképének a leomlása igazi, többszörös csoda. Mert ki hitte volna, hogy a kommunizmus enged az alulról jövő nyomásnak, s a történelem szemétdombjára helyezi magát. S ki hitte volna, hogy azok a keletnémetek, akiknek semmi más nem volt módjukban megtapasztalni, mint totalitárius rezsimeket (az a keletnémet, aki felnőtt fejjel legalább egy napot élt demokráciában, az ma 74 éves – uramisten!), egy nap alatt, békében végrehajtják a német történelem első győztes demokratikus forradalmát (bármi szörnyűség történjék, ez a forradalom már győzött), s szabadságtól mámorosan bontják a falat. Eddig németeket csak nemzeti érzéstől megmámorosodottan láttunk! S most, hogy a csoda bekövetkezett, most még inkább érvényesnek tűnik: a német egység létrehozását nem szabad halogatni. Azok a pozitív energiák, amelyeket a szabadság mámore felszabadított, az ellenkezőjére fordulnak át, ha a két különálló Németország fennmarad. A további át-

áramlás a keleti Németországból elszívja a legdinamikusabb embereket, ezáltal igen nehézé teszi, hogy a Németország két fele közötti mégsem jelentéktelen gazdasági különbségek fokozatosan eltűnjenek, így ez csak további exodushoz vezet. A nyugati rész pedig a beáramlás okozta nehézségek eredményeképpen jobbra tolódik – s..., de nem akarom az ördögöt a falra festeni. Az átáramlásnak pedig valószínűleg csak úgy lehet gátat vetni, ha a németek elkezdik a fokozatos újraegyesítés módjának végiggondolását. De ha abban tévednék is: vajon meddig tűri majd a német nemzet, amely most is ilyen drámaian megtapasztalta együvé tartozását, hogy ötven évvel ezelőtti bűneiért büntessék?

Csak hogy, az oroszok hallani sem akarnak az újraegyesítésről, s a Nyugat is fanyalog. (Az NSZK hivatalos fanyalgását tulajdonképpen figyelmen kívül hagyhatjuk: részben őszintétlen, de amennyiben nem is az, a választók jobbratolódása rá fogja ébresztzeni az SPD-t is, a CDU-t is, hogy fel kell vállalniuk a német egységet, a lakosság többsége most már, hogy megállíthatatlanul jön a keleti testvér, újraegyesítés-párti lesz.) Persze, immár oda a szép Jalta. Az oroszok stratégiai érdekeikre hivatkoznak, a nyugatiak féltik az egyesült Európát. Mi lesz? Ki tudja? Gyönyörűek voltak a falbontás képei. 1956 óta nem láttam ilyet. De ettől nem szabad elfelejtenünk: még nem fejeztük be a világháborút, s nagy erők vannak, amelyek ezt nem is akarják. Ceterum censeo: a háború csak akkor ért véget, ha a két német állam egyesült.

Hiány, 1989. december 11.

MIÉRT VAN MÉG MINDIG NÉMETKÉRDÉS?

A címben a helyesírás szándékos. Mert németkérdés természetesen van, hiszen 46 évvel a világháború után a legyőzött Németországgal

még mindig nem kötöttek békét a győztes hatalmak, s a békekötés már csak azért sem sikerülhetett, mert a háború után egy Németországból kettő lett, s egészen az elmúlt évig úgy nézett ki, hogy ezen most már semmi sem fog változtatni. Az pedig minden józanul gondolkodó ember számára többé-kevésbé világos kellett volna legyen, hogy az adott esetben az önmagában normálisnak tekinthető dolog, hogy egy országból kettő lesz, nagyon is nem normális. A nem normálisnak, sőt, az abszurdnak ott volt ugyanis – boldog-szomorú emlékként, már majd-hogynem használaton kívül helyezve máig is ott van – a szimbólum: a fal. Ha Európa egyik metropoliszának kellős közepén egy falat húznak – amely jószerével mindkét oldalról átjárhatatlan (hogy e tekintetben voltak rosszabb és jobb periódusok, az itt most érdektelen: csak úgy átsétálni a kapukon 1989. november 9-ig nem lehetett), a város nagyjából fele sok mindenné, a többi között egy vidám bohém tanyává válik, melynek lakosai azonban valahogy mégis mindig szoronganak, a másik fele meg Európa legszomorúbb nagyvárosává, testetlen-kellemetlen bürokratafejjé, melyben, gondolom, szinte lehetetlen volt emberi módon élni –, akkor nem lehet azt mondani, hogy nincsen németkérdés.

Pedig mintha a világ abban élt volna, hogy németkérdés nincs; hiszen két német ország van, az egyik ide tartozik, a másik meg oda, s így egyik sem Németország, s akkor minden jól van; mert akkor van németkérdés, ha van Németország. A szembenálló felek, hogy a másik felelősségét felelőlegessék, néha rámutattak a dolog megoldatlanságaira, de csak szőrméntén, óvatosan. Végül is mintha már németek sem léteznének.

Vannak bundesbürgerek (magyarul eneszkások, de ez nem hangzik olyan kiválóan, mint a bundesbürger, az már szinte olyan, mint az amerikai vagy a lengyel), és vannak endékások. Márpedig ha csak eneszkások meg endékások vannak, akkor nincs többé németkérdés. Kinek hiányozna Németország, ha nincsenek is németek? Igen, a fal, az mindig egy kicsit zavaró volt, no meg az a harmadik „nemzet”, ott bent a ketrecben. De miért kell ilyen csekélységgel foglalkozni?

Nem volt tehát sem német kérdés – úgy tűnt, hogy a dolgok, amennyire dolgokat egyáltalában meg lehet oldani, meg vannak oldva –, sem németkérdés, minthogy németek nincsenek. S azután egyszer csak

teljesen váratlanul leomlik az az átkozott fal. Átkozott az a fal, bizony. Addig is, amíg volt, mindig lehetett rá hivatkozni azoknak, akik netán mégis úgy gondolták, hogy van németkérdés. Most meg, hogy hirtelen leomlott, mi történt? Kiderült, hogy mégiscsak van németkérdés, vannak ugyanis németek, s azok úgy gondolják, hogy szeretnének egy egységes Németországban élni, ahogyan egyéb nemzetek is általában a maguk egységes nemzetállamának keretei között élnek, idáig minden rendben is van. Kiderült továbbá, hogy – technikai nehézségek ide-oda – a német kérdés tulajdonképpen igen rövid úton a németek többségének megelégedésére megoldható. De az átkozott fal leomlása azt is világossá tette, hogy nemcsak német kérdés van, hanem van németkérdés is. A németkérdés pedig nem azért van, mert vannak megoldatlan problémák, hanem azért, mert vannak berögződött előítéletek, amelyek problémákat teremtenek. Ahogy zsidókérdés sem azért van (ahol van), mert vannak megoldatlan problémák, hanem mert vannak berögződött előítéletek, s azok problémákat teremtenek. Előítéletek? – hallom a nekem szegezett kérdést. Az antiszemitáknak persze előítéleteik vannak. De hogy a németellenesség is csupán előítélet lenne, ilyen abszurdumot mégsem szabadna állítanom. Nem véletlen, hogy az egybeírt németkérdés szót én találtam ki. Németkérdés – így a vitapartner – akkor lenne, ha a németellenesség (lám, ezt szabad egybeírni, ez van, s joggal!) csupán előítéleteken nyugodnék, mint a zsidókérdés. De ezt a veszélyes butaságot csak nem akarom állítani! Talán képtelen vagyok a hamis általánosításokon alapuló előítéleteket a tapasztalatokon nyugvó megalapozott ítéletektől megkülönböztetni, vagy talán – még rosszabb –, s még mindig azt hiszem, mint a marxisták (végül is mindig kibújik a szög a zsákból), hogy nincsen olyan, hogy nemzeti karakter, s minden rossz, ami az emberi történelemben előfordul, az uralkodó osztály... stb.?

Féljünk Németországtól?

Nem szeretnék most itt sem az előítélet és előítéletesség, sem a nemzeti karakter elméleti kérdéseivel foglalkozni. Az egyszerűbb utat választom, s azoknak a kérdésre felelek, akik egy másik kérdést tesznek fel,

egy praktikus, nem pedig egy teoretikus kérdést, amely végeredményben ugyanoda fut ki, mint a fentiek, de őszintébb. Így hangzik: Mondd, te nem félsz egy egységes Németországtól itt Európa kellős közepén? Nem félsz attól, hogy az Egyesült Államok és Japán mellett már megint Németország lesz a harmadik igazi világhatalom? Ha ezekre a kérdésekre egyértelmű és habozásmentes nemmel válaszolnék, akkor vagy őszintétlennek, vagy doktrinernek tünnék a magam szemében is. De, igen. Nekem is vannak ezzel kapcsolatos félelmeim. De akármennyire is korlátozott érvényességűnek tartom az európai racionalizmus beállítódását, egy tekintetben biztosan nem tudom, és nem is akarom feladni azt, amit Spinoza kétségtelenül túlfeszített racionalizmusából tanultam: Hogy ha lehet – s ez a „ha lehet” már egy „posztmodern” megszorítás –, ne engedjük, hogy félelem és remény irányítsanak. Tudom én jól, hogy még mindig fortélyos félelem igazgat bennünket. Nevetséges lenne ezt kitagadni világunkból. De miért nem próbáljuk meg, ha nem Spinozától, hát Bibótól megtanulni, hogy ne félelmeinkre, hanem a helyzet végiggondolására építsük a politikát?

Igen, nekem is vannak félelmeim, s őrült az, akinek nincsenek. Két világháború indult el századunkban Németországból. S ha a magam részéről az erre vonatkozó közkeletű képet, nem is revidéálni, de legalább finomítani szeretném: talán az első háború kirobbanásáért nemcsak Németország tehető felelőssé, ennek lezárása pedig oly mértékben szerencsétlenül sikerült, hogy elkerülhetetlenül fokozta a németiség agresszivitását, és magában hordozta a másodikat, amely így talán nem is egy második világháború volt, hanem mindössze 21 év fegyverszünet után az első folytatása stb. Viszont egyetlen pillanatra sem szeretném elfelejteni, hogy embermilliók szervezett kiirtása a németiség műve volt. Hogy Oroszországban még többet is kiirtottak, s ráadásul ők fogtak hozzá korábban a dologhoz, az nem relativálja a holokausztot, ebben nem értek egyet azzal, amit Ernst Nolte mondott a német Történelem-vitában. S különben is: a német emberirtás technikailag tökéletesen megszervezett és előkészített volta nem mellékes körülmény. Mindezt nem felejtettem el, nem is szabad elfelejteni, de ha Németország kétségtelen rémtetteivel azonosítjuk a németiséget, akkor mi ítéljük a németeket arra, hogy továbbra is megtestesítsék azt a hisztérikus agresszivitást, amelyet nem-

csak hogy bűnükül ró fel a világ – ezt megteheti, elkövezték, pontosabban a felrótt bűnöket németek kövezték el –, hanem a németiség változatlan és megváltoztathatatlan karakterszínének tekinti azt. Azért merem állítani, hogy a németek agresszivitásáról szóló állítások előítéletek, és nem tapasztalati tények leírásai, mert elvonatkoztatnak történelemtől, elvonatkoztatnak konkrét történelmi szituációktól, s fel sem tételezik, hogy más németek más szituációban esetleg másképpen viselkednek. Fel sem tételezik, hogy a több mint negyven éve demokratikus politikai rendszerben élő bundesbürgereknek (ha szeretnék is, hogy Németország megalázó kettéosztottsága, ami őket természetesen szüntelenül apáik, anyáik bűneire emlékezteti, megszűnjék végre) talán éppen az a leghőbb vágyuk, hogy a világ vegye végre tudomásul: ők is egy az európai nemzetek között, amely szeretne az alakuló új Európában mint egész nemzet pontosan ugyanolyan szerepet betölteni, mint az összes többi.

Azt kell mondanom, hogy abban a rossz történelmi tapasztalatok hamis általánosításán alapuló gyanakvásban, amely a németeket körülveszi – körülveszi, ez talán túlzás, hiszen az állami hivatalosság szintjén Thatcher asszonyon kívül (de hát ő mindig is elefántlady a porcelánboltban) senki nem fogalmazza meg manapság rémálmait –, mondom, ebben a gyanakvásban vannak jelen a régi beidegződések, nem pedig a németek magatartásában. Az NDK-ban, legalábbis az NDK-ból érkező tudósításokban persze sok a félelmet keltő elem. De lehet-e ezen csodálkozni, ha egyszer a németiségnek ez a fele 1933 óta folyamatosan totalitárius társadalomban élt? S nem inkább azt kellene-e feltételezni, hogy az agresszívabbnak megmaradt kisebbik fél-Németország gyorsabban feldolgozza azt, amit fel kell dolgoznia a történelemből, ha részévé lesz egy már demokráciát tanult nagyobb fél-Németországnak, mint ahogy a német egység egy túl nagy, túl erős, s ezért agresszív Németországot eredményez? S nem lehet-e biztosan tudni azt, hogy a környezet gyanakvása, megalázó garanciakövetelései egy nemzetet szükségképpen agresszívvá tesznek; meggyőződésem szerint, még egy olyan nemzetet is, amely eddigi történelme során semmiféle hajlandóságot nem mutatott a hisztérikus agresszivitásra?

Úgy tűnik, nincs igazi baj. A novemberi keletnémet szabadságeufória gyorsan átlendült gyakorlatias kétoldalú tettvágyba, így a világnak nem

nagyon volt más választása, mint hogy fanyalgásának néhány pillanatra jelét adva, tudomásul vegye: a németek – tetszik, nem tetszik – megcsinálják a maguk egységes Németországát. Igazán senki sem óhajt akadályokat gördíteni a mindenképpen megvalósuló egység elé. De jó lenne, ha a fanyalgó tudomásulvétel helyett, amelyben ott bujkál a régi előítélet – kétségtelenül nálunk is –, egy olyanfajta új attitűd alakulna ki, amely a németeknél is, de másoknál, más nemzeteknél is, sőt önmagunknál is azt várja megvalósulni, ami a legpozitívabb bennük. Mert – s itt vannak a racionalizmus korlátai – a figyelmeztetés és garanciatерemtés semmit sem használ: lásd a versailles-i békerendszert. A jóslatok azonban beválnak, önbeteljesítő jóslatok. Csak akkor bízhatunk benne, hogy a nagy és erős Németország nem agresszív lesz, hanem fontos része egy új demokratikus Európának, ha a németeknek azt hozzuk tudomására: mindennek ellenére bízunk bennetek.

Hiszen a múlt év óta még azt is tudjuk: vannak csodák.

Magyar Narancs, 1990. március 9.

LESZ-E DEMOKRATIKUS NÉMETORSZÁG?⁴⁵⁸

1. Európa a teljes átalakulás felé halad. Naiv dolog lenne ugyanis azt gondolni, hogy Közép-Európa egészének csatlakozása változatlanul hagyja jellegét. Az, hogy az 1992-re tervezett egyesült Európa ugyanaz marad akkor is, ha a volt szocialista országok is csatlakoznak hozzá, teljes képtelenségnek tűnik. Az elmúlt év forradalmi változásai, a szabadság megszületése Kelet-Közép-Európában teljesen új helyzetet teremtett egész Európa számára. Portugália vagy Görögország csatlakozása

⁴⁵⁸ Budapesten, a párhuzamos New York-i, varsói és budapesti „Demokrácia-szemináriumok”-at lezáró konferencián, 1990. március 14-én elhangzott angol nyelvű előadás.



nem változtatott a Közös Piac karakterén. Hasonló lenne a helyzet, ha egy vagy két volt szocialista ország csatlakozna hozzá: ez nyilvánvalóan okozna bizonyos átmeneti nehézségeket, de a Közös Piac Európájának struktúrája és jellege nem változna meg szükségképpen. Ezzel szemben a földrajzkönyvekben Európának nevezett egész térség egyesítése, még ha Oroszország és néhány más szláv szovjet köztársaság ki is maradna belőle, már nem mennyiségi, hanem minőségi változás lenne, az eddigi egyensúly felborulása. Úgy vélem továbbá, hogy egy erős egyesült Németország Európa közepén ugyancsak minőségileg új tényező. Igaz, Németország, a Szövetségi Köztársaság eddig is a legerősebb gazdasági hatalom volt a szervezeten belül. Csakhogy az új elem nem Németország gazdasági ereje vagy nagyobb területe, hanem új státusa. Az új elem az a tény, hogy Németország ismét történelemmel bíró állammá lesz, nemzetállammá, majdnem mindazon egyének hazájává, akik németnek tekintik magukat. Az új elem az, hogy jöllehet Németország a második világháborúban elszenvedett vereségének eredményeképpen jócskán kisebb lett, kettéosztottsága a két rész közötti átjárhatatlan határral, s a fallal valahai fővárosának kellős közepén, nem fogja többé „bűnös történelmükre” emlékeztetni a németeket. Szememben ez valami egyértelműen pozitív dolog, s nemcsak azért, mert egész Közép-Európa szabaddá válásának szükségszerű következménye, hanem önmagában is az. Elég, ha Bibó István szellemében annyit mondok, hogy az az ötlet, hogy egy nemzetet meg kell büntetni, hosszú távon semmi más eredményre nem vezethet, mint a nemzetek közötti gyűlöletre. Ha nem is tudom minden tekintetben osztani Bibó optimista racionalizmusát, egyetértek vele abban, hogy a békeszerződés feladata nem lehet jutalmazás vagy büntetés: azokat a problémákat kell megoldania, amelyek a háborúhoz vezettek. Az a tény, hogy a német egyesítés hihetetlen gyorsasággal halad előre, azt mutatja, hogy a németek sohasem fogadták el a két Németország tényét. Azt a látszatot, mintha elfogadták volna, csak a szovjet megszállás, illetőleg az attól való félelem teremtette. A gyors egyesítés vágya érthető, s abszurdum lenne bármit is szólni ellene. És ha az új Németország demokratikus lesz, akkor léte a középben nem átok, hanem áldás. Ebben az esetben ez az ország képes lesz rá, hogy új egyensúlyt teremtsen az új Európában. A német egyesülés nem



jelenti szükségképpen a német különutat, sem pedig a német uralom alatti Mitteleuropa régi imperialista eszméjét.

2. A kérdés szerintem egyedül az, hogy vajon a német egyesítés demokratikus Németországhoz vezet-e. A kétségek nem az NDK miatt merülnek fel, ahol a demokratikus készségek nem alakulhattak ki. Az NDK a Szövetségi Köztársaságnak csak egy kis része lesz, s lakói minden valószínűség szerint alkalmazkodni fognak a Bundesrepublik magatartásmintáihoz, ha ezt meg is kell még tanulniuk. A kétség a történelem miatt merül fel. Az elméleti elemzésnek nem feladata megjósolni a jövőt. Nem is képes rá, amúgy sem. Csak a múltat elemezhetjük; de akkor azt a kérdést kell felvetnünk, hogy miért volt mindeddig sikertelen minden olyan kísérlet, hogy Németországot demokratikus formában egyesítsék. A weimari demokrácia éppen úgy csőd volt, ahogy a múlt század közepén is sikertelen volt a törekvés az egyesült demokratikus Németország megteremtésére. Mindkét esetről egész könyvtárakat írtak össze, a tények éppoly jól ismertek, mint a magyarázatukra tett kísérletek. Nem számolhatok itt be erről az irodalomról; a legjobb, amit tehetek, hogy ismét Bibóra hivatkozom, befejezetlen briliáns művére Az európai egyensúlyról és békéről, amelyben megpróbálta a német nyomorúságot az összes többi, kis közép-európai nemzet nyomorúságával összefüggésben megérteni. De mielőtt Bibó álláspontját felidézném, fel kell vetnem a kérdést, hogy vajon a Bundesrepublik negyvenéves fennállása nem teszi-e nevetségessé azt az állítást, hogy a németek történelmileg képtelenek demokráciát csinálni. Még ha elég gyanakvóak vagyunk is ahhoz, hogy a felszín alatt észrevegyünk bizony régi obrikeitsstaatlich reflexeket (a tradicionális magatartásminták ugyancsak makacsak, hogy is lehetne e tényt tagadni), abszurd lenne el nem ismerni, hogy a Szövetségi Köztársaság jól működő demokrácia a krízismenedzselés nagyfokú képességével. Csakhogy a kérdésem nem úgy szólt, hogy vajon a németek képesek-e a demokratikus magatartásra, hanem hogy képesek-e demokratikus módon egyesíteni Németországot. S ez az, ami eddig még nem bizonyosodott be. A nyugatnémet demokrácia azon alapult, hogy Adenauer tudatosan feladta a német egységet, s ami en-

nek folyománya volt, a német identitást. Jaspers ezt a következőképpen fogalmazta meg: „Csak a szabadság, csakis ez a lényeges. Ezt tekintetbe véve az újraegyesítés közömbös.”⁴⁵⁹ Maga Franz Joseph Strauss – az idő tájt védelmi miniszter – mondja: „Vajon valóban a német újraegyesítés lenne az, ami bennünket elsősorban izgat, kínoz, nyomaszt és űz? Nem igazán a Németország állami egységének helyreállítása értelmében vett újraegyesítésről van szó; ami a szívünkön fekszik, az sokkal inkább a demokratikus és emberhez méltó állapotok újrahelyreállítása ezen a területen.”⁴⁶⁰ Az a tény, hogy a német identitás túlélte az elmúlt negyven évet, amint azt az utóbbi hónapok eseményei mutatják, nem változtat azon a másik tényen, hogy a Szövetségi Köztársaság semmit sem tudott kezdeni semmiféle német nemzeti tudattal. És ezen utóbbi tény miatt nem lehet ab ovo irrelevánsnak tekinteni és semmibe venni az új, de egyáltalában nem váratlan jelenséget, a német identitástudat újjászületését. Valóban fel kell tennünk azt a kérdést, hogy vajon ez a hirtelen felszínre törő új tudat magával hozza-e azokat a régi reflexeket is, amelyek korábban hozzákapcsolódtak, vagy pedig a németiség tudata, annak ellenére, hogy negyven éven át csak tudat alatt létezett, megváltozott, és semmi mást nem jelent, mint a németeknek (akiknek abszolút többsége ráadásul már olyan generációkhoz tartozik, amelyeknek semmi közük nincsen semmifajta „német bűn”-höz) azt az abszolút jogos vágyát, hogy – akárcsak a többi európai nemzetek – a maguk egységes nemzetállamában élhessenek.

3. Amint már említettem, egyetértek Bibó koncepciójával a torzult német történelemről és tudatról. Számára a németek esete egyike volt a többi közép- és kelet-európai esetnek, ahol a közösség (a nemzet) ügye és a haladása összeütközésbe kerültek egymással. A németek számos oknál fogva abban a hitben éltek, hogy a maguk nemzetállamát csak katonai erőtt alkalmazva teremthetik meg. Ugyanakkor tisztában voltak azzal a ténnyel, hogy az erőszakkal teremtett német nemzetállam sem

⁴⁵⁹ In: Rudolf Augstein – Günther Grass: *Deutschland, einig Vaterland?* Steidl, Göttingen, 1990. 22.

⁴⁶⁰ Uo. 29–30.

volt az igazi megoldás. A megoldatlan nemzeti problémák, a felemás módon megoldott nemzeti egység következtében egyre hisztérikusabbá váltak. E hisztéria végeredménye a náci rezsim és annak bűnei voltak. A másik az a kérdés, hogy tulajdonképpen mit is eredményezett a szembesülés az ezen hisztéria által okozott totális katasztrófával. Vajon az eredmény mindazoknak a problémáknak az elfojtása, melyeket a bűnös közösséghez való tartozás szült, azaz valamiféle eltorzult német identitás, vagy pedig a tényleges katarzis, annak a ténynek a fel- és elismerése, hogy a háború előtti Németország, és a háború előtti németek többsége végső soron képtelen volt egy szélesebb, európai közösség részévé válni. Ami annak elismerését is jelentené, hogy a többi nemzet gyanakvása és ellenszenve nem egészen megalapozatlan, s hogy a németeknek nincsen más kiútjuk, mint kialakítani egy reálisabb történeti önképet, s megpróbálni úgy lenni németnek, hogy az ne zárja ki többé az európaiságot. A jelen pillanatban igen nehéz tudni, tulajdonképpen hogyan is állnak a dolgok. Nyilvánvaló, hogy mindkét jelenséggel találkozhatunk. A tényleges kérdés az, hogy melyikük határozza meg a többség magatartásmintáit. Ha az úgynevezett Historikerstreitet tekintem, akkor az az érzésem, hogy a német intelligenciának csak a bal szárnya képtelen szembenézni német voltának tényével. Hiszen az egyszerűen nem igaz, amit az értelmiségi baloldal, élén Habermasszal, állít, hogy ugyanis a konzervatív történészek megpróbálták a náci idők bűntetteit kisebbiteni. Teljesen felesleges idézni azokat a szövegeket, ahol mindegyikük világosan és egyértelműen kijelenti, hogy a náci időkben elkövetett német bűnökre nincsen bocsánat, hogy a németeknek nem szabad elfeledniük történelmük ezen sötét periódusát stb. stb. A konzervatív történészeknek nem a német bűnök bagatellizálása a célja. Közös törekvésük arra irányul, hogy végre már képesek legyenek elemezni ezt a korszakot, megérteni azt éppen úgy, ahogyan megértik a történelem valamennyi többi korszakát. Ez ugyanis bármiféle történelmi katarzis szükségszerű előfeltétele. Ha a nácik által elkövetett bűnöket nem lehet normális történelmi kategóriák segítségével elemezni, ha úgy kell tekintenünk rájuk, mint az ördög tetteire, akkor egy tisztességes német számára nincsen kiút. Ha az apák és a nagyapák ördögi tetteket vittek végbe, amelyeket racionális módon fel nem foghatunk – bármit

jelentsen is ez a racionális megértés –, akkor nincsen és nem is lehetséges semmifajta garancia arra, hogy meg ne ismétlődjenek, míg németek élnek a földön. Habermas nem képes kibékülni azzal a ténnyel, hogy német. Személyesen talán megértem. Az individuum számára végzetes lehet az a tapasztalat, hogy egy gyilkos közösség része, s Habermas ezt a tapasztalatot elsajátítva nőtt fel. De amikor mint filozófus azt az álláspontot képviseli, hogy a németeknek nincsen joguk semmi másfajta hazafiságra, mint a Verfassungspatriotismus, akkor örök időkre stigmatizálni kívánja a németeket mint a bűn népét. S egy mindörökké stigmatizált nemzetnek nincsen más kiútja, mint hogy vagy megsemmisíti önmagát, vagy azonosítja önmagát elődeinek legszörnyűbb tetteivel is. Habermas ez utóbbival vádolja meg a konzervatív történészeket. Én ezzel szemben azt hiszem, hogy ők egy új német attitűd képviselői, azoknak az attitűdjét képviselik, akik szeretnének németek maradni vagy éppen bundesrepublik-ánusból vagy ddrler-ből ismét németté válni anélkül, hogy kisebbitenék vagy egyszerűen elfelejtenék a németek által elkövetett szörnyű bűnöket; ugyanakkor a leghatározottabban el vannak szánva arra, hogy megakadályozzák ezek megismétlődését. Majdnem biztos vagyok benne, hogy szemben a Stundennull-attitűddel, melyet hosszú időn át nem tudtak elkerülni, a németek többsége az utóbbi néhány évben sikeresen feldolgozta a múltat. Hadd idézzek két különböző, cseh történészek tollából származó esszét: „A németek a saját történelmükkel való kritikai szembesülés eredményeképpen nemcsak a gazdaságban, hanem mindenekelőtt a politikai demokrácia megújítása terén olyan művet alkottak, amelyre ötven vagy negyven évvel ezelőtt nem számíhattunk, és amely tiszteletet érdemel. Megmutatkozik, hogy a nemzetiszocializmus mélyreható kritikája, egy becsület, ha éppenséggel nem is kellemes nemzeti önkritika, amely a Szövetségi Köztársaság esetében Európában e század szellemi csúcsteljesítményei közé tartozik, azt az egyetlen megbízható alapot képezi, amelyre egy nép politikát építhet.”⁴⁶¹ Bedřich Loewenstein meg kifejezetten azt kívánja bizonyítani, hogy a mai németeknek, ami a nemzetet

⁴⁶¹ Jan Křen – Václav Kural: *Die Historikerstreit aus tschechischer Sicht*. In: Philippe Despoix – Barbara Hahn (Hrsg.): *Der Deutsche Historikerstreit aus mitteleuropäischer Sicht*. Junius, Hamburg, 1988. 70.

és saját történelmüket illeti, olyanfajta kritikai érzékenységük van (igaz, nagy árat fizettek érte), amely felette áll szomszédaikénak. „A Szövetségi Köztársaság széles köreinek a nemzettel és saját történelmükkel szembeni nagy áron megszerzett kritikai érzékenysége keleti és nyugati szomszédaik naiv-töretlen beállítottságával szemben nem handicap, hanem óriási előny, ha csak azokat a jövőbeni feladatokat tekintjük is, melyeket szűk nemzetállami karámok és egoizmusok keretein belül nem lehet megoldani.”⁴⁶² Még ha ez a fajta megállapítás bizonyára túlzó is (még nem is olyan régen Loewenstein ezen az alapon azt hitte, hogy a németek nem is gondolnak az újraegyesítésre), magam is azt hiszem, hogy a környezet sokkal többet őrzött meg a régi reflexekből, mint a németek. Ha meggondoljuk a közelmúlt romániai eseményeit, a szlovákok negatív viszonyát a magyarokhoz Szlovákiában, a törökök elleni gyűlöletet Bulgáriában, a cigányokhoz való viszonyt Magyarországon, de sorolhatnánk tovább is a példákat, akkor ez kell hogy legyen a benyomásunk. S ha van valami, ami képes lehet feltámasztani a németek hisztérikus attitűdjét, akkor az éppen a szomszédok sztereotípiái, melyek nem akarják megengedni a németeknek, hogy mások legyenek, mint elődeik. A hagyományok az emberi magatartást meghatározó legfontosabb tényezők közé tartoznak. De nem sorsszerűek. Megvan annak is a történelmi lehetősége, hogy felszámoljuk a régi hagyományokat és újakat teremtsünk. Meg vagyok győződve róla, hogy a náci-korszak és a második világháborús vereség eredményeképpen legalábbis a nyugati németek katarzist éltek át, melynek hatása talán ma még ingatag, de bizonyosan megszilárdítható, ha a környezet reakciója az újraegyesítésre inkább a bizalomra, mintsem a gyanakvásra épül.

4. Richard Wagner, erdélyi német író és költő a következőket írta: „Jáltát meg kell haladnunk, de anélkül, hogy rekonstruálnánk a harmincas éveket. De vajon lehetséges-e ez?”⁴⁶³ Azt hiszem, lehetséges. Anélkül azonban nem, hogy meg ne haladnánk régi beidegződéseink-

⁴⁶² Bedřich Loewenstein: *Zum Streit um den deutschen Sonderweg*. In: *Der Deutsche Historikerstreit aus mitteleuropäischer Sicht*. 81.

⁴⁶³ Richard Wagner: *Geschichte und Revisionen*. In: *Der Deutsche Historikerstreit aus mitteleuropäischer Sicht*. 60.

ket – mindkét oldalon. Ha Európa képes lesz tudomásul venni, hogy egy erős Németország a közepén nem szükségképpen veszély, hanem még azt a pozitív szerepet is játszhatja, hogy segít Kelet-Közép-Európának túljutnia saját nyomorúságán – ami nem megkerülhető feladat, ha Európának e területén békés világot akarunk teremteni –, akkor egy békés, demokratikus Németország létrejöttének a lehetősége nagyon is nagyfokú. A bizalmatlanság viszont nem hozhat létre semmi mást, mint ellenségességet és agressziót. Nem szabad elfelejtenünk Versailles leckéjét. S ha valaki Versailles-jal szemben Münchenre hívja fel a figyelmünket, akkor megfigyeljük arról, hogy a már hatalmon lévő agresszort nem hasonlíthatjuk össze még a legproblematikusabb történelmi nemzettel sem.

Világosság, 1990. 5.

III. KÉRDŐJELEK

ÉRTELMISÉGI VAGY POLITIKUS?⁴⁶⁴

A közép-európai nemzetek eltorzult történelmében, egy olyan történelemben, ahol már a polgári fejlődés során sem jött létre valódi nyilvánosság, a „szellem emberei” (vagy hogy is nevezzem ezt a sajátos embertípust, azokat az embereket, akiknek státusa a modernitásban kérdéses lett – lett? [volt ilyen korábban egyáltalán?] –, akik miután nem találták helyüket, egyetlen értelmes hivatást okoskodhattak ki maguknak, mégpedig azt, hogy a „fennállót” élesen kritizálják; és teszik azt oly hevesen, hogy akadnak köztük némelyek, kik ezt a kritikát „az értelmiségi osztály osztályharcaként” értelmezik [Konrád György – Szélényi Iván: *Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz*]; mindezek után talán tudja már az olvasó, miféle embertípusról van szó) tevékenységüket a nyilvánosság pótlékának kellett hogy tekintsék. A „népnek”, bármely időben, nem nyílt lehetősége kifejezni, artikulálni önmagát. Az értelmiségi tehát helyettük beszélt: minden, amit megformált, nem egyszerűen a saját gondolatait fejezte ki. Gondolatainak a nép érzéseit, kívánságait, többnyire azonban érdekeit kellett kifejezniük (azon népet, mely a saját érdekei felfogására is képtelen). A költő mint „lángoszlop”, mely népe előtt haladva azt egy boldogabb jövőbe vezet – ez volt az „igazi” értelmiségi szimbólum Közép-Európában.

Ebben a világban létezett egy, a hatalmi struktúrától viszonylag független civil társadalom, mely azonban soha nem tudott demokratikus struktúrát kiharcolni, s úgyszólván önkénteseknek kellett képviselniük. Az értelmiségi magára vállalta ezt a feladatot. Ő volt a nép képviselője, de ezáltal vezetője is, ő volt az autoritás. A hagyományos uralkodó ré-

⁴⁶⁴ A cikk német eredetije a *Transatlantik* című magazin 1990. márciusi számában jelent meg. Fordította: Heiszler Vilmos.

teg számára ez a megoldás kényelmes volt, így pozíciója veszélyeztetése nélkül tarthatta fenn a kontaktust a néppel: az értelmiségiek közvetíthették a nép kívánságait, tanácsokat adhattak az uralkodónak – mindez az utóbbit semmire sem kényszeríthette. Azokban a pillanatokban, amikor a nép helyzete elviselhetetlenné vált, az értelmiségi természetesen egyfajta forradalmi hangulatnak adott hangot. Ekkor azonban már nem közvetítőnek, hanem „bujtogatónak” tekintették. Hiszen az ő feladata a tudósítás, s nem a követelés volt.

Az értelmiségi a saját pozícióját majdnem mindig szolgálatként fogta fel. Ha ezt azonban kívülről nézzük, egyvalami tagadhatatlan: ez a gyakran valóban veszélyes szolgálat önmagában is hatalmi pozíciót jelentett (a képviselő mindig hatalmi helyzetben van a képviseltekkel szemben, s ehhez járult még, hogy az értelmiségi magát a politikai hatalmat gyakran tudta nyomás alá helyezni, s ezáltal döntéseit befolyásolni – ez pedig a hatalom egyik fajtája, tagadhatatlanul). S egy még kényelmesebb dolog: alkalomadtán a közvetítő egyszer csak a hatalomgyakorló helyzetében találhatta magát. A közép-európai értelmiségi nem tekintette magát politikusnak, s nem is volt az: formálisan ugyanis nem volt hatalmi pozícióban. Többnyire megvetette a politikusokat és a politikai hivatást, még ha tetszett is neki a lehetőség, hogy a leghatalmasabbakkal társalkodjon. Megvetette a politikust, aki hatalmát minden lehetséges hazug eszközzel meg akarja tartani, akivel szemben az értelmiségi kötelessége az igazság kimondása. Az értelmiség az igazság őrzője, ezzel szemben a politikus egy pragmatikus hazudozó. Ki tagadhatná, hogy ez többnyire így is volt? Baj csak akkor van, ha az értelmiségi, már a hatalom birtokában, még mindig az igazság bajnokának tartja magát. S egy másik problematikus jelenség: az értelmiségi rangját mindig hivatalos szerepe és nem intellektuális tevékenységének minősége határozta meg. A művész, a költő, a filozófus vagy a történész akkor volt nagy, ha az „igazságot” a legvilágosabban fejezte ki. A szellemi alkotást társadalmi vagy nemzeti „igazságtartalmával” mérték.

Ez az egész szituáció, mely akkor keletkezett, amikor Európa nyugati részében a polgári nyilvánosság kifejlődött, a legutóbbi időig nem változott. Eredetileg a szocialisták és kommunisták is ilyen értelmiségiek voltak, s szembevetendő, hogy a helyzet a kommunista uralom alatt is ha-



sonló maradt. A kommunizmus korai szakaszában, a pártelit abszolút-totális uralma alatt az értelmiségiek még nem vállalhatták fel ezt a szerepet. Az új vezetők csoportja magát a nép képviselőjének tekintette, s mindazokat, akik velük szemben a népképviselő szerepét merészelték játszani, a legkegyetlenebb eszközökkel üldözték. Másfelől az értelmiségiek többsége még hajlandó volt arra, hogy a hatalom birtokosait az igazság védőinek tekintse, hiszen azok maguk is értelmiségiek voltak.

A kommunizmus későbbi szakaszában azonban megismétlődött a régi hagyomány. Az értelmiségi ellenzékiesség nem volt más, mint annak a folytatása, jobban mondva újraindítása: ismét akadtak értelmiségiek, akik eléggé áldozatkészek voltak annak kimondására, amit egyébként eddig el kellett hallgatni. Az úgynevezett második nyilvánosság ismét a szellem embereinek a hangja volt, akik – már amennyire ez a lehetetlen körülmények között lehetséges volt – a hallgatásra ítélt társadalmi rétegeket, a „népet” próbálták képviselni.

Ne higgyük, hogy az átmenet az első szakaszból a másodikba valami színpadiasan feltűnő dolog volt, hogy az értelmiségiek egyszer csak rájöttek: a hatalom birtokosai már nem képviselik a népet, s ezért az ő kötelességük e funkció átvállalása. Nem. Bizonyos értelmiségiek marginalizálódtak, akik később tudatos ellenzéket alkottak. A marginalizálódásnak a legkülönbélebb okai voltak, a legkevésbé direkt politikaiak. Az értelmiségi ellenzék szerveződése kezdetben egyáltalán nem az aktív és nyílt ellenállás jegyében történt. Az aktív ellenállás időszakában az illegális-ellenzéki csoportokban a legkülönbélebb emberek gyülekeznek, nemcsak értelmiségiek, s ha többnyire azok is, akkor is a szó tágabb értelmében: nemcsak a szellem emberei, hanem praktikus szakmák képviselői is. Ezek a közép-európai értelmiségi csoportok azonban nem azért jöttek létre, hogy ellenálljanak vagy valamiféle harcot szervezzenek a rendszer ellen. Még csak azért sem, hogy az értelmiségiek régi tradícióit felvállalják. Ezekben a csoportokban többnyire olyan emberek jöttek össze, akik már valamilyen oknál fogva kegyvesztettek lettek. Többnyire írtak valamit, ami a hatalomnak nem tetszett, amit a hatalom nem akart eltűnőni. Ezekben az írásokban gyakran még tudatos kritikai beállítottság sem volt. Egyszerűen olyan stílusban fogalmazódtak, ami gyanút keltett. Nem voltak elég konformisták. Andrej Szinyavszkij írta:



„Mivel én sem a politikához, sem a társadalmi berendezkedés problémáihoz nem értek – lehet, hogy ez tréfaként hangzik –, azt mondhatom, hogy én a szovjethatalommal elsősorban esztétikai okok miatt kerültem konfliktusba.” Amint azt Václav Havel egy magyar rádióinterjúban mondta: az úgynevezett szocialista rendszerekben a mondatok, a szavak hatalma irreálisan megnőtt. És ez így is van. A hatalom félt a nyelvtől. Szeretném hangsúlyozni: a nyelvtől, s nem egyszerűen a szavaktól. Havelnek igaza van. A hatalomra azonban a mondatok nem pusztán tartalmi szempontból voltak veszélyesek. Ha valaki csak szót mond, az talán még félreérthető. Mintha a félelem tárgya a tartalom lenne. Nem. A legfontosabb nem a mit, hanem a hogyan. Ha ezt megértjük, rögtön világos lesz, hogy az első kegyvesztettek írók, filozófusok, kritikusok stb. voltak, akik – gyakran ösztönös tiltakozásként az élet szürkésége ellen – másképpen kezdtek írni.

A lázadás kezdetben többnyire a lét elviselhetetlen csúfsága ellen irányult. Lázadás? Nevezhetjük-e az ösztönös nemet lázadásnak? Egy nemet, melynek szándéka – ha beszélhetünk itt egyáltalán szándékokról – nem a hazugsággal szembeni igazságra irányul, hanem egy nyelv elvetésére, mely kizárólag hazugságra alkalmas, melynek segítségével az igazság egyáltalán nem kifejezhető. Nem véletlenül használtam Kundera regénycímének parafrázisát. *A lét elviselhetetlen könnyűsége* című regényében Kundera egy olyan figurát alkotott, akinek lázadása mélyebbre hatolt, mint a többi figura minden politikai kritikája. Sabina, a festőnő, akinek a világhoz való viszonya kizárólag esztétikai, tud a legkevésbé megbékélni a szocializmus világával. Az ő totális tagadása azonban minden dráma, minden színpadias gesztus nélkül való. Egy egyszerű nem. Egy nem – ez nem megy. Az ő neve azonban nem kevésbé határozott, amikor az emigráns ellenzék „igaz” retorikája ellen irányul: ők ugyanis szintén a hazugság nyelvét használják.

Természetesen nem állítom, hogy a közép- és kelet-európai ellenzék egy egyszerűen és kizárólagosan az esztétikumra vezethetnének vissza. A marginalizálódás okai nagyon sokrétűek és különbözőek voltak. Azt hangsúlyoznám csupán, hogy az igazság kimondása biztosan nem a legfontosabb volt. Egy tabutéma politikailag naiv érintése, „egy politikailag fontos” témával való foglalkozás megtagadása, mindez azt jelentette,

hogy valaki gyanús lett, hogy normális akadémiai karrierje megtört – ez volt többnyire az első lépés a marginalizálódás irányába. Nem tagadnám természetesen, hogy a legtöbb esetben bizonyos tulajdonságok, jellemvonások fontos szerepet játszottak az illető sorsában. Nem tagadnám azt sem, hogy ezek az emberek többnyire egy közös jellemvonással bírtak: így vagy úgy nonkonformisták voltak. Itt csak azt a körülményt hangsúlyozom, hogy a kiválogatás többnyire nem politikai alapon zajlott le, hogy a marginalizálódás rendszerint nem politikai tettek következménye volt. És ez azt is jelenti, hogy az úgynevezett demokratikus ellenzék nem feltétlenül, vagy legalábbis a legkevésbé olyan emberekből állt, akiknek eredetileg politikai ambícióik lettek volna (Magyarországon ez egyértelműen így volt). Egyszer kiröpülve hivatalos pályájukról, magukra vállalták a közép- és kelet-európai értelmiség hagyományos szerepét: a nép önjelölt képviselői lettek, a hazug rendszer kritikusai és az igazság hirdetői. Demokratikus ellenzékként is értelmiségiek voltak és nem politikusok.

Az állítás, miszerint az értelmiséginek, a szellem emberének a demokráciára való átmenet időszakában is magára kell vállálnia ezt a vezető szerepet, mert kizárólag ő képes megformálni a többiek gondjait, mert amíg a demokrácia működőképes szervei ki nem épültek, a demokrácia veszélyben van, s ki tudná megvédeni, ha nem ő, aki a zsarnokság alatt is a demokratikus értékek őrzője volt – ez a beállítás évszázadokig tartó patriarchális uralmi forma, több diktatúra s a kommunisták utolsó, hosszú diktatúrája után érthető, de nem elfogadható. Ez a fajta gyámkodás Európának ebben a részében sajnos szükséges volt (nem akarom azon értelmiségiek érdemeit tagadni, akik ezt a funkciót áldozatkészen ellátták), a demokráciában azonban nem csupán fölösleges, hanem lényegének mond ellen, még az átmeneti szakaszban is. A régi hatalom nem létezik többé, nem is állhat helyre, s ha erre képes lenne, az értelmiségiek ravaszsága ezt aligha akadályozhatná meg.

A szellem embere e hamis tudatának komikus példáját adta nemrég nyolc híres magyar értelmiségi felhívása, akik mintegy a politikai rendetlenséget, az iszonyatosan sok és áttekinthetetlen politikai mozgalom és párt felelőtlenségét bírálva javasolták: rendezzék meg újból az ország vezető értelmiségijeinek gyűlését, hogy az ország jövődöbéli útjáról

tanácskozzanak és döntsenek. Egyszerűen nem látják, hogy a rendetlenség maga a demokrácia.

Eléggé komikus és jellemző, ha az értelmiségiek nem akarják tudomásul venni, hogy régi reprezentatív funkciójuk a demokráciában nem létezhet tovább, hogy a demokrácia a totalitárius-tekintélyelvű-patriarchális rendszerektől azáltal különbözik, hogy itt a közösség ügyeit speciális politikai intézmények és szervezetek útján oldják meg. De nem kevésbé komikus és jellemző, ha értelmiségiek, akik az alakuló demokráciában igazi politikusi szerepet töltenek be, pártpolitikát csinálnak és pártokat vezetnek, nem akarják észrevenni, hogy mindezt már nem értelmiségiként, hanem (bár még nagyon gyakorlatlan) profi politikusként teszik. Mint ahogy a régi választási falragaszokon a kommunista funkcionáriusok neve mellett foglalkozásként majdnem mindig előbb munkás állt, s csak azután következett a belügyminiszter vagy osztályvezető megjelölés, úgy áll ma, ha egy új politikus egy cikket ír, neve alatt „eredeti foglalkozása” is: író vagy szociológus.

Hogy a kommunista uralom alatt senki sem készülhetett fel a politikusi pályára, az teljesen természetes. A közép-európai új pártok vezetői képzettségük szerint bizonyára nem lehetnek hivatásos politikusok. Ilyen hivatás a kommunista diktatúra alatt egyáltalán nem létezett, senki sem készülhetett fiatal korában egy ilyen szakmára. Senki sem ábrándozhatott kora ifjúsága idején arról, hogy egy Bismarck, egy Churchill, egy De Gaulle legyen. Ilyenek ebben a világban nem is léteztek. Azt meg nem hiszem, hogy voltak gyerekek, akik arról álmodtak, hogy Sztálin, Brezsnyev, Honecker, Kádár vagy Ceaușescu válják belőlük. Egészen pontosan tudom, hogy vannak perverz emberek, de a gyerekek bizonyára nem így perverzek. Azt sem hiszem, hogy a pártfunkcik, a mi pártbürokratáink éppen arra a karrierre vágytak, amit később befutottak. Hiszen az idősebbek hivatásos forradalmárok voltak. A fiatalabban pedig – ha nem tévedek – csak azután kezdték pártkarrierjüket tervezgetni, amikor a sors valamilyen okból kifolyólag az apparátusba (többnyire a kommunista ifjúsági szervezetbe) vetette őket. S mivel a szó szoros értelmében senki sem akadt, aki hivatásszerű politizálásra készülhetett volna, mi sem természetesebb, mint az a tény, hogy az új pártok vezetői az értelmiség sorából toborzódtak. Az még nem kizárt

– legalábbis Magyarországon nem –, hogy a régi pártbürokraták közül néhány fiatalabb az új demokrácia politikai történetében is szerepet játszhat. Ezt a lehetőséget a kádárizmus azon jellegzetességével magyarázhatjuk, amely némely esetben a párt legfelső testületeiben is megtűrt olyanokat, akiknél felmerült a gyanú, hogy nemcsak parancsokat tudnak végrehajtani, hanem önálló kezdeményezőképtelenséggel is rendelkeznek. De bárhogya is lesz, utóbbiak ezen országok politizáló elitjében (Magyarországban is) jelentéktelen kisebbséget képeznek majd. Ezért is teljesen magától értetődik, hogy az új politikusok az értelmiségből jönnek. Hiszen nem csodálkozhatunk azon, hogy nem Lenin híres szakácsnője ül a pártelnöki székekben. Mi már nagyon pontosan tudjuk, hogy Lenin eszméi gúnyt űznek a népszuverenitásból. Szembeötlő – bár a fent mondottak után egyáltalán nem csodálható – az a jelenség, hogy az új értelmiségi-politikusok között túlreprezentáltak a „szellem” képviselői; hogy azon értelmiségiek között, akik ezekben az átmeneti időkben politikusok lesznek, nem a gyakorlati foglalkozásúak (közgazdászok, jogászok, mérnökök), hanem mindenekelőtt írók, filozófusok, történészek stb. játsszák a főszerepet.

Furcsa csak az, hogy nem akarják tudomásul venni: a demokráciában a politika hivatás. És aki ezt közvetlen vagy közvetett módon tagadja, veszélyes játékot űz. Egy értelmiségeből lehet politikus. Egy bukott vagy elfáradt politikus, ha eredetileg értelmiségi volt, visszatérhet eredeti pályájára. Ha azonban a politikus azt hangoztatja, hogy ő most is értelmiségi, akkor ez – legalábbis a közép-európai összefüggések között – csak egyet jelenthet: ő nem egy szokványos politikus, aki a maga hatalmi játékait játssza. Ő az, aki – végre eltérően a többiektől – az igazság birtokában vezet a népet. És a dolog még rosszabb, ha nekem be akarják magyarázni, hogy én értelmiségiként erre nemcsak hivatott vagyok, hanem egyenesen kötelességem a közösség vezetése. Ha valaki a mi újszerű politikusaink közül azt mondja, hogy még nem jöttek el azok a szép idők, hogy megengedhetnénk magunknak: visszatérjünk foglalkozásunkhoz (ezt az újságban olvastam!), az persze csak valami magánvélemény. Úgy tűnik azonban, nagyon is általános az értelmiségi politikusok között. Végre miénk – vagyis az igazságé – a hatalom. A demokrácia élharcosai, amint magatartásukkal a demokrácia lényegét hazudtolják.

Amikor 1982-ben összevitattam Kis János barátommal, az akkori demokratikus ellenzék vitathatatlan vezetőjével, még magammal sem voltam teljesen tisztában. 1982-ben a budapesti értelmiségiek laza csoportja – mely önmagát demokratikus ellenzéknek nevezte – egy kör volt, egyetlen fő céllal: megmutatni a társadalomnak, a hatalomnak, a világnak, hogy errefelé, a világnak ebben a sarkában is vannak emberek civil kurázssal, akik – legalábbis ami intellektuális tevékenységüket illeti – nem bocsátkoznak megalázó kompromisszumokba, akik, kerül amibe kerül, kimondják a véleményüket stb. A semmilyen értelemben nem szervezett csoport magvának többségét olyan emberek alkották, akik, mint mondtam, a legkülönbözőbb okok miatt marginalizálódtak, lépésről lépésre találtak egymásra, s egyre tudatosabban fordultak szembe a rendszerrel. Első akciójuk egy, a Charta 77 mozgalmat támogató aláírásgyűjtés volt 1977 elején. E mag körül gyülekeztek emberek, akik e magatartásformát tudatosan választották. Ez azonban nem volt politikai mozgalom abban az értelemben, hogy a fennállóval szemben alternatívákat, valamiféle konkrétabb jövőelképzeléseket dolgozott volna ki, hogy a hatalom megszerzésére és egy új demokrácia vezető pártjává válására irányuló tervekről ne is beszéljünk. 1982-ben azonban Kis írt egy cikket a *Beszélő*-be, az általa és néhány más személy által kiadott szamizdat folyóiratba, amelyben azt állította: itt az ideje, hogy ez az értelmiségi ellenzék politikaivá váljon, mert így értelmes alternatívákat kínálhat a válságba jutott társadalomnak. A vitában én azt az álláspontot képviseltem, hogy valódi ellenzék nem jöhet létre marginális csoportokból, hogy az állampártnak meg kell oszlania egy ellenzék kialakulásához stb. A mi feladatunk a szabad médiumok funkciójának ellátása, amennyiben ez egyáltalán lehetséges. Ma ezt kell mondanom: Kisnek egyértelműen igaza volt, az akkori úgynevezett demokratikus ellenzék képes volt egy ellenzéki párt létrehozására (hogy ez az állampárt szétesése nélkül lehetetlen lett volna, hogy a magyar kommunisták pártjának szétesési folyamata váltotta ki a közép-európai kommunista államok felbomlását, mindez egy fontos vita témája lehetne). Ma azonban világosabban értem, miért akartam Kis koncepcióját feltétlenül visszaautósítani. Azt állítottam, hogy a politikai ellenzéket semmiképpen nem tekinthetjük az akkori demokratikus ellenzék egyfajta kibővítésé-

nek, hiszen az egy értelmiségi mozgalom volt. Magyarán: tiltakoztam az ellen, hogy részt vegyek az ország alternatív politikai jövőjének kidolgozásában s küzdjek annak megvalósításáért, vagyis hogy egyértelműen politikai feladatot vállaljak. Ez a feladat számomra teljesen idegen volt, aminek semmi köze sem volt egész tevékenységemhez. Nem akartam, hogy a rendszer rám kényszerítse a politikuslétet. Hajlandó voltam sok mindent feláldozni a szabadságért. Ezt azonban értelmiségiként, s nem politikusként tettem. Tiltakoztam az ellen – félig-meddig ösztönösen talán –, hogy minden további nélkül átvegyük a rendszer politikafelfogását, hogy mi magunkat csupán azért politikai avantgárdnak tekintsük, mert „ők” ott fenn a szabad, a politikai határokat elutasító szellemi tevékenységet politikának tartják. De ugyanígy – bár csak ösztönösen – tiltakoztam az ellen is, hogy a szellemi tevékenységet – ha más jellel is – ismét a politikának rendeljük alá, hogy a szellem ismét egy más világ alakításának eszköze legyen. Már akkor is akartam, most pedig még egyértelműbben akarom, hogy az értelmiségi, legyen művész, író, a szellemtudományok művelője vagy éppen társadalomkutató, magát ne a társadalom, hanem a szellem szolgálojának tartsa, hogy legyen meg a joga az apolitikusságra. Ez ugyanis annak a dolognak a másik oldala, amikor már nem a nép önjelölt szószólói döntenek a népdolgairól, hanem – bár delegált politikusok segítségével – a nép maga hozza meg döntéseit saját ügyeiről.

Hiány, 1990. február 13.

EGY LIBERÁLIS URBÁNUS BIZONYTALANKODÓ ELMÉLKEDÉSEI ARRÓL, HOGY VÉGÜL IS VAN-E BÁRMIRŐL IS SZÓ

1. A kiegészéssel – lényegében véve – Magyarországon is beindul a modernizációs folyamat. Ezzel jár együtt, hogy a hagyományok és szokások irányította magatartást az „ésszerűség” és „célszerűség” irányította magatartás váltja fel, amely nem fogadja el minden további nélkül, hogy úgy kell cselekedni, ahogyan az ember tradicionálisan cselekedni szokott, hanem megpróbál egyfajta reflektált viszonyt kialakítani a szituációhoz, azaz megpróbálja végig gondolni, hogy mi lenne az adott szituációban a leghelyesebb magatartás, illetve cselekvés. A leghelyesebb, értsd legésszerűbb, legcélszerűbb magatartás pedig az, amelynek a legkisebb ráfordítás mellett a legnagyobb a hozama. A modernizációs folyamat során az úgynevezett racionális magatartásminta és tradicionális magatartásminta követői szükségképpen szembekerülnek egymással.

Ha e séma elnagyolt leírása után most azt mondanám, hogy a népies-urbánus ellentét mögött a tradicionalizmus–racionalizmus ellentét húzódik meg, akkor talán igazat mondanék, csak éppen a kérdésre nem feleltem. Hiszen a konzervativizmus–liberalizmus szembenállásának is ez az alapja (s a sémába még a szocializmus is belefér: a szocializmus esetében a modernizáció következményeinek nem tradicionalista alapokon történő kritikájával állunk szemben). A kérdés éppen az volt, hogy nálunk miért a népi-urbánus ellentét osztotta meg a szellemi közeletet, nem pedig a konzervativizmus és a liberalizmus szembenállása. Nos, hogy a kérdésre válaszolhassunk, azt kell megvizsgálnunk, mikor is alakult ki a népies-urbánus ellentét, pontosabban, hogy igaz-e az, hogy a liberalizmus–konzervativizmus kettősség nálunk eleve ebben a formában jelentkezett. Minthogy ez utóbbi állítás hamis, hiszen a népies-urbánus megosztottság csupán az első világháború után alakult ki, ezzel szemben liberalizmus és konzervativizmus már jóval korábban,

a 19. század első felében is szemben állnak egymással, világos, hogy az okokat nem a modernizációs folyamat eredendően közép-európai felemáságában, torz voltában és lassúságában, hanem valahol máshol kell keresnünk. Csak ha a népies–urbánus ellentétet eleve azonosítjuk a keresztény–zsidó szembenállással, s így a népiességet az antiszemitizmussal, amire semmiféle alapunk nincsen, akkor keletkezik az a látszat, mintha nálunk az ideológiai megosztottság eleve ezen a vonalon alakult volna ki. Az antiszemitizmus virulenciájának, s főként a zsidókérdés állandó jelenlétének ugyanis tényleg az látszik az oka lenni, hogy a modernizációs folyamatban a rendi struktúrába beszorított úgynevezett magyar társadalom alig-alig volt képes részt venni, míg a városi elem – igaz, nemcsak a zsidó, hanem a német is – kötöttségektől mentes és mozgékony volt, s így igen gyorsan és ügyesen használta ki az újonnan adódó lehetőségeket (lásd Bibó István *Zsidókérdés Magyarországon 1944 után* című alapvető tanulmányát). De már a *Huszádik Század* 1917-es körkérdésére adott válaszok, Szekfű Gyula *Három nemzedéke* stb. is úgy látják, hogy itt erről van szó. Leegyszerűsítés persze, de azért nem teljesen hamis az az állítás, hogy a beinduló modernizáció éveiben a liberalizmus mint álláspont a konzervatívok szemében erősen a zsidósághoz kötődik. Vagy legalábbis a konzervatívok a liberális attitűdöt teszik felelőssé a zsidóság térhódításáért, mely utóbbi csoport a konzervatív álláspont szerint már csak ezen oknál fogva is egészében a liberális oldalra áll. Ekkor azonban még nyoma sincsen annak, hogy a liberalizmus–konzervativizmus ellentétpár átadná a helyét az urbánus–népies ellentétpárnak. Túlásnak tűnik az, ami a körkérdésben megfogalmazódik, hogy a magyar szellemi és politikai életet majd egy évszázada osztja meg a népies–urbánus ellentét. Ez utóbbi ugyanis, mint már hangsúlyoztam, csak a húszas években jelentkezik, s a trianoni Magyarországon kialakuló új helyzet szülötte. A liberalizmus–konzervativizmus szembenállásnak önmagában semmi köze sem látszik lenni a modernizáció zavaraihoz, hiszen a modernizálódó, sőt a modern társadalmaknak ez a szinte „természetes” ideológiai szembenállása, amelyhez – előbb vagy utóbb – harmadik ideológiaként a szocialista gondolat is társul. A konzervativizmus közép-európai antiszemitizmusa még mindig nem a modernizáció alapvető zavarait, legfeljebb sajátos

nehézségeit, egyenlőtlen „etnikai eloszlását” tükrözi. Amikor a népi-urbánus ellentét megjelenik, az viszont már alapvető zavarokra utal.

Nem vagyok történész, ideológiatörténész sem, és sajnos nagyon kevésbé ismerem a környező közép-európai országok hasonló ideológiai-politikai áramlatait. Amennyire a német áramlatokat ismerem, például a „völkisch” ideológiának vannak a magyar népi ideológiával rokon vonásai, ennek ellenére a „völkisch” és a népi nem azonosítható egymással. Meggyőződésem, hogy a népi ideológia a sajátosan magyar, nevezetesen az 1919-cel előállított új helyzethez kapcsolódik, amikor a Monarchia részét képező, bár számos akadállyal küzdő, de mégis egyértelműen a modernizáció útját járó történelmi Magyarországból egy kicsi, a térségben ráadásul politikailag elszigetelt, sok tekintetben talán tovább modernizálódó, de szellemiségében mindenképpen konzervatív, némelykor egyenesen feudális vonást felmutató ország lett. Az új helyzetben a konzervativizmus-liberalizmus ellentéte megszűnt az ideológiai harcok centrumában állni, mert maga a liberalizmus eltűnt az ideológiai porondról. Ennek, azt hiszem, számos oka van, de a döntő tényező bizonyára a liberalizmus kompromittálódása, méghozzá a legkülönbébb vonatkozásban. Kompromittálódott a liberalizmus mindenekelőtt azért, mert hatástalannak bizonyult: nem tudta a modernizáció jegyében integrálni az ország társadalmát, így a krízis pillanatában nem tudta útját állni a radikális szocializmusnak, sőt szinte azt mondhatnánk, még a fejekben is átadta ez utóbbinak a helyét, s így ez adott alapot – legalábbis így tűnt, s itt csak ez a lényeges – az ország feldarabolásához. Nemcsak hogy nem volt képes ideológiailag szembeszegülni az ország egységét veszélyeztető nemzetiségi törekvésekkel, amikor azok igényeit jogosnak ismerte el, s nem tett semmit sem azért, hogy azok – idegen ajkú – magyaroknak érezzék magukat, de nem volt képes a háborút közvetlenül követő időben meggyőzni „természetes” szövetségeseit, a nyugati liberális demokráciákat a magyar ügy igaz voltáról sem. Azt hiszem, alapjában erről van szó, s ha belegondolunk az ország akkori lelkiállapotába, akkor nem csodálkozhatunk azon, hogy a liberalizmus teljesen elvesztette hitelét. Ma, 1990-ben, jó néhány olyan évtized után, amikor azt akarták elhitetni velünk, vagy azt akartuk elhitetni magunkkal, hogy egy társadalomban tulajdonképpen semmi más

probléma nem létezik és nem is létezhetik, mint az úgynevezett „szociális kérdés”, hogy minden egyéb kérdés előtérbe állítása csak demagógia, pontosabban kísérlet arra, hogy ideológiai eszközökkel eltereljék a társadalom figyelmét a valóságos kérdésekről, az e szemléletmód uralmának eredményeképpen beállott totális ideológiai-tudati csőd szituációjában már mi, liberális urbánusok bele tudjuk magunkat élni, mit is jelentett a lakosság számára, hogy az ország egyik napról a másikra elvesztette területének kétharmadát, hogy a magyarság millióin egy szép napon „átlépett a határ”. Ma már el tudjuk képzelni, hogy az az ideológia, amelyik ezért – úgy tűnt – felelőssé tehető, egy időre mindenképpen el kellett hogy tűnjön az ideológiai palettáról. Elég, ha az ember elolvassa a *Három nemzedéket*, s megérti, mi történt. Erről a könyvről nem állítható, hogy hatalmas politikai percmemberké felszínes véleményét fogalmazná meg. Nagyszabású történeti munka, amely semmi mást nem kíván, mint bizonyítani, hogy egyedül a liberalizmus felelős az ország és a nemzet tragédiájáért. S legyen bármi is a véleményünk, viszonyuljunk akárhogy is e könyv beállítottságához, azt tudomásul kell vennünk, hogy az ország gondolkodó lakosságának túlnyomó többsége számára akkor mindenképpen meggyőző kellett hogy legyen. Már csak azért is, mert azon túl, hogy a magyar közvélemény a magyar liberalizmus három nemzedékét tette felelőssé mindazért, ami történt, még abban a meggyőződésben is élt, hogy a liberalizmus szükségképpen kommunista terrorhoz vezet. Igencsak szerencsétlen volt az a konstelláció, amely 1919 tavaszán úgy hozta, hogy a magyar szellemiség majd minden nem konzervatív képviselője elkötelezte magát a kommünnek.

Egy olyan szellemi tér keletkezett tehát, amelyben a konzervativizmusnak nem volt valóságos ellenlábas. Ugyanakkor érzésem szerint ennek a konzervativizmusnak alig-alig akadt olyan nagyszabású figurája, amilyen Szekfű volt. Ez a konzervativizmus többnyire valami rettenetesen vulgáris, üres és demagóg beszéd volt, híján mindenfajta elmélyült szellemiségnek. A magyar szellemi élet kiüresedett volna? Azt hiszem, igen. S ebben a konzervativizmusban ráadásul minden együtt volt, ami azt korszerűtlenné tette (s ezért a sokk okozta elfogultság multával a gondolkodó elmék szemében hiteltelenné): érzéketlenség a „szociális kérdés” iránt – mert persze van ilyen, akkor is van, ha hosszú

időn át egyedül neki szabadott léteznie –, primitív antiszemitizmus, a modernség teljesen felszínes kritikája, s ami talán a leglényegesebb: a hagyományoknak a külsődleges formákra redukálása.

A liberalizmus kompromittálódott, a konzervativizmus kiüresedett – azt hiszem, nem igaztalan és abszurd, ha a Horthy-korszak kezdeti éveit nemcsak a századforduló virágzó szellemiségével szemben, hanem önmagában is szellemileg teljesen sivár korszakként ábrázoljuk. S azután a húszas évek második felében kezd kialakulni egyfajta új szellemiség, amely a sokból való ébredés után megpróbál elvonatkoztatni a modernitásban megszületett fogalmi keretektől, s megpróbál kimunkálni olyan új fogalmi kereteket, amelyeken belül az akkori Magyarország problémái artikulálhatók. A népi gondolat mintha szakítani kívánt volna a modernitásban született ideológiai áramlatok mindegyikével, hogy kidolgozzon egy olyan ideológiát, amely a szociális kérdést egy igen sajátos helyzetben lévő nemzet testére szabottan próbálja megközelíteni. Hogy liberalizmusellenes volt – s alapjában véve valamennyi változatában –, az kétségtelen, s a fentebb vázoltak fényében nem is olyan meglepő. Hogy nemzeti volt, azon sincs mit csodálkozni. Abban a meggyőződésben született, hogy az eddigi ideológiai keretek nem voltak alkalmasak a magyar nemzet nemzeti és szociális problémáinak megoldására; hogy minden bajunk abból eredt, hogy azok a fogalmak, amelyekben megpróbáltuk végiggondolni problémáinkat, nem engedték meg, hogy szembenézzünk saját kérdéseinkkel: mindazt, ami izgatott bennünket, mindazt, amit megoldatlannak véltünk, eleve besorolták univerzális sémákba, amelyekbe azok nem fértek bele. Ugyanakkor nem hiszem, hogy azt lehetne mondani a népi ideológiáról, hogy az egészében véve konzervatív volt, ha a konzervatív szónak nem egyszerűen antiliberális értelmet tulajdonítunk. Inkább talán az jellemezte – ha a népi mozgalom valamennyi irányzatát együtt akarom leírni –, hogy nem a szokott módon kívánta az országot modernizálni, pontosabban nem a nyugat-európai mintának megfelelően. Talán azt is lehetne mondani – nem tudom, hogy a népiek közül ezt így bárki megfogalmazta-e, vagy ebben a formában végiggondolta-e –, hogy úgy gondolta: az ország modernizálása során valahogyan meg kellene úszni, hogy a társadalom keresztülmenjen azon a rettenetes folyamaton,

amelyet az industrializáció, a városiasodás és a tradicionális parasztság megsemmisülése jelentett.

Lehet, hogy beleálmodok valami őszintén humánus-progresszív törekvést a népiség egészébe, de a mozgalomra vonatkozó – kétségtelenül nem igazán alapos és nem igazán mély – ismereteim számomra egyedül ezt az értelmezést teszik relevánssá, még ha a népi mozgalom jobboldali változataival nem is tudok – a legcsekélyebb mértékben sem – szimpatizálni. Azok egyértelműen annak az áldatlan állapotnak a gyümölcsei, amely Bibó Istvánt egész életében foglalkoztatta: hogy ugyanis Közép-Európa társadalmában a közösség ügye és a haladás ügye szembekerültek egymással. A jobboldali változat úgy véli, hogy a közösség problémáinak megoldására nézve minden ártalmas, amit a modern világban „progresszívnek” neveznek.

Az viszont, amit urbánus szellemiségnek tekintünk a magyar szellemi közéleten belül, nemhogy nem mozgalom, hanem még abban az értelemben sem egységes szellemi áramlat, ahogyan a népiség – számos különböző változata ellenére is – az. Az urbánus szellemiség csak a népiségre vonatkoztatottan létezik. Nem állítom azt, hogy kifejezetten a népiség kritikája volna, hanem csupán egyszerűen nem népies beállítottság és talán a nyugati típusú modernség ocsúdása – részben a népiség kialakulására való reakcióként. Urbánus az, aki – akárhogyan dolgozta is fel magában a befűlladt magyar modernizáció tanulságait – nem hisz abban, hogy Magyarországnak vagy egyéb, a modernizáció útján elakadt országnak más úton kellene járnia, mint a nyugati demokráciáknak, nem hisz abban, hogy léteznék a modernizációnak bármifajta sajátos, a magyar „nép” (azaz a hagyományos parasztság) különös érdekeit szem előtt tartó nemzeti útja. Arról van meggyőződve, hogy nincsen modernizáció industrializáció, urbanizáció s így a hagyományos paraszti életforma felszámolása, stb. nélkül. S úgy hiszi, hogy ezeknek a sajátos utaknak a keresése és erőltetése provincializmus, és sikere esetén végső soron a társadalmi haladás akadálya. S így az urbánus – a népies szemében – szükségképpen kozmopolita. Hogy azután a népiesek között sokan voltak olyanok, akik számára a nyugati típusú fejlődés melletti kiállás, ami kétségtelenül a magyarsággal azonosított hagyományos parasztság életformájának tarthatatlanságával számolt,



csak olyanokra lehet jellemző, akiknek semmifajta szerves viszonyuk a magyarsághoz nincsen, tehát zsidók, az itt egy másodlagos dolog. Az urbánusok között sok volt a zsidó, mert legfőképpen a zsidók voltak azok, akik a kiegyezés utáni rövid modernizációs periódus lehetőségeit kihasználván az igazán modern város, Budapest polgárságát (és munkásságát) alkották, mert közismert körülmények folytán alig-alig akadt zsidó földbirtokos és paraszt. A népiesek között meg ugyanezen okoknál fogva kevés volt a zsidó. Így az urbánusokat a nemzeti érdekek semmibe vételével vádoló népiesek könnyen válhattak antiszemitává, a népiesek elképzeléseit romantikus provincializmusnak tekintő urbánusok (igen sokan, ha nem is mind, zsidók) könnyen hihették azt, hogy a népiesek szükségképpen antiszemiták. De nem hinném, hogy a népi–urbánus vita mögött bármi más értelemben antiszemiták és zsidók szembenállása rejtőznék.

2. Sokat beszéltem a népi–urbánus szembenállás gyökereiről, de persze mindenekelőtt a mai helyzet érdekel. Ha az ellentét a fent váoltakra vezethető vissza, akkor teljesen érthetetlennek tűnik, hogy a népi–urbánus megosztottság miért van jelen a mai szellemi életben is. Hogy az ország képes lesz-e valóban modernizálódni, az kérdés – ez a kérdés a mai Magyarországon –, de hogy ez a modernizáció nagyjából a nyugati utat kell hogy kövesse, az nem kérdés, s nincs is ma Magyarországon releváns szellemi áramlat – politikai áramlat sem –, amelyik ezt tagadná. Az a hagyományos parasztság, melyet megmentendő a népiesek annak idején a modernizáció különútja mellett voksoltak, nem létezik többé. A kommunista uralom, a szocializmus építésének nevezett ugyancsak torz indusztrializáció megsemmisítette. Ezen lehet sajnálkozni, vagy lehet neki örülni, de tudomásul kell venni. Honnan akkor továbbra is a szembenállás? Nem kellene-e végre nekünk, urbánusoknak is tudomásul vennünk, hogy egyszerűen csak a nemzeti értékek és érdekek primátusa az egyik oldalon, valamifajta univerzális európai értékeknek a nemzeti értékek fölébe helyezése a másik oldalon, hogy csak erről van szó? Mit segít, ha itt most százezredszer elmondom, hogy az általunk képviselt univerzális értékek egyrészt nem univerzálisak, csak európaiak, s hogy az európai beállítottságnak éppen az a legjellemzőbb



sajátossága, hogy pluralista, hogy aki ezt választja, az éppen a mások értékeivel szembeni toleranciát választja stb. Mit segít ez, ha nem hiszik el nekem, s van is némi okuk arra, hogy gyanakodjanak, mert kétségtelen, hogy az urbánus kozmopolitizmus egy rövid időre hajlamos volt bevenni az internacionalizmusnak álcázott orosz imperialista kefé?

Minderről hosszan lehetne értekezni, de nem érdemes. Hiszen ha a mai népieseknek van igazuk (hogy a húszas-harmincas-negyvenes évekbeli népiességnek igaza volt-e vagy sem, az ma már nem eldönthető kérdés), ha az urbánus szemlélet – bármit gondoljon is képviselője önmagáról, bármit gondoljak is én magamról⁴⁶⁵ – nem képes szem előtt tartani a nemzeti érdekeket, akkor ezen az ideológiai megosztottságon nem lehet változtatni, akkor ahhoz, hogy ez a megosztottság valaha is megszűnjön, valamelyik oldálnak fel kell adnia önmagát, másképp kell éreznie. Ez pedig biztosan nem fog sikerülni parancsszóra, de a racionális belátás sem segít semmit, s így a dologról nem érdemes tovább beszélni. Ha viszont nem ez a helyzet, ha pusztán csak arról van szó, hogy két különböző – a maga idején valóban alapjaiban különböző – társadalmi stratégia fel nem dolgozott emlékei (a feldolgozás eddig politikai okok folytán nem sikerülhetett) állítják szembe egymással a kétfajta szellemiséget, akkor a megosztottság rövidesen el fog tűnni. Mert még csak elképzelni sem lehet, hogy társadalmunk esettjeinek felemelésére a népies és az urbánus szellemiség kétféle stratégiát javasolhat. A Csúrkai István által a társadalom legsúlyosabb problémájának tekintett két társadalmi csoport, a kultúra alatt élők és a kultúrbugrisok nem tekinthetők a „nép”-nek. Ma a két szemben álló stratégia csak a liberális és a szocialista lehet. A népies–urbánus megosztottság nem fogadható el ideológiai választóvonalként.

3. Hogy jelen lesz-e ez az ellentét a jövő Magyarországon vagy sem, ezt – s ez a fentiekből is következik – megjósolni nem tudom. Azt viszont nem hiszem, hogy a kérdés kizáró vagy-vagyai léteznének. Jó lenne, ha ez az ellentét megszűnne, mert ha fennmarad, az csak egyet jelez: még

⁴⁶⁵ Hogy én személyesen mit gondolok, azt megfogalmaztam *Orosz szocializmus Közép-Európában* (Századvég, Bp., 1989) című könyvem utószavában. E kötetben: 563–740.

mindig azt hisszük, hogy európaiság és magyarság nem egyeztethetők össze egymással. Más – szerintem – nem jelenthet, mert – ismétlem – nem látok a két álláspont mögött két különböző társadalmi stratégiát. De e megosztottságot artikulálása nélkül feladni nem lehet. S végezetül is az ellentét megszűnése az adott esetben egyben a két beállítottság szintézise is: tudomásulvétele annak, hogy – s megint ismételnem kell magam – az európai értékek megvalósítása lehetetlen a nemzeti értékek semmibevételével, viszont nemzeti értékeink nem őrizhetők meg akkor, ha nem sikerül végre egyszer már egyértelműen európaivá válnunk. De rettenetek ezek a közhelyek.

Századvég, 1990. 2.

MIÉRT VAN NÁLUNK MÉG MINDIG ZSIDÓKÉRDÉS?⁴⁶⁶

Bármilyen provokatívan fogalmaztam is meg előadásom címét, meg kell vallanom, távolról sem vagyok biztos abban, hogy tényleg van még Magyarországon zsidókérdés. Hogy antiszemitizmus van, vagy hogy legalábbis sokan vannak, akik nem szeretik a zsidókat – az tagadhatatlan, de az antiszemitizmus vagy pláne a zsidókkal szembeni ellenszenv, ahogy Bibó is többszörösen hangsúlyozta 1948-as tanulmányában, semmiképpen sem zsidókérdés. Sokan vannak persze olyanok – zsidók és filoszemiták –, akik eleve azt állítják, hogy zsidókérdés tulajdonképpen egyáltalán nem, csakis antiszemitizmus létezik; szerintük – ahogy Bibó megfogalmazta álláspontjukat – aki „zsidókérdésről beszél, az már ezzel is tudva vagy tudattalanul az antiszemitizmus malmára hajtja a vizet”. Ezzel az elképzeléssel a magam részéről semmiképpen sem tudok

⁴⁶⁶ Az előadás 1990 márciusában Budapesten, a BKE Széchenyi István Szakkollégiumában hangzott el.

egyetérteni. Az antiszemitizmus ugyanis egyedei vagy embercsoportok emocionális beállítódása, amelyet, ha nem is örülünk létezésének, tudomásul kell vennünk; a zsidókérdés ezzel szemben társadalmi probléma, amely megoldandó, ha nem is okvetlenül megoldható. Ha az antiszemiták arra törekszenek, hogy korlátozzák a zsidók érvényesülési lehetőségeit, a zsidók, pusztán azért, mert nem szeretik őket, mindjárt meg vannak arról is győződve, hogy megkülönböztető bánásmódban részesítik őket, vagy azt szeretnék elérni, hogy az antiszemitákat, pusztán azért, mert nem szeretik a zsidókat, megbüntessék, akkor van zsidókérdés. Ha viszont csak sokan vannak olyanok, akik nem szeretik a zsidókat, a zsidók pedig ezért – kollektív történelmi tapasztalataik tanúbizonysága szerint nem alaptalanul – rosszul érzik magukat, akkor csak antiszemitizmus van, és nincsen zsidókérdés. Hitem szerint egy társadalomban e tekintetben minden rendben is van, ha konszenzus az, hogy a szeretem–nem szeretem viszony semmi formában társadalmi-politikai megkülönböztetésekhez, bárki személyiségi jogainak csorbításához alap nem lehet.

Előadásom címét ezért bátorkodtam ebben a provokatív formában megfogalmazni, mert jóllehet nincsen tudomásom arról, hogy a zsidókérdés fenti definícióját tekintetbe véve léteznék-e ma zsidókérdés Magyarországon, kénytelen vagyok számolni azzal, hogy felmerülése távolról sem olyan valószínűtlen. Antiszemitizmus ugyanis van, másrészt meg nem nagyon hiszem, hogy az elmúlt fél évszázadban nagyon sok minden történt volna, hogy megszűnjön – ismét csak Bibó Istvánnal szólva – „a minden ember politikai egyenlőségét és egyenlő emberi méltóságát valló európai eszmevilág elégtelen begyökerezettsége”. E két tényező együtthatása viszont bármikor a felszínre hozhatja a zsidókérdést.

Nem hiszem, hogy az antiszemitizmus ellen bármit tenni lehetne vagy akár kellene. A másfajtaival szembeni idegenkedés mindig mindenfajta emberi társadalomra jellemző volt, különösen, ha ez a másfajta nem látogatóba jött – akkor még mássága, érdekes-ismeretlen vonásai-tulajdonságai élvezetesebbek is tűnhetnek –, hanem velünk együtt akar élni, állandóan jelen akar lenni környezetünkben, és ennek megfelelően bele is akar szólni dolgainkba. Márpedig a zsi-

dó más, még az a zsidó is, aki minden igyekezetével asszimilálódni kíván: hogy mást ne is említsek, a holokauszt történelmi tapasztalatai túl közeliak ahhoz, hogy semmiféle hatásuk ne legyen eleven a ma élő generációk tudatában, amit az utóbbi idők néhány szociológiai-pszichológiai vizsgálata is egyértelműen bizonyít. Meg vagyok győződve róla, hogy a bevallott vagy be nem vallott zsidótudat nemcsak erre vezethető vissza, de ma itt nem erről szeretnék beszélni. Ebből a szempontból semmi más nem lényeges, mint hogy az eltérő társadalmi tapasztalatok által megerősített másság tömegesen egyelőre nem látszik felszámolódni. Még az is, aki nem szeretné, hogy környezete a származása alapján rákényszerítse zsidóságát, kénytelen bevallani, hogy bizonyos zsidó vonások az otthonosság érzetét keltik benne (lásd Radnóti Sándor szép esszéjét a *Szombatban*). Ha pedig a zsidó más, akkor a környezet általában nem fogja szeretni, s ez ellen csak két dolgot lehetne tenni: vagy a zsidókra akarni rákényszeríteni a teljes asszimilálódást, ami akkor is abszurd törekvés, ha egyáltalában el tudjuk képzelni, hogy eredményes lehetne, vagy ismét alapvető emberi tulajdonságokat átalakítani akarni ahelyett, hogy a meglévő tulajdonságok negatív következményeinek kiküszöbölésére alkalmas intézményrendszert teremtenénk. A zsidókérdés vonatkozásában a liberális demokrácia éppen abban különbözik a világmegváltó szocializmustól, hogy míg az utóbbi elvben azt akarja rákényszeríteni az emberekre, hogy szeressék egymást (hogy milyen eredménnyel, azt igen jól tudjuk), addig az előbbi olyan intézményeket próbál teremteni, amelyek lehetetlenné teszik, hogy az egymást nem szerető emberek tömegesen árthassanak egymásnak. Meggyőződésem, hogy Magyarország nem akkor lesz európai, ha felszámolja az antiszemitizmust, hanem ha eléri, hogy az antiszemitizmusnak ne lehessenek jelentős negatív következményei. Nem az antiszemitizmus nem fér meg Európával – van az a legeurópaibb országokban is –, hanem a zsidókérdés.

Igen gyakori eset, hogy a zsidókérdés gyökereit, eredetét kutatván valaki azt hiszi, hogy az antiszemitizmus eredetére kérdez rá. Holott az egyszerű, alapvető következmények nélküli antiszemitizmusnak nem kell olyan nagyon kutatni az eredetét. Tényleg nincsen másról szó, mint a másfajták iránti ellenszenvről, s ha az antiszemitizmus mégis sokkal

elterjedtebb jelenség, mint mondjuk – hogy megint Bibó immár klaszszikus esszéjére utaljak – a portugálok iránti ellenszenv, ez csak azért van, mert zsidók igen sok nem zsidó társadalomban élnek, portugálok nem portugálok között viszont csak elvétve. A kérdés nem az, hogy miért van a világnak olyan sok országa, ahol sokan nem szeretik a zsidókat, a kérdés az, hogy mifajta társadalmakban vált ez az ellenszenv súlyos társadalmi problémák, konfliktusok forrásává, melyeket a környezet sokszor fizikai erőszakot is alkalmazva, a zsidók jogait semmibe véve – vagy éppenséggel formálisan is korlátozva – próbált megoldani. Amikor a kérdés így vetődik fel, akkor szinte egyetlen elemzője sincsen a kérdésnek, aki a zsidókérdést ne azzal a társadalmi folyamattal hozná összefüggésbe, amelyet a társadalmelemzés újabban már meglehetősen egyöntetűséggel modernizációnak nevez. A zsidókérdés – úgy tűnik – csak beteg társadalmakban létezik. Pontosabban szólva: a középkori gettókból kiköltözködő, a keresztény társadalmon belül megjelenő zsidósággal szembeni, középkori előítéleteken és a zsidók másságán alapuló ellenszenv ott válik súlyos problémák forrásává, ahol a társadalom bizonyos – e tekintetben feltétlenül negatívnak tekinthető – okok folytán nem igazán tud megbirkózni a spontánul beinduló modernizációból adódó feladatokkal.

A magyarországi zsidókérdés eredetét majd minden elemzője szinte egyértelműen arra a tényre vezeti vissza, hogy a magyar társadalom – sokáig fennmaradó rendi kötöttségeinek eredményeképpen – meglehetősen alkalmatlannak mutatkozott a polgári fejlődés befogadására, s az a városi elem, amely a polgári fejlődés hordozójává lehetett (s mihelyt a jogi akadályok elhárultak, annak hordozójává is vált), nem magyar volt, hanem idegen, német és zsidó. 1917-ben, ahogy azt Jászi kiemeli: „Törzsökös magyar városi kultúra még mindig alig létezik.” Így elemezte ezt szinte mindenki – zsidó és nem zsidó egyaránt – 1917-ben, a Huszadik Század körkérdésére adott válaszában, így Szekfű Gyula a *Három nemzedékben*, s így Bibó István is a *Zsidókérdés Magyarországon 1944 után* című, már többször említett esszéjében, amely meggyőződésem szerint az egész problémának máig is legátgondoltabb, leginkább elfogultságoktól mentes és legsokoldalúbb elemzése. Találomra ragadok ki egy idézetet Ignotustól az 1917-es írások közül: „...seholy a Nyugaton

annyyira, mint nálunk, nem maradt szinte csakis a zsidóra majdnem minden, amit nagyjából polgári munkának lehet nevezni. Polgárságunk, ami kevés volt, amúgy is idegen származás volt, városaink – s éppen a jelentősebbek – szintén nagyrészt idegen voltak, s ami új elem ezek közé rakódott vagy ezek után belépett a magyarországi életbe: kétszeresen idegen volt, mert egyfelől zsidó volt, másfelől sokszor még idegenből jött, idegen szokásokat magával hozott, eredete szálait ápoló, s ha tőkét is idegenből hozott ide, ez idegen érdeket kétszeresen szolgáló idegen volt.” S ha ehhez még hozzávesszük azt az ugyancsak nem elhanyagolható tény is, hogy nemcsak a rendi kötöttségektől mentes városi kultúra volt idegen, hanem az idegen kultúrának a zsidó része túlnyomórészt városi középrétegekből állott (Beregi Ármin emelte ki e tény fontosságát a *Husadik század* körkérdésére adott válaszában), akkor igazán nem lehet csodálkozni azon, hogy a rendi társadalom kötelekeiből kénytelen-kelletlen kiszabadulni készülő Magyarországon volt zsidókérdés. Ha természetesen túlzás lenne is azt állítani, hogy minden, ami az országban modern volt vagy modernizálódott, az zsidó kézen volt – annyi bizonyos, hogy a zsidók részaránya a modern szektorokban igen sokszorosan múlta felül a lakosságon belüli arányszámukat. S így a „zsidó térhódítás” ellen léptek fel mind a felsőbb társadalmi rétegeknek azok a tagjai, akik – mert valamilyen oknál fogva nem tudtak a modern kapitalizmussal szövetséget kötni – a régi rendi társadalmat akarták konzerválni, mind pedig azok a középrétegbeliek, akiket a modernizációs folyamat a perifériára sodort. Ez a zsidó térhódítás elleni fellépés egyben a zsidó város, Budapest elleni fellépést is jelentett, hiszen a kiegyezés utáni sorsdöntő évtizedekben Budapest *valóban* modernizálódott, sok tekintetben valóban európai világvárossá vált, míg a magyar vidék alig-alig változott. S a feszültség nyilvánvalóan még csak éleződött azáltal, hogy Trianon után a legkevésbé vidékies jellegű városokat, éppen azt a néhányat, amelynek volt magyar polgársága, az ország elvesztette. Azt hiszem, ebben a tekintetben még szóhasználatunk is ugyancsak jellemző. Ha egy nyugatinak azt mondom, hogy vidékre megyek tanítani, akkor ő el sem tudja képzelni, hogy ez az ország második legnagyobb városát jelenti, s ha ezt tudomására hozom, nem érti, miért nevezem én azt vidéknek.

Ennyit a múlttól, de csak azért, hogy feltehessem magamnak a kérdést: van-e komoly valószínűsége annak, hogy a kétségtelenül megmaradni látszó antiszemitizmus zsidókérdést produkál a mai Magyarországon?

Ehhez azonban válaszolni kellene számos olyan kérdésre, amelyek az ország modernizációs törekvéseivel kapcsolatosak. S a baj az, hogy ezeket a kérdéseket nemhogy megválaszolni, hanem még jól feltenni sem tudjuk. Az a magátólértetődőség, amellyel egyesek a liberális demokrácia politikai és gazdasági intézményeinek bevezetéséről, mások a magyar nemzeti tradíciókhoz való visszatérésről beszélnek (mintha a nyugati intézmények csodaszerek lennének, amelyek teremtik a polgári világot, nem pedig a polgári világ olyan szervezeti keretei, amelyeket az hosszas történelmi folyamat során kiharcolt-kimunkált a maga számára, mintha a nemzeti tradíciók érvényesülésének lehetősége bármiféle garanciát jelentene provincializmusunk meghaladására) – ezek a magátólértetődőségek azt a gyanút ébresztik bennem, hogy alig-alig vagyunk tisztában az ország tényleges állapotával. Ezen mindenekelőtt beállítódásokat, magatartásbeli beidegződéseket és képességeket értek, nem pedig az adósságállomány nagyságát, a demokratikus politikai intézményrendszer hiányát s más egyebeket, amikről állandóan szó van. Amióta egyértelművé vált, hogy a kommunista rendszer órái meg vannak számlálva, majd összeomlása tényleg be is következett, mintha nem akarnánk tudomásul venni, hogy a most már hál’ istennek mindenképpen bekövetkező rendszerváltás messze nem elegendő ahhoz, hogy modern Magyarországot teremtsünk: a politikai hatalom és a gazdasági berendezkedés nyugati mintára történő átalakítása csak felszíni jelenségek maradnak akkor, ha máig sem léteznek, s a közeljövőben sem tudnak kiformálódni azok a polgári beállítódások, magatartásformák és képességek, amelyek a nyugati formákat képesek tartalommal megtölteni. Meg vagyok győződve róla, hogy a gazdasági és politikai problémák attól függően lesznek – hogy csak a két szélsőséges esetet említsem – szinte játszani könnyedséggel vagy éppenséggel egyáltalában nem megoldhatók, hogy az ország lakosságának többsége képes-e arra, amire a századforduló körüli néhány évtizedben nem mutatkozott igazán képesnek, az elmúlt hetven évben pedig nem is kellett, hogy képes legyen. A Hor-

thy-korszak két és fél évtizede során ugyanis senki nem bátorította rá, a kommunizmus négy évtizedében pedig egyenesen megtiltották neki. Magyarán szólva képes lesz-e arra, hogy maga mögött hagyja az ország nagyon is nem polgári tradícióit. „...az egész európai társadalmon... végighaladt, különösen Nyugat-Európában az a változás, mely a társadalmi lehetőségek hagyományszerű és szokásszerű kezelése helyett azok célszerű és racionális kezelését vezette be” – mondotta Bibó. Tekintsünk el annak a kérdésnek a taglalásától, hogy az említett célszerűség és racionalitás mennyiben tekinthető *a* célszerűségnek és *a* racionalitásnak, hogy vajon ez a célszerűség és racionalitás maguk is nem egy újfajta hagyomány és szokás kialakítói és hordozói-e. Egy dolog bizonyos: anélkül, amit ezeken a fogalmakon Bibó ért, modern társadalom – az, amit ma Európaként emlegetünk, s amelyet ebben az országban is megvalósítani szeretnénk – nem létezik. A nagy kérdés csak az, s ez nemcsak ennek a konferenciának a kérdése, hanem az egész magyar társadalom sorskérdése is, hogy vajon nem megint a magyar társadalom zsidó elemei lesznek-e azok, akik a hagyomány- és szokásszerűséggel szemben ezt a célszerűséget és racionalitást felvállalják, illetve nem fogja-e a magyar társadalom bizonyos, hosszú időre elnyomott berögződései folytán zsidónak tekinteni mindazokat, akik ezt a célszerűséget és racionalitást próbálják megvalósítani; továbbá nem fogja-e ez a bizonyos, nem feltétlenül – és tartalmában semmiképpen sem – zsidó, de a másik oldal által zsidónak tekintett „urbánus” kultúra és a belőle kinövő politikai szerveződések a másik oldalt konzervativizmusa (sokszor azonban talán csak formális konzervativizmusa, a modernizációt nemzeti felemelkedésként megfogalmazó beállítódása) miatt olyan türelmetlenül kezelni és lekezelni, hogy az (már csak ezért is) már megint valami zsidó hatalmi aspirációkat lásson a modern célszerűségre és racionalitásra törekvésben, és az a meggyőződése alakuljon ki, hogy van és soha nem is szűnt meg létezni a zsidókérdés? Vannak ilyen félelmeim.

Zsidókérdés álláspontom szerint akkor lesz az új Magyarországon, ha a modernizáció – amit ma látszatra legalábbis mindenki akar – befullad. Ezen az adott politikai körülmények között nem azt kell értenünk, hogy formálisan nem tudnak kiépülni a liberális demokrácia politikai intézményei, hiszen ezek útjában ma egyelőre semmi sem áll. Az or-

szágnak olyan mértékig elege lett a negyvenéves kommunista uralomból, hogy még a romló gazdasági helyzetű rétegek sem kívánják vissza, teljesen függetlenül attól, hogy helyzetük romlását a kommunista rendszer örökségének vagy az új rendszer polarizáló tendenciáinak tudják-e be. A modernizáció befulladását azt sem jelentheti, hogy egyáltalában ne alakulna ki a társadalomnak egy olyan felső szektora, amely működését tekintve is, a hozzá tartozók életformáját tekintve is a nyugati társadalmakra hasonlít. Ez a szektor mindazokban a modernizációra képtelen társadalmakban van, amelyek ilyen vagy olyan okok folytán ki tudták építeni a liberális demokrácia intézményeinek rendszerét (gondolok, mondjuk, Portugáliára vagy Törökországra, Indiára és bizonyos dél-amerikai társadalmakra). A modernizáció befulladását azt jelentené, hogy a most említett társadalmakra hasonlítunk, azaz a társadalom nagyobbik vagy legalábbis semmiképpen el nem hanyagolható hányada válik a modern társadalomba integrálhatatlanná. A társadalomnak erről a részéről, ha lesz ilyen, sajnos még azt sem mondhatjuk, hogy megőrzi tradicionális életformáját, hiszen a tradicionális életformákat a kommunista hatalom felbomlasztotta. Ez a bomlási folyamat, ha a modernizáció sikerül, megkönnyíti annak kibontakozását, ha viszont befulladás, egy olyanfajta társadalmon kívül rekedt társadalmat teremt, amelyet a fejlett társadalmakon belül csak a legintegrálhatatlanabb amerikai fekete gettókhoz lehet hasonlítani. A modernizáció befulladásának egy másik mozzanata és egyben mutatója lehet a város és a „vidék” alapvető különbségének fennmaradása, netán további kiéleződése akkor is, ha nincsenek olyan el nem hanyagolható társadalmi csoportok, amelyek nem integrálódnak. Ahhoz, hogy az ország a modernizációt sikeresnek érezze, az is szükséges, hogy a „vidék” frusztráltsága megszűnjék.

A modernizáció befulladását esetén elkerülhetetlennek tartom, hogy ismét a társadalom akut problémájává váljék a zsidókérdés. Elkerülhetetlennek tartom egyrészt azért, mert semmi nem indokolja, hogy a bűnbakkeresés ne megint a zsidók felé irányuljon (mindjárt elmondom, minek folytán), másrészt pedig azért, mert az a csoport, amelyet a magyar társadalom zsidónak tekint, semmiképpen sem fog a társadalomból kiszorult társadalomba tartozni.

A bűnbak azért lesz ismét a zsidó, mert



1. A negyven éven át elhallgatott, de meg nem oldott problémák ismét a felszínre törnek, s a zsidókérdés 1944 után nem lett megoldva. Semmiképpen sem véletlen, hogy Bibó István szükségét érezte 1948-ban megírni nagy tanulmányát.

2. Bár nem tudom, hogy a magyar társadalom mennyiben tartja a kommunizmust zsidó dolognak, bármikor „ráébredhet” arra, hogy a kommunista rendszer berendezkedésének idején, amikor a diktatúra a legelviselhetetlenebbül nehezedett az országra, a vezető kommunisták egytől egyig zsidók voltak.

3. A jelen pillanatban ugyan a kommunizmus kádári korszakának nem valami nagy az ázsiója, de ha a modernizáció nem sikerül, eljöhethet az az idő, amikor az ország nosztalgiával gondol a maga legvidámabb barakk státusára, s hirtelen ráébred arra is, hogy az csak azoknak a bizonyos zsidóknak nem tetszett, akik a Rákosi-korszakban még odaadó kommunisták voltak. Hirtelen rájöhetnek arra, hogy az a bizonyos demokratikus ellenzék volt marxistákból állott, akik kezdetben valamennyien szocialisták voltak, jó részük pedig mindvégig szocialista maradt. Hirtelen feléledhet a régi beállítottság, amelyet mára mintha egyszerűen mindenki elfelejtett volna, melyet Fehér Ferenc egy 1986-ban megjelent tanulmányában így jellemezett: „A kádárizmust számos nacionalista és antiszemita középosztálybeli úgy tekinti, mint a lehető legelviselhetőbb állapotot Kelet-Európában. Számukra a szervezés magyar, a »zűrzés« pedig idegen, más szóval zsidó magatartás.”

4. Nem tudom, hogy már ma is nem inkább visszatetszést kelt-e, amikor a volt demokratikus ellenzék azt hirdeti, hogy ő nem tegnap fordult szembe a rendszerrel. „Már megint fennen hirdetik magukról, hogy ők az okosabbak és a bátrabbak.”

Mindez azonban – mint mondtam – csak akkor tehet szert igazi jelentőségre, ha a modernizáció befulladás, ha a magyar társadalom végérvényesen képtelennek mutatkozik el nem hanyagolható nagyságú és mindeddig össztársadalmilag elfogadott csoportokat bevonni a modernizációs folyamatba, vagy legalábbis ha a modernizáció – mindenekelőtt a város és a vidék vonatkozásában – nem kiegyenlítő, hanem polarizáló hatású lesz. Hogy ez esetben a fentebb említett konszenzus a liberális demokrácia intézményeinek megléte mellett sem fog kialakulni, hiszen



kialakulásához amúgy is nyilvánvalóan hosszú időre, tanulási folyamatra van szükség, az – úgy hiszem – magától értetődő. Az a konszenzus nevezetesen, hogy a szeretem–nem szeretem viszony semmi formában társadalmi-politikai megkülönböztetésekhez, bárki személyiségi jogainak csorbításához alap nem lehet.

Mindezek után persze fel kell tennem azt a kérdést, hogy kik, milyen társadalmi csoportok lehetnek a befulladás vagy tán ismét torz formákat öltő modernizáció vesztesei, kik azok, akik kiszorulhatnak a modern társadalomból. Hangsúlyozni szeretném, hogy most nem azokról a társadalmi csoportokról beszélek, amelyek a társadalom jelen állapotában sem tudnak annak integráns része lenni, mondjuk a cigányságról. Ezeknek az ő szemükben velük egységesen ellenséges magyar társadalomtól való teljes izoláltsága, és ebből eredő frusztráltsága eleve lehetetlenné teszi, hogy sikeres társadalmi csoportokkal szembeni mozgások bázisává lehessenek. Olyan társadalmi csoportokról beszélek, melyeknek esetében fennáll annak a lehetősége, hogy egy látszatra sikeresen beinduló modernizációs folyamatba nem tudnak bekapcsolódni, s akkor fordulnak szembe a modernizáció sikeres irányítóival-haszonélvezőivel. Furcsa módon ez a veszély éppen azoknak a csoportoknak az esetében látszik fennforogni, amelyeket Csurka István már monori előadásában is, és azóta is, állandóan – s teljes joggal – úgy emleget, mint amelyeknek felemelése nélkül nem lehetséges magyar nemzeti kibontakozás. Csurka két csoportot különböztet meg, a „kultúra alatt élők milliós táborát” és a „kultúrbugrisokat”, az utóbbiakon értve a felsőfokú szakképzettséggel rendelkező, kulturális színvonalukat tekintve azonban a kultúra alattiaknál nem sokkal magasabb fokon álló embereket. Meggyőződésem, hogy Csurkának igaza van. Egészen egyértelműnek tűnik, hogy létezik ez a két csoport, s amennyiben nem tudjuk kulturálisan felemelni őket, ezek nem fognak helyet találni maguknak az újfajta, Bibóval szólva a műgonddal alkotó ember (az öntudatos polgár) egyéni kezdeményezésein alapuló társadalomban.

Csurka látja ezeknek a csoportoknak a létét, pontosan észleli, hogy az európai típusú modernizáció alapvető akadályát képezhetik, csak azt nem látja, hogy felemelésükhöz semmiképpen sem fog hozzájárulni egy olyanfajta demagógia, amely eleve szembeállítja őket a társadalommal.

(„...a társadalom kizsákmányolja őket, elveszi a szabadidejüket, megfosztja a kulturális felemelkedés lehetőségétől, mert ők a kocsmák gőzében élnek” – nyilatkozta a minap.) Nem látja be, hogy a megalázottakra és megszorítottakra nem lehet modern társadalmat építeni. A 20. század történelmének legnagyobb tanulsága, hogy azok a politikai áramlatok, amelyek a kiszorulóknak a sikerekkel szembeni indulatait kívánták meglovagolni (egynémely fasiszta és az összes kommunista totalitárius mozgalmak), ahelyett, hogy a sikereket próbálták volna meggyőzni arról, hogy őket magukat is fenyegeti, ha nem tesznek meg mindent a kiszorulóban lévőknek a társadalomba való visszaintegrálásért (a liberális demokráciák sikereinek, azt hiszem, ez a legfőbb titka), nem voltak képesek modernizálni a társadalmat.

Természetesen a zsidókérdés kiéleződéséhez vezethet az is, ha a magyar vidék mint olyan vagy bizonyos vidéki területek tovább frusztálódnak Budapesttel szemben, ha az ország egészében vagy bizonyos területeinek lakosságában alakul ki az az érzés, hogy az újabb, most liberális demokratikus formákban jelentkező modernizációs hullám további lemaradásukat eredményezi a bűnös zsidó várossal szemben. Ami még akkor sem egészen biztos, hogy jogosulatlan érzés, ha Csurka két csoportjának jelentős része Budapesten vagy éppen a világváros határában él. Hiszen e csoportok nagyjából gyökértelenné vált vidékiekből rekrutálódtak.

Circulus vitiosus? Talán. Ha nem sikerül a társadalmat egészséges európai módon modernizálni, akkor szükségképpen dezintegrálódnak bizonyos társadalmi csoportok, s ezek olyan tömegeket fognak képviselni, amelyek lehetetlenné teszik az egészséges modernizációt, ahogyan dezintegrálásuk veszélye már ma is kétségesé teszi, hogy beindulhat-e az európai típusú modernizációs folyamat. Rossz kör. De a gordiuszi csomót a gyakorlatban mégis meg lehet oldani. De csak a gyakorlatban: egészséges társadalmi és politikai ösztönökkel.

KÖZÖS GONDJAINK?

„A nemzeti érzés méltányos elbánást követel valamennyi nemzetnek, s ennyiben a *ius gentium* alapján áll; másrészt azonban van egy ősi, hagyományosan a vallással összefonódott meggyőződése, amely gyakran azonosul vele: a primogenitura, az elsőszülöttség hite, s ez rácsúfol az Isten előtti egyenlőségre és a *ius gentium*ra. (...) Minden nemzetiség azt kívánja bizonyítani látni, hogy ő az elsőszülött. Ám tudván tudja, hogy erre nem egyedül támaszt igényt, sőt azt is, hogy erre egyenesen mindenki igényt támaszt. Ez többnyire nem kételyt ébreszt, hanem harci kedvet. (...) Ugyanakkor mindenki tudja, hogy mindenfajta elsőszülöttségi jog éppen a nacionalizmus – minden nemzet nacionalizmusa – miatt kétséges. (...) Hogyan képes a nemzeti érzés elviselni az ambivalenciáknak ezt a tömegét? Nyilvánvaló, hogy önmaga racionális kontrolljának elutasításával.” A Tamás Gáspár Miklóstól idézettek⁴⁶⁷ igazsága, az a tény, hogy a nemzeti érzés nem viseli el önmaga racionális kontrollját, ugyancsak kétségesse tesz minden olyan kísérletet, hogy magyarázatot adjunk a különféle nacionalizmusok természetére, kétségesse teszi jószerevével még azt is, hogy a különféle nacionalizmusok egyszerű leírását adjuk. Hiszen nem szükséges elutasítóan viszonyulni az érzéshez, elég, ha kísérletet teszek racionális átgondolására, s máris elhatárolódtam tőle. Miképpen lehet azonban egy érzést másképpen „megérteni”, mint hogy megélem?

A nacionalizmus megértésére tett mindenfajta kísérlet a nacionalizmus kritikája, vonakodás attól, hogy a nemzeti érzéssel százszázalékosan azonosuljak. Azt a kérdést tehát, hogy miben is áll a közép- és kelet-európai nacionalizmusok sajátossága, amelyet az a másik kérdés éltet, hogy miért is nem vagyunk képesek itt, Közép- és Kelet-Európában megoldani végre közös gondjainkat, csak olyan teheti fel, aki hajlandó saját nemzetének szempontjai mellett más, azzal esetleg ütköző szempontokat is tekintetbe venni. Arra a kérdésre, hogy vajon honnan veszem én ezeket a szempontokat, a nacionalistának igen egyszerű a vá-

⁴⁶⁷ Tamás Gáspár Miklós: *Idola tribus*. Magyar Füzetek könyvei, 12. h. n., é. n. 42sk.

lasza. Ha én nem tudok százszázalékosan azonosulni az ő nemzetének szempontjaival, az azt kell hogy jelentse, hogy én más nemzetek szempontjait is tekintetbe veszem, ami viszont szerinte egyenesen azt jelenti, hogy valamely más nemzet szempontjaival azonosulok. Ő ugyanis nem tudja elképzelni, hogy valaki ne azonosuljon száz százalékig valamely nemzettel. Ezzel szemben az én válaszom a kérdésre gyanúsán bonyolult, mert ma már nem kívánom fölényes magabiztossággal odavágni a felvilágosító racionalizmus válaszát, hogy ugyanis én nemes egyszerűséggel az emberiség álláspontjára helyezkedtem. Nem is kívánok itt előállni a bonyolult magyarázattal.

Az itt következő esszé kísérlet arra, hogy a fenti kérdéseket, ha megválaszolni nem is tudom, de körüljárjam, s abban a tudatban íródott, hogy igenis magában rejtje a nacionalizmus kritikáját, jóllehet nem kívánom a nemzettel való distanciált azonosulást valamiféle „magasabb integráció” érdekeire való hivatkozással elutasítani, már csak azért sem, mert tudom: elemi szükséglete az embernek, hogy érezhesse, hozzátartozik egy vagy több olyan partikuláris csoporthoz, melynek kebelében otthon érzi magát (s ha ez éppen a nemzet, akkor az minden, csak nem „hiba”); továbbá azzal is tisztában vagyok, hogy a nemzettel való azonosulásnak ez az igénye önmagában távolról sem jár mindig, az én megítélésem szerint, negatív politikai következményekkel. Kérdésem azonban – még egyszer hangsúlyozom – kritikaiak. Nem kell tehát magyarázkodnom azokkal szemben, akik a szememre vetik, hogy nem azonosulok teljesen a nemzettel. Tudom, nem teszem. S nem is akarom tenni. Ehhez azonban hadd tegyem hozzá: nem vagyok biztos benne, meg lehet-e érteni, mi is az a nemzeti érzés. De a leghidegebb kritikai racionalizmusnak is tudomásul kellene vennie: annak, hogy right or wrong, my family, vagy right or wrong, my nation, van értelme. Beleszülettem, s bármilyen messzire is távolodtam gondolatilag azoktól az értékektől, attitűdöktől, melyeket képvisel, érzelmileg kötődöm hozzá, fontosabb számomra a sorsa, mint más családoké vagy nemzeteké, holt az utóbbiakat racionális megfontolások alapján esetleg „jobbna” tartom. Nem kell persze, hogy így legyen. Elszakadhatok családomtól, nemzetemtől; de ésszel belátható: ez sem kell, hogy így legyen. Ezzel szemben a right or wrong, my partynak semmi értelme nincsen. A párt,

a pártállás valami választott. S ha a párt az én szememben „elromlott”, akkor mi okom lehetne kitartani mellette? A választott közösséghez való ilyenfajta viszonyulás – nos, ez sajátos pszichológiai magyarázatot igényel.

Születési rendellenességek?

Tehát: miben is áll a közép- és kelet-európai nacionalizmusok sajátossága, avagy miért is nem vagyunk képesek itt, Közép- és Kelet-Európában megoldani végre közös gondjainkat?

Kénytelen vagyok a megszokott utat követni, s mindenekelőtt néhány szót szólni arról, hogy a nacionalizmus eredetileg „pozitív” szerepet játszott a történelemben. Pontosabban: minthogy nem kívánok a „társadalmi haladás” kategóriájával operálni, másképp kell fogalmaznom. Az előbbi állítás ugyanis, amellyel jószerével minden, a nacionalizmust elemző (tehát hozzá kritikailag viszonyuló, racionalista) írás kezd, eleve valamifajta „progresszió” álláspontjára helyezkedett, e progresszió szempontjai szerint osztályozva a mozgalmakat, ideológiákat, hol „pozitív”, hol meg „negatív” szerepet tulajdonítva nekik. „Pozitív” egy érzület, egy ideológia, egy mozgalom, ha a „társadalmi haladást” elősegíti, negatív, ha gátolja. Ez így, ebben a formában számomra nem elfogadható. Nem hiszem ugyanis, hogy a társadalmi haladásnak valamifajta objektív mércéje lenne. Az általam választott értékeknek megfelelő változásokat természetesen igenlem, az azzal ellentéteseket opponálok, de nincsen szükségem arra, hogy elhitessem magammal: az én értékeim az igazi értékek. Valahogy úgy azonosulok ezekkel az értékekkel (melyeknek választását racionalizálni nem lehet), mint a racionalista a maga nemzetével. Right or wrong, my values. Hadd idézzem kicsit hosszasan Bibó Istvánt, akinek – jóllehet kora gyermekként foglya volt bizonyos racionalista előítéleteknek (az alternatíva a kritikátlan azonosulás lett volna) –, amint az az idézetből majd kiderül, a kelet-európai kisállamok nyomorúságában sikerült a nacionalizmusokat nem a haladás szempontjából (mint más helyütt időnként), hanem egyszerűen saját értékszempontjai szerint osztályoznia, meg-

ítélnie. „Ahhoz, hogy egy európai közösség modern politikai fejlődése harmonikus és egyenes vonalú legyen, lényegileg egy dolog szükséges: az, hogy a közösség ügye és a szabadság ügye egy ügy legyen. Vagyis az kell, hogy midőn bekövetkezik az a forradalmi pillanat, mikor az egyes ember hatalmas forradalmi rázkódtatások által felszabadul a felette Isten kegyelméből hatalmaskodó társadalmi erők lélektani nyomása alól, akkor világos és kézzelfogható legyen, hogy az egyes embernek ez a felszabadulása egyben az egész közösségnek a felszabadulását, kitágulását és külső és belső meggazdagodását jelenti.

Demokratizmus és nacionalizmus két közös gyökerű mozgalom, melyek mély összefüggésben vannak, s ha ez megbillen, súlyos zavarokra vezethet. Ez történt Közép- és Kelet-Európában, ahol a nemzeti közösség birtokbavétele és az ember felszabadulása nem kapcsolódtak össze, sőt ellenkezőleg: ezek a nemzetek olyan történelmi pillanatokat éltek meg, melyek azt látszottak bizonyítani, hogy a múlt nyomasztó politikai és társadalmi hatalmasságainak az összeomlása és a demokráciának végső konzekvenciáig való vállalása a nemzeti közösséget súlyos kockázatoknak, sőt katasztrófáknak teszi ki. Ebből a megrázkódtatásból születik a modern európai politikai fejlődés legfélelmetesebb monstuma: az antidemokratikus nacionalizmus.”⁴⁶⁸

Bibó értékei tehát szabadság és közösség, s a nacionalizmus legtöbb elfogulatlan elemzőjével összhangban úgy látja, hogy a nyugat-európai fejlődésben ez a két érték egymást támogatva bontakozott ki, szembe kerülésük csak Közép- és Kelet-Európára jellemző. Alig-alig akadnak olyan elemzők, akik szemében a nacionalizmus mint a nemzeti érzésen alapuló kötődés a saját nemzethez, s munkálkodás annak felemelkedésén, önmagában ne lenne több mint elfogadható, kifejezetten a modernitás és a hozzá kapcsolódó értékek kibontakozását és materializációját elősegítő tényező.

Alapjában véve ugyanis erről van szó, a modernitásról. Arról, hogy a modernitás kibontakozásával a valamilyen formában addig is létező nemzet új jelentőségre tesz szert. A modernizációs folyamatoknak

⁴⁶⁸ Bibó István: *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága*. In: *Válogatott tanulmányok*. 2. Magvető, Bp., 1986. 219.

a nemzetállam ad szinte természetesnek tekinthető keretet. A szinte szócskát itt csak azért kell hozzátennünk, mert jóllehet igaz, hogy a modernitás újfajta társadalomszerveződése a nemzetre mint tradicionális elemre épül – egyszerűen nincsen olyan európai nemzet, amelynek esetében a tradicionális mozzanat ne játszana szerepet –, a modern értelemben vett nemzet maga kétségtelenül a modernizációs folyamat során jött létre. Ahol a tradicionális elem hiányzik, nemzet ott is létrejöhet, s ott világosan megmutatkozik, hogy a modern nemzet kialakulásában milyen szerepe van az államnak. (Lásd az Egyesült Államokat mint a tisztán politikai nemzet prototípusát: amerikainak lenni máig sem jelent sem többet, sem kevesebbet, mint felesküdvén a csillagos-sávós lobogóra, amerikai útlevelemmel rendelkezni. De ezt a politikai hovatartozást éppúgy összecementezi a nemzeti érzés, mint a kulturális vagy éppenséggel faji meghatározottságúnak tekintett európai nemzetek esetében. De az itt meggondolandók szempontjából persze nem felelkezhetünk meg arról, hogy a valamilyen értelemben egységes amerikai nemzeten belül a különböző eredetű csoportok között ugyancsak nem ritka az idegenség, olykor a gyűlölség. Jószerével nem is tudom, hogyan nevezsem az e mögött rejlő érzést.)

Ami a nyugat-európai fejlődést illeti, a nüánszok körüli, némelykor igen éles viták ellenére is alapjában véve az az egységes álláspont körvonalazódott, hogy a modernizációs folyamat beindulásával a közép-korból örökölt állami kereteken belül élő különböző kultúrákat a megszilárduló s az állami keretet összefogó központi hatalom, miközben a rendi tagolódást lépésről lépésre felszámolja, összegyúrja egységes nemzetté. Majd a francia forradalommal megjelenő tömegmozgalmak eredményeként a harmadik rend birtokba veszi ezeket a kereteket, és ezáltal azután végképp felszámolja a rendi tagolódást; ebből az élményből megszületik a nemzeti érzés, a nacionalizmus, amely azután véglegesen összecementezi az adott állami kereteket betöltő nemzetet. Magyarán: anélkül, hogy bárki is tagadhatná a tradicionális elem szerepét a folyamatban⁴⁶⁹, nagyjából az az egységes álláspont alakult ki, hogy

⁴⁶⁹ Van ilyen is. Orosz István a *Holmi* 1991/8. számában *A nacionalizmus mint a nemzet-állam ideológiája* című igen érdekes esszéjében kifejezetten vitatja, hogy az igazán modern állam nemzetállam lenne. John Stuart Millnek azt az álláspontját, miszerint „...a

bizonyos tradíciókra alapozottan a modern állam és a nacionalista ideológia teremti a modern nemzetet. Johann P. Arnason, aki *Nationalism, Globalization and Modernity* című tanulmányában kitűnő összefoglalását adja az idevágó legújabb vitáknak, jöllehet igyekszik a racionalista-funkcionalista sémáktól megszabadulni⁴⁷⁰, végezetül mégis arra a következtetésre jut, hogy bár nem tagadható „a tradíció permanens és konstitutív jelenléte a modernitásban”, s „jó okunk van rá (...), hogy megkülönböztessük a nacionalizmust és a nemzetet, az utóbbit azonban mégis inkább valamilyen, a konstitúcióban szerepet játszó horizontnak, semmint preegzisztens feltételeknek kell tekintenünk”⁴⁷¹.

Közép- és Kelet-Európában ezzel szemben nem jött létre „idejében” az az erős centralizált állam, amely a rendi tagolódást felszámolva nemzetté gyúrhatta volna a területén élő lakosságot. A francia forradalom hatásának eredményeképpen az itt élő népek mégis nemzeti öntudatra ébrednek. Európa ezen területén is kialakul a nacionalizmus, ez azonban a nemzetet összefogó és a modern nemzetet egyáltalában megteremtő modern nemzetállam híján nem az adott nemzetállam területén élőket tekinti egy nemzethez tartozónak, hanem azokat, akik egy nyelven beszélnek, azonos kultúrával rendelkeznek. Míg Nyugaton a nemzet par excellence politikai képződmény volt, addig Közép- és Kelet-Európában a nemzet fogalma kulturális fogalom. Hogy azután ezeknek a nemzeteknek milyen politikai kereteket kellett volna birtokba venniök, az nem volt világos. Bibó így ír: „...a francia forradalom ...

szabad intézmények általánosan szükséges feltétele, hogy az államok határai nagyjából egybeessenek a nemzetiségek határaival”, a korabeli történelmi tényeknek tett komoly elvi engedményként értékeli. Egy helyütt meg kifejezetten azt mondja: „...a nemzetállam eszménye sem politológiai, sem erkölcsi, sem pragmatikus-történelmi értelemben nem tartható...” Az persze, hogy erkölcsi értelemben tartható-e a nemzetállam mint eszmény, választás kérdése, pragmatikus-történelmi értelemben azonban a modern európai államok nemzetállamok, függetlenül attól a tyúk-tojás kérdéstől, hogy mi volt előbb, a nemzet-e vagy az állam. (Orosz tanulmányát kéziratból idézem.)

⁴⁷⁰ Mindenekelőtt Ernest Gellnerrel vitázva, aki egyszerűen „levezeti” a nacionalizmust mint a modernizáció feltételét. „A promising first step – the location of nationalism in the field of relations between culture and power – is... overshadowed by functionalist preconceptions” (*Theory, Culture & Society*. London, Newbury Park, New Delhi, Vol. 7. 1990. 216.) – írja Gellner *Nations and Nationalism* című könyvének koncepciójáról.

⁴⁷¹ Uo. 218. és 230.

egyik döntő következménye a közösségi érzelmek intenzívebbé válása és demokratizálódása, a modern patriotizmus megszületése volt.⁴⁷² „...a francia forradalom nyomán elemi erővel megjelent a modern demokratikus nacionalizmus ezen a területen [a Habsburg-monarchia területén – V. M.] is, és teljesen új helyzetet teremtett.” „Az első kérdés, amit el kell dönteniök az e területen feltámadt modern demokratikus, nemzeti tömegmozgalmaknak, melyek a nép nevében birtokban akarták venni az egész nemzeti keretet, az volt, hogy miféle keretet akarnak birtokba venni.”⁴⁷³ „...a nyelvi nacionalizmus megjelenése folytán az összes itteni nemzetek kezdtek számot vetni a maguk helyzetével a nyelvi erőviszonyok szempontjából is: azok a nemzetek, melyeknek történeti határa mellett nyelvrokonok éltek, vagy melyeknek már nem is voltak történelmi határai, kitűzték az összes nyelvtársak egyesítésének programját; azok pedig, melyeknek történeti területén másnyelvűek éltek, kitűzték az egynyelvű nemzetállam programját. Mindkét törekvésnek egy volt a lényege: etnikai tényezőkkel alátámasztani a politikai lét bizonytalanságát.”⁴⁷⁴ Mint mindenki, Tamás Gáspár Miklós is a francia forradalom hatásának tudja be a nemzettudat demokratizálódását: „A francia forradalom elterjesztette azt a fölfogást, hogy a politikai közösség tagja mindenki, aki valamely állam felségterületén él.”⁴⁷⁵ A probléma azután szerinte is az volt, hogy Közép- és Kelet-Európában nem volt világos, miféle államokról van szó, s hol is van azok felségterülete. „Arra azonban... nem volt recept, hogy ki is éljen valamely államban, hogyan kell meghúzni az egyes államok határait.”⁴⁷⁶ „Azt, hogy »ki a német?«, »ki a magyar?«, az orákulum döntötte el, annál is inkább, mert az etnikai nemzet határait a politikai határok keresztül-kasul szabdalták.”⁴⁷⁷ J. F. Brown *Nationalism in Eastern Europe* című tanulmányában arra hívja fel a figyelmet, hogy Közép- és Kelet-Európa nemzeteit a 11. század eleje és a 18. század vége között számos alkalommal és a legkülönbö-

⁴⁷² Bibó István: *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága*. 190.

⁴⁷³ Uo. 193.

⁴⁷⁴ Uo. 195sk.

⁴⁷⁵ Tamás Gáspár Miklós: *Idola tribus*. 171.

⁴⁷⁶ Uo.

⁴⁷⁷ Uo. 171sk.



zőbb oldalakról a megsemmisülés veszélye fenyegette, „...mégis, ebben a korszakban, amely ma, visszatekintve, fokozatos, kérlelhetetlen megsemmisülésnek tűnik, ezen nemzetek egynémelyike – azok, amelyek azután a 20. században újra állami formában jelentek meg – tekintélyes méretű és tekintélyes kultúrával rendelkező államokat és birodalmakat építettek fel. (...) A középkori vagy modern nagyságnak ezek a korszakai világosan fennmaradtak azon kelet-európai népek egymást követő generációinak emlékezetében, melyek alámerültek az idegen megszállás hosszú éjszakájába. Azt tekintették a maguk országának, amilyen az hatalmának csúcán volt, és amikor a 19. század folyamán és a 20. század elején véget ért hosszú éjszakájuk, ezt az országot követelték mint örökségüket, amely elsőszülöttségük jogán őket illeti.

Ily módon amikor eljött a függetlenség, akkor rendszerint nem beteljesülést hozott, hanem a legjobb esetben is csak részleges kielégülést; s túlságosan is gyakran jelentett keserű frusztrációt és resentment-t.”⁴⁷⁸

Melyik a természetes út?

Mindig ugyanaz a séma. A legkülönbébb történelmi okok folytán – főképpen ilyen-olyan megszállás – lemaradtunk. Későn indult be a modernizációs folyamat. S mire beindult, már olyan történelmi feltételeket talált, amelyek távolról sem voltak olyan kedvezőek, mint évszázadokkal előbb Nyugaton. Az adott esetben a kedvezőtlen feltételek közé tartozik egyrészt a kultúrnemzet kialakulása – ez ébresztette rá e nemzeteket a „régiség”-re is –, másrészt annak az állami keretnek a hiánya, amelyet az állam nélkül született nacionalizmusok betölthettek volna.

Az az érzésem, hogy valami sántít. A séma abból indul ki, hogy a nyugati a fejlődés „természetes”, mert „racionális” útja, s ha Közép- és Kelet-Európa nem ezt az utat járta, ha ezen térség nacionalizmusai más, kevésbé racionális, kvázi afunkcionális természetűek, ha itt a tradicionális elemnek nagyobb s a „természetes” fejlődést akadályozó szere-

⁴⁷⁸ George Schöpflin (ed.): *The Soviet Union and Eastern Europe*. Revised edition. New York – Oxford, 1986. 289.



pe van, ennek is meg kell hogy legyen a maga racionális magyarázata. Nekem úgy tűnik ugyanis, hogy a nacionalizmus kritikusai, különösen közép- és kelet-európai kritikusai ezt a racionalista magyarázó sémát ördögűzés céljából alkalmazzák. Ha – gondolják – a közép- és kelet-európai nacionalizmusok sajátosságaira megtalálom a racionális magyarázatot, akkor van némi remény, hogy ezek a – nem nacionalisták értékválasztásainak szempontjából kifejezetten negatívnak tekintendő – sajátosságok kiküszöbölhetők. Akkor legalább tudom, hogy milyen feltételek lennének szükségesek ahhoz, hogy az albánok a szerbekkel, a szerbek a horvátokkal, a bolgárok a szerbekkel, a magyarok a románokkal, a szlovákok a magyarokkal, a szlovákok a csehekkel – és mi mindent nem soroltam még fel – ki tudjanak jönni. Sőt már az is megnyugtató érzés, ha – bár fogalmunk sincsen, hogyan lehetne ezeket a népeket összebékíteni egymással – legalább azt tudjuk, minek kellett volna a múltban másképpen alakulnia ahhoz, hogy ezek a képtelen állapotok ki ne alakuljanak. Mert még ha az idők végezetéig így is marad minden, azt legalább tudom, hogy akármi azért nem történhet meg. Hiszen mindennek, ami megtörténik, van ésszel felfogható oka.

Kiüresedett intézmények, veszélyeztetettség vagy etnikai idegenség?

Miért is nem volt a Habsburg Birodalom alkalmas keret egy egységes nemzet kialakításához? Miért nem volt képes a Habsburg Birodalom arra, amire a nyugati államok képesek voltak? Hiszen még azt is tudjuk, hogy a különféle helyi kultúrák egy nemzetté való összegyúrása Nyugaton sem volt mindig olyan sikeres: gondoljunk a manapság éledő provanszál vagy breton nemzetre az ugyancsak centralizált Franciaországban, gondoljunk arra, hogy az angoloknak sikerült ugyan a modernizáció során a skótokkal, walesiekkel elfeledtetni a nyelvüket, de angolokká soha nem tették őket – azt azonban mégsem állíthatjuk, hogy ez akadálya lett volna a demokratikus fejlődésnek. Az írek meg a centralizált államon belül alakították magukat a leghatározottabban politi-

kai nemzetté, de hogy nyelvi-kulturális különbség fordította volna őket szembe az angolokkal, az elég merész állítás lenne. Bibó azt mondja, hogy a közép-európai kis nemzeteknek „nem volt a szó mai értelmében vett fővárosuk, nem volt vagy csak részben volt kiépített állami apparátusuk, nem volt a maga lábán megálló gazdasági szervezetük, egységes politikai kultúrájuk és begyakorolt nemzeti elitjük. Mindez megvolt a Habsburgok birodalmának.”⁴⁷⁹ Csakhogy a Habsburg Birodalomnak ezek a minden hatalmi eszköz birtokában levő szervezetei „kiüresedettek” voltak. Nyugaton a modernizációs folyamat során megteremtették az egységes nyelvet, a közös kultúrát, az állam a maga nacionalista ideológiájával egységes nemzetté gyúrta a különböző kis kultúrákat, keletebbre ez lehetetlennek bizonyult, mert a Nyugatról importált nacionalista ideológia készen talált államkeretek híján (de hát ott volt az államkeret!) nyelvi nacionalizmust szült – amit Nyugaton sosem tett. Nem igazán meggyőző ez az egész érvelés, holott Orosz Istvánt kivéve csakis és kizárólagosan olyanokat idéztem, akik a nemzethez és a nacionalizmushoz való viszonyukban maximálisan igyekeznek elhatárolódni mindenfajta, a dolog valódiságát tagadó, liberális előítélettől.

Vajon nem azért tűnik a Habsburg-monarchia „kiüresedettnek”, jól lehet a területén élő nemzetekkel ellentétben a modern nemzetállam kialakításának feltételeit fel tudja mutatni, mert – szemben a modernitás kereteit megteremtő nyugati államokkal – nem az egyesíthetőt, hanem az egyesíthetlent akarta egyesíteni? Ha csak magát az államot tekintem, egyáltalán nem tűnik abszurdnak az az elképzelés, hogy a Habsburg-monarchia teremthetett volna egy többé-kevésbé egységes nemzetállamot Közép-Európában. Nem egynyelvű államot (a nyelvi nacionalizmusok ezt valószínűleg valóban nem tették volna már lehetővé, még ha a német kitűnően funkcionált is lingua francaként), de nagyjából és egészében egységes köznapi kultúrájú államot; ha sikerül kialakítani valamit, amit közép-európaiságnak, közép-európai kultúrának nevezhetnénk. Hiszen, hogy mást ne mondjak, a magas kultúrán belül igenis létezett közép-európaiság. Igaz, elég nagy részben a zsi-

⁴⁷⁹ Bibó István: *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága*. 194sk.



dóság volt a hordozója, amely jól érezte magát a Monarchiában.⁴⁸⁰ Ha a dolog képtelenségnek tűnik, akkor nem a Habsburg-monarchia államának sajátosságai, hanem a térségben jelen lévő nacionalizmusok sajátosságai miatt van ez így. Talán azért nem sikerült az állam területén élő népességet a rendi struktúrát felszámolva egységes nemzetté gyúrni, mert bizonyos – a racionalista sémát szétfeszítő – tényezők ezt lehetlenné tették. Mert hogy is néz ki a dolog a nyelvi nacionalizmusokkal? Az állam későn fogott hozzá a centralizációhoz, nem volt képes hozzáfogni a rendi tagolódás felszámolásához, ezért itt nem politikai, hanem kulturális alapon jöttek létre a nemzetek – így a séma. Ezek a kulturális nemzetek kívánták azután megteremteni a maguk államát, de – ismét csak a dolog természetéből eredően – nem meglévő államkeretekhez, hanem történelmi emlékeikhez igazodva. Ennélfogva megoldhatatlan konfliktusba kerültek egymással – kis túlzással azt állíthatnánk, hogy mindenki az egész térségre mint saját nemzetállamára tartott igényt –, s e konfliktusok azután akadályává lettek a térség nyugodt, a modernitás irányába való fejlődésének. Hogy is van ez a francia forradalom hatásával? Miért voltak képesek a forradalom eszméi éppen ebben, de csakis ebben a tekintetben átütő sikereket felmutatni a térségben, míg sok más tekintetben süket fülekre találtak?

Érdekes módon a magyarázatokban föl-fölbukkan még egy tényező. Nevezetesen, hogy a közép- és kelet-európai nemzetek állandóan

⁴⁸⁰ Ezért örvend közutálatnak a „nemzeti” értelmiségek körében, s ezért filoszemita a közép-európai nem zsidó értelmiség nem nacionalista része. Az a hülyeség, hogy a zsidóság a maga nemzeti vagy faji szempontjait helyezi szükségképpen a nemzeti szempontok fölébe – hülyeség, hiszen csak azt nem veszi észre, hogy a zsidó értelmiség többsége minden akar lenni, csak tradicionális zsidó nem –, talán átfordítható abba az értelmes kijelentésbe: „etnikailag” a zsidóság az egyetlen hordozója valamifajta közép-európai jellegű kultúra igényének. (Ld. mindehhez Milan Kundera híres-hírhedt esszéjét: *A megrabolt Nyugat, avagy Közép-Európa tragédiája*. In: Demszky Gábor [szerk.]: *Szamizdat '81–89*. AB–Beszélő, Bp., 1990. 28–41. Különösen a következőket: „Valóban, nincs olyan régiója a világnak, amelyet erőteljesebben határozott volna meg a zsidó szellem. Mindenütt idegenek, és mindenütt otthon vannak, fölébe kerekednek a nemzeti viszálykodásoknak. A 20. században a zsidók: Közép-Európa fő kozmopolita és egységesítő elemei, intellektuális kötőanyaga, szellemiségének kondenzátuma, szellemi egységének megteremtői. Ezért szeretem őket, ezért ragaszkodom szenvedélyesen és nosztalgiával örökségükhöz, mintha csak saját személyes örökségem lenne” – 34.)



a fenyegetettség állapotában élnek. A kérdés csak az, miért érzik magukat létükben fenyegetettebbeknek, mint annak idején azok a nyugati kulturális közösségek, amelyeket a központosító állam gyakorlatilag beolvasztott az államalkotó nemzetbe? Tudjuk, azért, mert már nacionalistákká váltak, mielőtt még a modern állam olvasztótégelyébe kerültek volna. De – ismétlem – miért tudott a francia forradalom szülni nacionalista ideológia – mint valami vírus – egyáltalában nacionalizmusokat szülni Közép- és Kelet-Európában, ha a modern értelemben vett nemzet és nemzettudat a modernizáció terméke? S hogy tudott kulturális nacionalizmust szülni, ha egyszer – megint Bibó, de majd mindenki ezt állítja – „...a nemzet modern gondolata par excellence politikai fogalom”?⁴⁸¹

Nem tudom a sémát más, egységes magyarázattal helyettesíteni. Már csak azért sem, mert a „racionalista” sémát azért nem tartom elfogadhatónak, mert érzésem szerint nem akar, nem mer szembenézni sémába nem rendezhető, „irracionalis” tényezők jelenlétével a térségben. Csak kérdéseket próbálok felvetni, hogy megingassam a séma magátólértetődőségét.

A lényeges kérdés persze már nem a sémára kérdez rá, hanem valamire, ami a sémában nem jelenik meg. Nem is jelenhet meg. Tulajdonképpen azért kell a séma, hogy erről ne kelljen beszélni. Vajon nem volt-e ebben a térségben az etnikai idegenség eredetileg is nagyobb fokú, mint a nyugat-európai térségben, már ami az ottani nemzeti kereteken belüli különbségeket-idegenségeket illeti? (Merthogy a különböző nemzetállamok nemzetei közötti idegenség jelen volt, és sok tekintetben ma is jelen van, azt nagyon is jól tudjuk.) Igen. Nem abszurd, de talán nem is haszontalan használni ezt a fogalmat. Talán ha a „kozmetopolita” is használja, mindjárt nem lesz ő sem olyan idegen a nacionalista számára, aki a mi beszédünkéből mindig csak azt hallja ki: ami számára fontos, az „irracionalis”. Én a magam részéről Pascallal szavazok. A logique de la raison nem „racionalisabb”, mint a logique du coeur. Ha egyszer valaki idegennek érzi a másikat, erre nem válasz az, hogy „De hiszen tudod, hogy minden ember egyenlő”. Tán tudja. S

⁴⁸¹ Bibó István: *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága*. 195.

a másikat, a vele, általa is tudottan egyenlőt mégis idegennek érzi. Vagy – nekem igenis nagyon idegen az ilyen – nem tartja a másikat magával egyenlőnek, mert idegen a számára. Vegyük tudomásul, hogy van etnikai idegenség. Szerintem kulturálisan meghatározott (ennek legjobb bizonyítéka, hogy mostanság például leginkább az egyfajú szlávok eszik egymást), de ha valaki azt hiszi, hogy fajilag, az ellen mit tegyek?⁴⁸² Meg kellene egyszer vizsgálni, hogyan néz ki a közép-európai történelem, ha ezzel a tényezővel is számolunk.

Elmérgeített konfliktusok?

Mindaz, amiről eddig szó volt, tulajdonképpen a múlt századra vagy még régebbi időkre vonatkozik. Ha a közép-európai térség mai állapotát tekintjük, nem szabad hallgatni mindarról, ami e században történt. Mert mindaz, ami ebben a században történt, csak elmérgeítette és csak elmérgesíthette a nemzetek közötti viszonyokat. Trianon abszurd volt. S nem azért, vagy nem csak azért, amit Orosz István mond: „Az első világháború befejezése után... Woodrow Wilson... A milli álláspontot tette magáévá, és a nemzeti-etnikai alapú népszuverenitás elvét igyekezett átültetni a gyakorlatba – botrányos következményekkel. Hiszen ez az elv gyakorlatilag egyszerűen kivitelezhetetlen.”⁴⁸³ A közép-európai térségben konzekvens módon tényleg kivitelezhetetlen lett volna. De a kivitelezhetetlen elvnel talán még hibásabb volt az a gyakorlat, amely aztán a kivitelezésnél fittyet hányt hirdetett elveire. Itt Bibónak van igaza. A történeti Magyarország felszámolása – amit Bibó elkerülhetetlen-

⁴⁸² A 20. század teoretikusai között tudomásom szerint csak egyvalaki van, aki liberális politikai nézetei ellenére a történelem bizonyos korszakaiban a történelem meghatározó „reálfaktorának” tekinti a vérségi-faji kötelékeket: Max Scheler. Ld. mindenekelőtt *Probleme einer Soziologie des Wissens*. In: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. (Dritte Auflage.) Franke Verlag, Bern–München, 1980.

⁴⁸³ Orosz István: *A nacionalizmus mint a nemzetállam ideológiája*.

nek tartott – szerinte „hebehurgya módon történt meg”.⁴⁸⁴ Közhely magyarok számára, legyen vagy ne legyen nekik népi-nemzeti gerincük.

De a történet folytatása nem kevésbé abszurd. És erről már kevesebbet beszélünk, legalábbis mi, akik megérteni akarjuk a nacionalizmust, tehát nem nacionalisták, hanem kozmopoliták vagyunk. Lehet, hogy Bibónak itt is igaza van, hogy ugyanis Magyarország „...abba a lelkiállapotba került, hogy Európa neki egy súlyos igazságtalansággal adósa. Emiatt azután 1938 után felmentve érezte magát minden európai kötelezettség alól, s midőn Magyarország területi státusának a megváltoztatására lehetőség nyílt, akkor nem állott meg a magyar nyelvű területelnél...”⁴⁸⁵ Nem tudom, hol kellett volna megállni. Két dolog azonban evidencia a számomra: 1. az 1941-es határok inkább megfeleltek az etnikai határoknak, mint a trianoniak, 2. 1946-ban nem azért csinálták vissza a trianoni határokat, mert a magyarok nem állottak meg ott, ahol meg kellett volna állniok, hanem mert a háborúban ismét a vesztes oldalon harcoltak. Abban pedig Bibónak biztos igaza van, hogy a jó béke nem büntet és jutalmaz, hanem igyekszik felszámolni a konfliktusforrásokat. S jóllehet sokszor az sem segített, itt még kísérlet sem történt a konfliktusok kiküszöbölésére. Mi abban a magától értetődő, hogy vissza kell adni azt, amihez akár maga az ördög juttatott hozzá, ha az egyszer jogos tulajdonom?

Hogy a kommunista világban a nemzeti konfliktusok erőszakos elnyomása csak tovább élte a helyzetet, erről már végképp felesleges hosszan értekezni.

Nem tudjuk tehát rendezni közös gondjainkat? Tán nem is közös a gondjaink? Én optimista vagyok. Mert jóllehet a nemzetek ideológusainak, a nemzeti intelligenciáknak a körében a konfliktusra való hajlandóság talán nemigen csökkent, a lakosság többsége (itt Magyarországon biztosan, de amennyire meg tudom ítélni, a térség más országaiban is), ha a másokkal szembeni idegenségérzése nem is enyhült, úgy véli: ne próbáljuk elrendezni azt, ami elrendezhetetlen; próbáljunk

⁴⁸⁴ Bibó István: *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága*. 204.

⁴⁸⁵ Uo.

meg élhető világot teremteni legalább ott, ahol végre talán jogunk lesz beleszólni legalább egy adott állam területén élők közös dolgaiba.

S ha ez netán sikerülne, ha sikerülne Közép-Európában olyan világot teremteni, ahol a többség hétköznapijait kevesebb feszültség terheli, akkor talán az idegenség is veszít majd jelentőségéből. Lehet, ebben rejlik a racionalizmus relatív igazsága.

Európa Fórum, I. évf. 1. sz. 1991. aug.

ÁLLAM ÉS EGYHÁZ A POSZTTOTALITÁRIUS TÁRSADALOMBAN

Semmi sem magától értetődő Közép- és Kelet-Európa társadalmiban. Mindenütt és – valóban említésre sem méltó kisebbségeket (vagy inkább csak be nem számítható egyéneket) leszámítva – mindenki liberális demokráciát és – ami a liberális demokrácia szilárdságát egyedül biztosítani látszik – önszabályozó piacgazdaságot szeretne megvalósítani a volt kommunista országokban, lehetőleg olyat, amely nem hagyja figyelmen kívül az ún. szociális kérdést sem. Eddig az evidenciák, amelyek meggyőződés szerint csakis azért evidenciák, mert a terület lakossága azt tapasztalta, hogy éppen az ilyen típusú társadalom biztosítja a leginkább az európai átlagember alapvető szükségleteinek kielégítését. Ami viszont ezután következik, az minden, csak nem evidens, s nemcsak azért, mert senki sem tudja, hogy miként kell csinálni mindent, hanem az sem olyan világos, mi rejlik ezek mögött az evidenciák mögött. A nyugati jól funkcionáló demokráciák rendkívüli mértékben különböznek egymástól; a különbségek többnyire a különböző területek igen különböző hagyományaira nyúlnak vissza, amelyek egy hosszú történelmi folyamat során hatottak a modern intézmények és azok vi-

szonyának alakulására. S ha két olyan alapvető, évezredes intézményről van szó, mint az egyház és a világi állam, akkor ez a dolog még hangsúlyosabb. Azok, akik Nyugaton „csinálták” a demokráciát, nagy részben ugyan éppen a hagyományok ellen lázadtak, de még azok is, akik azt hitték, hogy mindenfajta hagyománnyal a legradikálisabban le kívánnak számolni, evidenciaként vették tudomásul annak a társadalomnak bizonyos adottságait, amelyben éltek. S ott, ahol – mint az amerikai forradalomban – egyáltalán nem a múlt társadalmi-politikai berendezkedése elleni spontán lázadás vezetett a demokratikus intézmények kialakulásához, hanem a tudatos szakítás egy másik világgal, amelytől egy új társadalom függött, a Founding Fathers a legésszerűbb alkotmány kidolgozásakor nagyon is tudatosan építettek az amerikai társadalom ugyancsak mélyen gyökerező – protestáns – hagyományaira.

Összehasonlíthatatlanul bonyolultabb a helyzet a mai Kelet- és Közép-Európában. Nem világos ugyanis a „múlthoz” való viszonyunk. A múlt, amellyel a „demokráciacsináló társadalom” szembe fordul, csak a közelmúlt, annak szeretnénk még az emlékét is kitörölni, éppen mint egy olyan politikai rendszerét, amely lehetetlenné tette a társadalom szerves fejlődését. Az új, amelyet létre akarunk hozni, ezek szerint a kommunista diktatúrát megelőző állapotokhoz kell hogy kapcsolódjunk, ott kell hogy felvegye a történelem fonalát, ahol azt a bolsevik „forradalom”, illetőleg a szovjet megszállás és a megszállók által a társadalomra rákényszerített politikai rendszer elszakította. Szakítás az egyik múlttal, ami egyszersmind egy másik múlt rekonstrukciója. De még ha a társadalom túlnyomó többsége ezt így is gondolja, a dolog nem ilyen egyszerű. Méghozzá két alapvető okból kifolyólag nem. Egyrészt azért nem, mert abban a régebbi múltban, amelynek a kommunista diktatúra véget vetett, az érintett országok túlnyomó többségében olyan volt a társadalom szerkezete és intézményrendszere, hogy az ehhez a múlthoz való kapcsolódás, hagyományainak az újrafelvétele ugyancsak megnehezítené az evidenciának tekintett célkitűzés, a nyugati típusú liberális demokrácia megvalósítását.⁴⁸⁶ Ahhoz, hogy a liberális demokrácia

⁴⁸⁶ Csehszlovákiát kivéve ez egyértelműen így van, de még ott is az a helyzet, hogy az első Csehszlovák Köztársaságban a csehek és szlovákok viszonya – enyhén szólva – ugyancsak nem volt megnyugtatóan megoldva.

megvalósulhasson, nemcsak a kommunista diktatúrához, hanem az azt megelőző társadalmi-politikai állapotokhoz is határozottan kritikai viszonyt kell kialakítanunk, úgy azonban, hogy eközben mégse ignoráljuk a hagyományokat. Ha 1790-ben kevesen is tudták a kontinensen, 1990-ben már mindenkinek tudnia kellene Edmund Burke igazságát: egy társadalmat nem lehet az ész elveiből dedukálni, minden, a kor szükségleteinek megfelelő újítás a meglévő átalakítása kell legyen. És ide kapcsolódik a másik ok. Bármilyen igaz legyen is az, hogy a kommunista diktatúra semmi jót sem hozott ezeknek a társadalmaknak – és ez igaz: mert ha valamennyire modernizálta is a társadalmat, ezt kisebb mértékben és felemásabb formákban tette, mint a liberális demokrácia tehette volna –, mégis jelentős mértékben megváltoztatta ezeket a társadalmakat. A demokratikus átalakítás kiindulópontjának nem tekintetünk valamit, ami már régen nem létezik.

Mindezt nem szabad szem elől tévesztenünk, ha az új, demokratikus állam és az egyház (egyházak) között alakuló, kialakítandó viszonyt próbáljuk szemügyre venni. Ez ugyanis egyike azoknak a kérdéseknek, ahol semmiféle látszatevidencia nem segít rajtunk, ha valóban modern, demokratikus társadalmat szeretnénk kialakítani. Mert a lelkiismereti és gondolatszabadságra mint mindenfajta demokrácia kétségtelen alapprincípiumára hivatkozva éppúgy lehet amellett érvelni, hogy az államnak kötelessége mindent megtenni érte, hogy az egyházak ne csak a lehető legszabadabban, hanem a lehető leghatékonyabban is hirdethessék a maguk tanait – különösen egy olyan társadalomban, ahol a megelőző politikai rendszer elvi alapokon szemben állt a vallással, és üldözte az egyházakat –, ahogy amellett, hogy a politikai hatalom birtokosainak azért kell mindent megtenniök, hogy még a látszatát is elkerüljék bármifajta szellemiség előnyben részesítésének: a liberális demokrácia általa ideológiailag szigorúan semleges kell legyen.

Azok, akik például ma Magyarországon keresztény államot szeretnének létrehozni, lehetnek persze a Horthy-rendszerbeli „keresztény kurzus” hívei, azaz megeshet, hogy szívük szerint korlátozni kívánják azok befolyását vagy akár jogait is, akik nem hívő keresztények, vagy akik éppenséggel hívő zsidók, vagy harcos ateisták, azaz hogy végül is



nem akarják a liberális demokráciát. De a legcsekélyebb mértékben sem biztos, hogy mindig – vagy akár az esetek túlnyomó többségében – erről van szó, ahogyan a gyanakvó liberális gondolja. A keresztény állam hívei, megeshet, csupán csak azt tartják szem előtt, hogy a kereszténység – általában vallásellenes totalitárius állam bukása után olyan államra lenne szükség, amely ragaszkodik az európai kultúra – tagadhatatlanul alapvonásaiban a kereszténység tanításain alapuló, abból kibontakozott – humánus alapelveihez; azaz hogy azért hangsúlyozzák a keresztény állam szükségességét, mert attól félnek, hogy a nem keresztény állam eleve ateista állam, amely ha nem is üldözi a vallást, de mindenképpen háttérbe akarja szorítani, ha nem is tartja a vallásos embert a fennálló társadalmi rend ellenségének – mint a totalitárius diktatúra állama –, akkor is gyanakodva tekint rá, mint olyan valakire, aki nemcsak a császárnak, hanem Istennek is meg akarja adni a magáét, s így könnyen konfliktusba keveredhet a császárral.

Ahogy megfordítva is: az állam szigorú semlegességének a hangsúlyozása mögött nem kell szükségképpen a harcos ateista vallásosan vallásellenes buzgalmát sejteni – ki tagadhatná, hogy erről is szó lehet –; az, aki az állam szigorú semlegességének szükségességét hangsúlyozza, a legtöbb esetben valószínűleg csak azt szeretné elérni, hogy az emberek világnézeti türelmetlenségét – melyet az európai típusú társadalmakban, lássuk be, eddig senkinek sem sikerült sem békés, sem erőszakos eszközökkel felszámolnia – semmiféle materiális hatalom ne támogassa és támogathassa.

Továbbmegyek: nemcsak arról a kölcsönös gyanakvásról van szó, amely jelen van az európai hagyományokban is, legfőképpen az európai katolikus országokban. Ezt a kölcsönösen gyanakvó, a másik gyanakvását sandaságnak érző tekintet megerősítették a totalitarizmus korabeli tapasztalatok is, melyeket persze mindenki a maga módján értelmez. Mindenki abból szeretne – megengedem, csupán szellemi – tőkét kovácsolni magának, hogy elítéli a másik viselkedését a kommunista uralom idején. Hogy a lengyel katolikus egyházat, a legutóbbi néhány évben a keletnémet evangélikus s a legeslegutolsó években a cseh katolikus egyházat leszámítva a kelet- és közép-európai egyházak mintegy „lefe-küdtek” a kommunistáknak, ezt nem lehet tagadni. De szabad-e elfe-



lejteti, hogy a kommunista rendszer egyik legelső ténykedése az volt, hogy likvidálta azokat az egyházi vezető személyiségeket, akiknek esetében nem remélhette, hogy beadják a derekukat; hogy végül is addig manipulált, amíg az egyház vezetőit gyakorlatilag már maga választotta ki? Hogy Lengyelországban nem sikerült gleichschaltolni az egyházat, az számos körülménynek köszönhető, alapjában véve azonban annak, hogy ez az ország egységesen katolikus, igen vallásos, s ugyanakkor hosszú történelmi múltra visszatekintő ellenállási hagyománnyal rendelkező ország, amely talán véletlenül, de az adott pillanatban e hagyományokat ugyancsak makacsul megtestesítő egyházi vezetővel is rendelkezett Wyszyński bíboros személyében. Egyik kommunista vezető garnitúra sem merte vállalni a nyílt konfrontációt ezzel az egyházzal. S meg merem kockáztatni azt az állítást is, hogy a keletnémet lutheránus egyház egyre egyértelműbben ellenzéki magatartása is összefüggött az-
zal, hogy a volt NDK lakossága viszonylag egységesen protestáns. Ahol a szalámitaktika segítségével a különféle egyházakat ki lehetett játszani egymással szemben, ott a kommunista hatalomnak sokkal könnyebb volt a helyzete. Nem is beszélve azután az ortodox görögkeleti egyházról, amelynek hagyományai ugyancsak megnehezítik a politikai hatalommal szembeni lázadást. Lehetetlen megfeledezni arról, hogy míg a nyugati kereszténység története nem áll másból, mint a világi és az egyházi hatalom elkeseredett harcából, s ha józanul akarjuk megítélni a Nyugatot, akkor a legjobb esetben is csak azt mondhatjuk, hogy ez a harc – legalábbis az európai kontinens legtöbb országában –, ha egyáltalán, akkor csak a 20. században jutott valamifajta nyugvópontra,⁴⁸⁷ addig a keleti kereszténység területén az egyház a maga cezaropapista hagyományaival egyre nehezebb helyzetbe került azáltal, hogy a törté-

⁴⁸⁷ Csak olyan közismert tényekre szeretnék hivatkozni, mint a francia Harmadik Köztársaság határozott antikaticizmus, ami azután az Action Française létrejöttéhez vezetett; vagy hogy a pápa a modern Olaszország létrejötte után évtizedekig tiltotta a katolikusoknak a politikai életben való részvételt, ami sokban hozzájárult a politikai ellentétek kiéleződéséhez, s végül a fasizmus győzelméhez; vagy a „Kulturkampf”, ahol a liberálisnak éppen nem nevezhető – persze protestáns – Bismarck folytatta elkeseredett harcát a szemében életművét, a német egységet fenyegető katolikus egyházzal szemben.

nelem során a politikai hatalom evilági jellege mégiscsak fokozatosan előtérbe került. A keleti kereszténység világában nem volt olyan hagyomány, amelynek nevében az egyháznak módjában lett volna fellázadni a világi hatalommal szemben.

Azok, akik az említett kivételeket leszámítva hajlamosak sommásan csak negatív megítélni Közép- és Kelet-Európa egyházainak magatartását a szocializmusban, megfeledkeznek arról, hogy a kommunista rezsimnek eredetileg az egész társadalmat, annak valamennyi szervezetét sikerült kvázi „pártállamosítania” – az egyetlen lengyel katolikus egyházat leszámítva. Ez persze nem menti fel azokat a vezető egyházi személyeket, akik – tegyük fel, hogy csak azért, hogy megadhassák Istennek is, ami az Istené – feladták az európai kereszténységnek azt a legpozitívabb hagyományát, amely a természetjogra és az isteni igazságosságra hivatkozva megengedi, hogy ne engedelmeskedjünk a zsarnoknak, sőt akár fel is lázadjunk ellene. S nem kisebbíti a lengyel egyház érdemeit sem. De – akár kellemes, akár kellemetlen valaki számára ezt kimondani – tudomásul kell vegyünk a történelmi tény: az egyházak, akárcsak a civil társadalom egyéb szervezetei, nem bizonyultak elég erősnek ahhoz, hogy ellenálljanak. Meg- és elítélni azonban csak azokat a személyeket lehet, akik azt a látszatot keltvén, mintha mi sem zavarná őket istenük szolgálatában, az elnyomó világi hatalom kiszolgálóivá lettek. Nincsen alapunk azt állítani, hogy az egyház eleve nem alkalmas arra, hogy betöltse az értékek védelmezőjének szerepét az önkényeskedő politikai hatalommal szemben. Többször betöltötte ezt a szerepet a történelem során. De azt sem felejtethetjük el, hogy világnézeti türelmetlensége miatt betöltötte a demokratikus, legfőképpen talán az emancipatorikus törekvések legfőbb ellenfelének elnyomó szerepét is.⁴⁸⁸

Pontosan ezért nem fogadható el az az érvelés, amely az egyház és a vallás konkrét történelmi realitásával szemben a szervezet és a hit eszményi törekvéseit szem előtt tartva a szekularizáló törekvések úgymond szükségképpen negatív végeredményét vetik a „szabadgondolkodók”

⁴⁸⁸ Lehet persze azt is állítani, hogy hatalomvágyból tette ezt. Csak látni kell, hogy mindazoknak, akik a maguk világnézetét „győzelemre” szeretnék segíteni, hatalomra van szükségük. A hatalom nem más, mint tényleges lehetőségünk arra, hogy elképzeléseinket megvalósítsuk.



szemére. S itt nem egyszerűen a régi és reménytelen vitáról van szó, hogy vajon „ha nincsen Isten, minden megengedett-e”, hanem arról a tagadhatatlan tényről, hogy „Hitler és Mussolini sikerei csak a 19. századi polgári demokrácia csődjének eredményeként magyarázhatók. De a szabadságelvű szocializmuson és ideáljain is nyomot hagytak a két háború közötti időszak tapasztalatai, mindenekelőtt a kommunista Szovjetunió sztálinista fordulata.”⁴⁸⁹ Aki mai problémáinkkal, közöttük egyház és állam viszonyával az új demokráciákban őszintén szembe akar nézni, s nem csupán az ideológiai elfogultságainak megfelelő sémákat ismételteti, az szembe kell nézzen a „felvilágosodás dialektikájával”. „Az ész a számítás, a tervezés eszköze, célok iránt semleges, a koordináció az eleme.”⁴⁹⁰ Mindezt fontos hangsúlyozni, de ahogyan sem a kereszténység, sem egyetlen más vallás tanaiból nem következik, amit a nevében elkövettek, s így el lehetett követni, úgy az ún. „szabadgondolkodás”-ból sem következnek logikailag minden rendű és rangú szabadgondolkodók összes tettei. Az sem érv a szabadgondolkodás ellen, hogy közép-európai hívei kezdetben ugyancsak fogékonyak mutatkoztak a kommunista propaganda iránt. Ez tény. De többségük hamar belátta tévedését (vagy megszűnt szabadgondolkodó lenni) – s a történelem amúgy sem ismétli önmagát.

Kölcsönösen nincsen mire hivatkozni. Történelmi érvek amúgy sem segítenek a társadalom előtt álló problémák megoldásában: a történelemben mindenre akad példa. A kérdés az, hogy mi módon teremthetünk az új társadalmi-politikai berendezkedés kialakítása során a körülményekhez képest maximális biztosítékokat arra, hogy a totalitarizmus

⁴⁸⁹ Waldemar Besson: *Die christlichen Kirchen und die moderne Demokratie*. In: Walther Peter Fuchs (Hrsg.): *Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte*. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, 1966. 201. Besson igen érdekes előadására akkor bukkantam rá, amikor Timothy Garton Ashnek azt a megfontolandó gondolatát, miszerint Közép- és Kelet-Európa demokratikus átalakulásának mintája – ha ilyen van – egyedül a nyugatnémet demokrácia kialakulása lehet – „A német demokrácia, mondhatnók, olyan nyugati rendszer, amely közép-európai tapasztalatokra épül.” (Timothy Garton Ash: *A balsors édes hasznai*. Európa–Századvég, Bp., 1991. 261.) –, próbáltam egyház és állam viszonyának vonatkozásában hasznosítani. A dologra még visszatérek.

⁴⁹⁰ Max Horkheimer – Theodor W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája*. Atlantisz, Bp., 1990. 110.



vagy akár csak a – világnézeti indíttatású vagy éppen pragmatikus célú – diktatúra veszélye ne legyen komolyabbé. S itt merül fel az állam világnézeti semlegességének, illetve bizonyos alapelvek iránti határozott elkötelezettségének kérdése. Nem az a kérdés, hogy állam és egyház elválasztandók-e egymástól – ha jól tudom, még Lengyelországban is evidencia, hogy igen –, hiszen az egyház vagy egyházak talán még kevésbé szeretnének függőségi viszonyban lenni az államtól, mint az állam az egyházaktól, hanem hogy mit jelent állam és egyház elválasztása. Ez ugyanis távolról sem olyan evidens. Nem lévén az alkotmányjog szakembere, nem veszem magamnak a bátorságot a dolog jogi részleteiben elmerülni. Egyetlen kérdéssel szeretnék csak foglalkozni: ki és mi módon kell hogy képviselje a modern társadalomban azokat a – még abban sem vagyok egészen bizonyos, hogy erkölcsinek nevezhető – alapelveket, amelyekhez való ragaszkodás nélkül, s amelyeknek a társadalom többsége által történő interiorizálása nélkül – ez belátható anélkül is, hogy a jogi kérdésekben elmélyednénk – semmifajta alkotmányos garanciája nem létezhet annak, hogy bizonyos dolgok ne történhessenek meg, hogy ne lehessen felszámolni akár magát a demokratikus berendezkedést is – demokratikus vagy egyéb úton.⁴⁹¹ Ez az a pont, ahol talán az egyházak is bizonyos – ebben a formában talán ki nem mondott – igényekkel lépnek fel, ez az a pont, ahol az ún. keresztény pártok meghatározott szerepet tulajdonítanak az egyháznak vagy az egyházaknak. S a leghatározottabban meg vagyok győződve arról, hogy a problémát nem lehet félretolni egyszerűen azon az alapon, hogy itt semmi másról nincsen szó, mint bizonyos hatalmi pozíciók iránti igényről.

⁴⁹¹ Nem akarom lebecsülni azoknak a módosításoknak a jelentőségét, amelyeket a Német Szövetségi Köztársaság Alaptörvényének elkészítésekor a weimari alkotmányon végrehajtottak, mégsem hiszem, hogy a német demokrácia létrejötte és megszilárdulása ezeknek lenne köszönhető. Döntő szerepe ebben, megítélesem szerint, a hitleri Németország bukása okozta sokkhatásra bekövetkezett *katarzisz*nak volt, melynek eredményeként a fiatalabb generációk tagjainak túlnyomó többsége számára a világnézeti tolerancia, valamint a világnézeti, vallási, nemzeti, faji stb. alapon történő hátrányos megkülönböztetés megengedhetlensége több mint magától értetődő.



Mint mondtam: a történelemből nincsen mit tanulni. Ezeket a problémákat megnyugtatóan csakis az érdekelt felek – természetesen valamilyen módon az egész társadalom – józan vitája oldhatja meg. S ha a társadalom nincsen éppen józan állapotában? Ha sokaknak az a véleményük, hogy a totalitárius társadalom morálisan tönkretette a társadalmat, és/vagy lehetetlenné tette, hogy tagjai kinőjenek önmaguk okozta kiskorúságukból? Akkor sincs mást tenni, hiszen senkinek sem áll módjában magára vállalni a nevelő szerepét, és amellet is megpróbálók érvelni, hogy a szerep céltalan is.

Nem vitás, a liberális állam megalapításának aktusa – még ha az csupán virtuális is – magába kell foglalja annak ünnepélyes kimondását, hogy jöllehet a hatalom szerveit minden szinten az érintettek többségének akarata konstituálja, a többség nevében a hatalmat gyakorlóknak még sincs joguk hátrányos helyzetbe hozni sem egy egyént, sem bármilyen kisebbségi csoportot sem vallása, sem világnézete, sem származása stb. alapján, s mindenkinek, minden egyénnek és minden kisebbségnek biztosítani kell a jogát, hogy vallását szabadon gyakorolhassa, világnézetét szabadon hirdethesse stb. stb., hacsak az illető vagy az illető csoport ezekkel az ünnepélyesen kimondott elvekkel ellenkező tettekre nem buzdít. Mindezek az elvek pedig a tolerancián és a személyiség szabadságán és méltóságán mint értékeken nyugszanak.

Az sem lehet vitás, hogy az elvek ünnepélyes kimondása mit sem ér, ha a társadalom tagjainak többsége nincsen meggyőződve ezeknek az alapelveknek és értékeknek a vitathatatlanságáról, hogy úgy mondjam, a szentségéről⁴⁹², vagy éppen az ellenkezőjéről van meggyőződve. Ennélfogva mi – mindazok, akik számára ezek az alapelvek és értékek szentek – úgy gondoljuk, hogy igen nagy szükség lenne rá, hogy ezen elvek és értékek megkérdőjelezhetetlen érvényességét a társadalom tag-

⁴⁹² Lehetetlen itt a szentség mint értékmodalitás problémáit tárgyalni. A felvilágosító racionalizmus számára ez az értékmodalitás nem létezik, mert úgy gondolja, hogy nem fogadhat el értéként semmit, aminek érték volta mellett vagy ellen nem lehet érvelni (a racionalizmus arról van meggyőződve ugyanis, hogy az összes többi értékmodalitás értékeivel nem ez a helyzet, ami számomra ugyancsak kétséges, de ezt itt vétképp lehetetlen elemezni), márpedig a szentség esetében képtelenség lenne vitatni, hogy éppen így áll a dolog.



jaival elfogadtassuk. De egyrészt milyen alapon állíthatja bárki is, hogy ő volna ezen értékek egyedüli vagy akár egyik legfőbb letéteményese? Én a magam részéről nem hiszek például semmiféle kinyilatkoztatásban, de hiszek ezekben az értékekben, s úgy gondolom, a modern társadalmakban igen sokan vannak így ezzel. Nem tartom elfogadhatónak tehát azt a gondolatot, hogy az egyháznak vagy az egyházaknak valamilyen kivételezett helyük lehetne a civil társadalom intézményei között. S különben is: feltéve, de meg nem engedve, hogy csakis az egyházak képviselik azokat az erkölcsi alapelveket és értékeket, amelyeknek feltétlensége nélkül a demokratikus intézmények veszélyeztetve lennének, a fent felsorolt egyházakon kívül melyik állíthatja még jó lelkiismerettel, hogy amit ő tanít, az feltétlenül és minden tekintetben hitelesnek is tűnik az emberek szemében? Másrészt arról is meg vagyok győződve, hogy ezen elvek és értékek egyáltalában nem taníthatók. Vagy megkérdőjelezhetetlenként jelen vannak egy társadalom életvilágában, vagy nem segít semmilyen hit- és erkölcsstanóra. De – és ezt nagyon fontos hangsúlyozni – az alapelvek és értékek megkérdőjelezhetetlen jelenléte távolról sem jelenti azt, hogy mindenki gyakorolja is a toleranciát, hogy mindenki a másik személyiségének, személyisége szabadságának és méltóságának feltétlen tiszteletéből indul ki. Ha így lenne, ha az emberek angyalok lennének, akkor – ahogy Madison mondotta – nem lenne szükség kormányra és a kormány ellensúlyára, az ellenzékre. Minthogy azonban az emberek romlottak, nem lehetséges csak rájuk hagyatkozni, hanem gondosan kigondolt intézményeknek kell az egyes ember szabadságát és méltóságát biztosítaniuk.⁴⁹³

Tudom, mindez hosszú ideig még nem fog változtatni azon, hogy a hívők és szabadgondolkodók gyanakodva tekintenek egymásra, mintegy annak az európai-kontinentális hagyománynak az örököseiként, melyben egyház és világi állam hadakoztak egymás ellen évszázadokon át. Hogy azonban ez a gyanakvás nem szükségszerű, azt az amerikai (és részben az angol) hagyomány igazolja. Az Alapító Atyák megteremtette máig érvényes amerikai alkotmány sziklaszilárdan azokon az alapelveken és értékeken nyugszik, amelyekről azt állítom, hogy egy liberális

⁴⁹³ Madisont idézi Besson: *Die christlichen Kirchen und die moderne Demokratie*. 205.

társadalomban szentek kell hogy legyenek, és – még egyszer hangsúlyozom – keresztény eredetűek, ugyanakkor állam és egyház olyan radikálisan vannak elválasztva egymástól, mint a keresztény kultúra társadalmaiban sehol másutt.

S hogy még inkább megtámogassam azt a reményt, hogy a kölcsönös gyanakvás s ennek lehetséges következményei megszűnhetnek, hadd térjek vissza végezetül az egy lábjegyzetben már említett „német párhuzamra”. Amikor a tizenkét éven át hatalmon levő náci rezsim összeomlott, a német társadalom semmiképpen sem volt jobb állapotban, mint Közép- és Kelet-Európa volt kommunista társadalmai a jelen pillanatban. Már csak azért sem, mert – anélkül, hogy el akarnánk dönteni azt a kérdést, hogy a jobb- vagy a baloldali totalitarizmus hozta-e létre a gyilkosabb rezsimet – meg kell állapítanunk, hogy a sokkal hosszabb időt megélt kommunizmus utolsó évtizedei már nem a permanens gyilkolás jegyében teltek, míg a náciizmus éppen az összeomlása előtti években, sőt hónapokban követte el gyilkosságainak többségét. Amikor abban a helyzetben egy társadalom önmaga radikális újjáépítésére vállalkozott, arra, hogy a totalitarizmus tombolása után létrehoz egy demokratikus társadalmat, méghozzá olyat, amely biztosítékokat teremt a totalitarizmus újjáéledésével szemben, érthető módon fordult a társadalom egy jelentős része a kereszténység felé, amelynek alapelvei és értékei biztosan szemben állnak a náciizmus világszemléletével, s amelynek szervezetei, az egyházak valamilyen módon még meg is próbáltak ellenállni a hitlerizmusnak.⁴⁹⁴ Ez a szituáció szülte a kereszténydemokráciát, a keresztény egyházak által támogatott pártok és a demokratikus gondolat szövetségét, amely a háborút megelőzően a kontinensen általában, azon belül a katolikus területeken meg végképp nem létezett. A kereszténydemokrata pártok létrejöttével gyakorlatilag megszűnt egyház és állam, keresztény és modern világi gondolat azon gyanakvó szembenállása, melyről már többször szó esett. Ezek a kereszténydemokrata pártok azonban, minthogy az adott pillanatban talán

⁴⁹⁴ Valami hasonló történt Olaszországban is, de a párhuzam nem feszíthető túl. Az azonban kétségtelen, hogy kereszténység és demokratikus világi állam Olaszországban is csak a második világháború után békültek ki egymással.

fontosabb volt az egyházak számára a maguk függetlensége az államtól, mint az állam számára a maga függetlensége az egyháztól, nem akartak „keresztény államot” létrehozni. Olyan liberális és demokratikus állam megteremtésére törekedtek, amelyben állam és egyház alapján véve függetlenek egymástól (tudnunk kell, hogy távolról sem teljesen), s amely nem a kereszténység hittételeire, hanem alapvető értékeire épít. S ahogy a demokráciaépítés egyre sikeresebbnek bizonyult, lassan megszűntek bármiféle értelemben világnézeti pártok lenni, pragmatikus néppártokká váltak, ahogy, legalábbis Németországban, ellenlábasuk, a szociáldemokrácia is azzá vált. És ez elengedhetetlen egy liberális demokráciában. Mert egy világnézeti párt nemcsak arról van meggyőződve, hogy ő képes a leginkább egy olyan politikára, amely a társadalom tagjainak többsége számára a maximális jót fogja hozni, hanem meg van győződve a maga igazságáról is. Aki pedig meg van győződve a maga igazságáról, az türelmetlen, meg gyakorta kettős mértékkel mér. Ahogy az Ottaviani bíboros 1960-as egyházjogi tankönyvében áll: „Azt mondd netán, hogy a katolikus egyház kettős mértékkel mér. Mert ahol ő uralkodik, ott a más hitűek jogait korlátozni akarja, ahol viszont a polgárok kisebbségét alkotja, ott a többiekkel azonos jogokat követel magának. Erre az a válaszunk: valóban kettős mértéket kell alkalmaznunk, egyet az igazság, egyet a tévedés számára.”⁴⁹⁵ S minden világnézeti párt ezen az állásponton áll – legfeljebb nem ilyen őszinte.

Kritika, 1991. 9.

⁴⁹⁵ Idézi Besson: *Die christlichen Kirchen und die moderne Demokratie*. 209.



FÜGGELÉK



A VÁLTOZÓ EVIDENCIÁK EREDETI TARTALOMJEGYZÉKE

Előszó

SZEMBESÍTÉS
Szembesítés

KÖTÉS ÉS OLDÁS
A dialektika nyomában
Lukács 1918–1919-ben

I.
II.
III.
IV.
A közvetítés mítosza és valósága

TASZÍTÁSOK ÉS VONZÁSOK
Az emberiség funkcionáriusa
A szabadság és az erkölcs antinómiái
Hogyan lehetséges ma materiális értéketika?
Filozófia: megszüntetve és megőrizve

VILÁGNÉZET ÉS ÍZLÉS
Gondolatok a festészet ürügyén
I. Ízlésítélet és esztétikai ítélet
II. Mi konstituálja a festői alkotást?
III. Festészet és világábrázolás
IV. A festészeti illuzionizmus és a polgári világ esztétikai ítélete

A KELET-EURÓPAI RENDSZER VÁLTSÁGA ÉS A MAGYAR ÉRTELMISÉG: POLITIKAI ESSZÉK TARTALOMJEGYZÉKE

1977.

A marxizmus és Kelet-Európa. Levélféle barátaimnak
Hozzárendelt tudat és osztályelemzés: elmélet versus empiria
(Előadás a Nemzetközi Szociológiai Kongresszuson. Uppsala, 1968.
Ford. Erdélyi Ágnes)

1978.

Szocializmus és állam: elmélet és gyakorlat
(Előadás a Brémai Egyetemen 1978-ban)
Az értelmiség védelmében (Levél Kenedi Jánoshoz)
A reformgondolkodás vége
Alternatíva-e a kádárizmus?
A kelet-európai rendszer válsága és a magyar értelmiség
Újfajta kapitalizmus-e a létező szocializmus?

1979.

Vállalni 56-ot (Felszólalás a másként gondolkodók firenzei konferen-
ciáján)
A létező szocializmus a hagyományok fényében
Civil társadalom és demokrácia

1980.

Az értelmiségi osztály és a társadalmi önmegismerés lehetősége

1981.

Realizmus és lényeglátás (A Bibó- emlékkönyv)

1982.

Levél Lengyelországról Laura Boellának
A sztratókrácia – közép-kelet-európai szemmel

1022

Ellenzék vagy kritikai nyilvánosság? (Reflexiók Kis János cikkéhez)

1983.

Utószó

Önéletrajz

Bibliográfia

A STATE AND SOCIALISM TARTALOMJEGYZÉKE

Introduction

1 The Myth and Reality of Mediation

2 Imputation and Class Analysis

3 Law, Ethics and Interest: Lukács in 1919

4 The State and Socialism

5 Marxism and Eastern Europe: a Sort of Letter to My Friends

6 Existing Socialism in the Light of the Traditions

7 The Crisis of the System in Eastern Europe and the Attitude of Hungarian Intellectuals

8 Is Kadarism an Alternative?

9 Is Existing Socialism a New Variety of Capitalism?

A SZERKESZTŐ UTÓSZAVA

Sorozatunk második kötete elsősorban azokból az írásokból nyújt bő válogatást, melyek Vajda második nyilvánosságba szorulása és/vagy inkább önkéntes emigrációja idején, 1973 és 1989 között keletkeztek. Kivételt csupán *A történelem vége?* című gyűjtemény darabjainak többsége képez, melyek már a kelet-közép-európai szocializmus összeomlásának megindulása után születtek – jórészt éppen ennek egy-egy fontos állomására reflektálnak – és újra legális magyarországi orgánumokban jelenhettek meg.

A korszakban keletkezett munkák többsége később bekerült valamelyik kötetbe, de jócskán vannak olyan publikációk és gépiratok is – magyar, angol és német nyelven –, melyek egyik válogatásban sem kaptak helyet. Ezek részben a Szegedi Egyetem Kézirattárából,¹ részben a szerző régi dossziéiból kerültek elő, és vannak köztük olyanok is, melyekre Deszk Erzsébet talált rá Vajda műveinek bibliográfiáján dolgozva.

Először arról kellett döntenünk, hogy mi legyen ezekkel, a kötetbe nem sorolt szövegekkel, s végül úgy határoztunk, hogy két kivételtől eltekintve kihagyjuk őket. Döntésünk mellett szól, hogy ezek többsége alkalmi írás: konferencia-előadás, recenzió, hozzászólás, s hogy a bennük foglaltak többnyire – olykor szó szerint is – megtalálhatók valamelyik publikált szövegben is. Ugyanakkor ellenünk vethető, hogy az alkalmi írások mindig is fontosak voltak a szerző számára (mert az alkalmiság filozófiájának egyik sarkalatos jellemzője²), s hogy alighanem sokára lesz majd újra lehetőség ezen szövegek közlésére.

A következő eldöntendő kérdés az volt, hogy mely kötetek maradjanak csonkítatlanul. Egyes írások ugyanis több gyűjteménybe is bekerültek. Az átfedések érintik a *State and Socialism*,³ a *kelet-európai rendszer válsága és a magyar értelmiség: politikai esszék*,⁴ az *Orosz szocializmus*

¹ Köszönjük Laczkó Sándor segítségét.

² Ld. erről recenziómat: *Vajda Mihály és akiknek nem kell*. BUKSZ, 2013. nyár.

³ Allison & Busby, London, 1981.

⁴ Bp., 1983. Alternatíva könyvek, 2. kötet; samizdat kiadás. – A kötetet Lázár Guy szerkesztette, a szerző ezúton is szeretne megkésétt köszönetet mondani neki.

Közép-Európában,⁵ a *Marx után szabadon*⁶ és a *Változó evidenciák*⁷ című munkákat.

Végül úgy határoztunk, hogy a *State and Socialism*ot és *A kelet-európai rendszer válságát* „semmisítjük meg”, illetve közöljük a maradékely alapján. (Az angol nyelvű könyv valamennyi darabja benne van valamelyik magyar nyelvű válogatásban is, a másik kötetben, a szamizdatban pedig csupán néhány olyan írás található, melyek másutt nem jelentek meg.) Ezek ugyanis jóval heterogénebbek, mint a másik három kötet, melyek egymáshoz viszonylag szorosan kapcsolódó írások gyűjteményei.

Az e válogatás élén álló *Változó evidenciák* című könyv másfajta problémákkal szembesített bennünket. Az 1992-ben megjelent kiadás hátlapján és Előszavában azt írja a szerző, hogy az írások 1970–1975 között keletkeztek; továbbá tudjuk még azt is, hogy nem sokkal az utolsó darabok elkészülte után Vajda összerendezte esszéit, és átadta őket a Magvető Kiadónak. Aztán a kiadó az íróval szerződést kötött – ahogyan az minden civilizált országban szokásos –, majd *nem* adta ki az írásokat, s mint a szerződés birtokosa magakadályozhatta azt is, hogy ezt esetleg más kiadó megtegye. Hogy így történt, azt, Vajda emlékezete mellett, megerősíti Kőszeg Ferenc egyik tanulmánya is: „Vajda Mihály *Változó evidenciák* című könyvének megszerkesztett kézírata örökös fogságra vettetett a Magvető irattárában” – írja Kőszeg.⁸

A kötet kétségkívül a szerző életművének egyik kulcsdarabja, azoknak az írásoknak a gyűjteménye, melyekben mély tépelődések közepette leszámol ifjúkora evidenciáival és a marxizmussal. Jó volna hát pontosan tudni, mit is tartalmazott a hetvenes években összeállított és Magvetőnek átadott dosszié. Ám ezt sajnos nem tudjuk. Kőszeg sem ír erről, és a szerző sem emlékszik már. Ugyanakkor azt határozottan állítja Vajda, hogy az 1992-es kiadás *nem* a hetvenes évekbeli terv alapján született, hanem közvetlenül a megjelenés előtt válogatta össze és

⁵ Századvég, Bp., 1989.

⁶ Gondolat, Bp., 1990.

⁷ Cserépfalvi–Századvég, Bp., 1992.

⁸ Kőszeg Ferenc: *Könyvkiadói cenzúra Magyarországon II.* In: *Beszélő összkiadás I.* AB-Beszélő Kiadó, Bp., 1992. 529.

rendezte sorrendbe az írásokat valaki. Talán ő, de az sem kizárt, hogy valamelyik barátja – mondta.

Pedig a gyűjtemény pontos tartalma, az esszék sorrendje, illetve csoportosítása döntően meghatározza a végtermék egészének olvasatát. Ugyanis a 92-es kötetbe beválogatottak közül, egy kivételével, mindegyik írás erőteljes kételyeket fogalmaz meg a marxizmussal és a Lukács-iskola projektjével szemben, ám végül mégis hitet tesz ezek mellett. A *Hogyan lehetséges ma materiális értéketika?* viszont oda lyukad ki végül, hogy a kapitalizmust nem meghaladni kell, hanem kiteljesíteni; kibontakoztatni a benne lévő pozitív tendenciákat és háttérbe szorítani a negatívakat.

Ha ez az esszé a válogatás utolsó darabja volna, akkor egyszersmind az egész kötetet is lezárná, pontot tenne a tépelődések végére. Ezt egy későbbi interjúban maga a szerző is így ítéli meg: „Én a Scheler-tanulmány [azaz a *Hogyan lehetséges...* – S. I.] megírásától [...] datálom a magam szakítását a marxizmussal, amelyben feladtam azt a sémát, hogy a világ a totális elidegenedés felé mozog, majd a folyamat végpontján önmaga ellentétébe kell hogy átsapjon” – mondja.⁹

Ám a 92-es kötetben valahol középtájt húzódik meg ez az írás, s így egy immanens olvasat nem is tekintheti többnek, mint egy olyan megfontolásnak, mely következmény nélkül marad.

A másik hasonlóképpen fontos írás ugyanebből az időszakból a *Lehet-e a filozófus az emberiség funkcionáriusa?* Ennek a végén megtaláljuk ugyan a szokásos hitvallást, ám figyelmesebben olvasva, mégis egyértelmű belőle, hogy a szerző már értelmetlennek, sőt károsnak tartja a marxizmus mindenféle változatát. Alighanem ez az az írás, melyben Vajda egyértelművé teszi a régi világképével való szakítását – itt még elsősorban önmaga számára.¹⁰ (Aztán egy kicsit később – *A marxizmus és Kelet-Európa. Levélféle barátaimnak* című írásban¹¹ – a barátai előtt is.)

⁹ Hévizi Ottó – Pongrácz Tibor: *A filozófiai kérdések iránya. Interjú Vajda Mihállyal*. In: Fehér Ferenc – Kardos András – Radnóti Sándor (szerk.): *Majdnem nem lehet másként. Tanulmányok Vajda Mihály 60. születésnapjára*. Cserépfalvi, Bp., 1995. 431. – A kérdést részletesen elemzem a *Talpalatnyi remény* című, Vajdáról írt, egyenlőre (?) kéziratban nyugvó könyvemben, és kitérek ott egyéb filológiai megfontolásokra is.

¹⁰ Hivatkozott kéziratomban részletesen elemzem ezt az esszét.

¹¹ Ld. e kötetben.

Van még az említetteken kívül két olyan írás, melyek mind keletkezésük ideje alapján, mind tartalmukat tekintve, mind színvonalukat illetően beleillenek a *Változó evidenciák*ba: a *Karl Korsch: Marxismus und Philosophie* és az *Antonio Gramsci – a filozófus*. Talán azért maradtak ki ezek a 92-es kiadásból, mert pro forma mind a két szöveg recenzió, vagy azért, mert mindkettő megjelent korábban magyarul,¹² vagy azért, mert stílusukban (főképpen a korábbi írás) emlékeztetnek még a szerző korábbi munkáira – nem tudom.

Mindezeket megfontolva úgy ítéltük meg, hogy a 92-es korpusz újraserkesztendő és kibővítendő. Azt a két írást, melyek átlépik a Rubicont – a *Hogyan lehetséges...?* És a *Lehet-e...?* címűeket –, a válogatás végére tettem, a két „recenziót” pedig beillesztettem a praxisfilozófia harmadik klasszikusát, Lukács Györgyöt elemző esszék mellé.

A *Változó evidenciák* után következik a két érintetlenül hagyott kötet anyaga, először a (később megjelent) *Marx után szabadon* (mert abban vannak a korábbi írások), majd (a korábban megjelent) *Orosz szocializmus Közép-Európában*.

Az ezt követő blokkban található (*A kelet-európai rendszer válsága és a magyar értelmiség: politikai esszék* cím alatt) a szamizdat kötet maradéka (azok az írások melyek az érintetlenül hagyott kötetekben és a *Változó evidenciák*ban sem szerepelnek). Majd három olyan szöveg következik, melyek közül az első még szorosan kapcsolódik a posztmarxista-liberális korszak önkritikai írásai közé, de nem jelent meg azokkal közös gyűjteményben (*A fasizmusról* angol kiadásának *Előszava*), a másik kettő pedig inkább már a posztmodern korszak felé mutat. Közülük az egyik (az *Egy párbeszéd és egy monológ – tanulságok nélkül*) magyarul itt lát napvilágot először. Utolsóként *A történelem vége?* anyaga olvasható.

Az újraserkesztett *Változó evidenciák*, a megcsonkított *A kelet-európai rendszer válsága*, és a teljes egészében szétdarabolt *State and Socialism* tartalomjegyzékét függelékben közöljük.

Sümege István

¹² Az előbbi a Magyar Filozófiai Szemle 1970/1, az utóbbi pedig 1971/3–4. számában.

NÉVMUTATÓ

A

Adenauer, Konrad 958
Adler, Max 180
Adorno, Theodor W. 1012
Ady Endre 214
Althusser, Louis 81, 190, 352
Antin, David 823
Antonioni, Michelangelo 131
Arato, Andrew (Arató András) 211, 269, 579
Arendt, Hannah 846, 854, 915
Arisztotelész 385–386, 862, 930
Arnason, Johann P. 997
Ash, Timothy Garton 879–884, 886–887, 889–890, 1012
Assisi Szent Ferenc 116, 134–135, 137
Augstein, Rudolf 959

B

Bach, Johann Sebastian 837
Bahro, Rudolf 499, 508–509, 518, 580, 617–619, 622, 627, 634–635, 757, 760–762, 765
Bakunjin, Mihail Alekszandrovcics 518, 617–618, 757
Bammel, Grigorij 185
Bence György 285, 293, 472, 571, 645
Benjamin, Walter 143–144
Beregi Ármin 985
Berkovits György 659
Bernstein, Eduard 52, 83, 85–87, 99, 182, 238–239, 269, 276–277, 284–287, 291–292, 297, 459, 477, 518, 853, 910

Besson, Waldemar 1012, 1015, 1017
Bibó István 555, 638–641, 643–646, 648, 652, 656–659, 663, 667–668,
678, 682, 726–727, 733–734, 778, 817, 820, 840, 848–849, 919–921, 925,
943–946, 954, 957–959, 974, 978, 981–982, 984, 987, 989–990, 994–995,
997–998, 1001, 1003–1005, 1022
Bismarck, Otto von 969, 1010
Bloch, Ernst 637, 857
Boella, Laura 790, 1022
Brecht, Bertold 882
Breines, Paul 211
Brezsnyev, Leonid 590, 610, 669, 671, 686, 712, 969
Brown, James F. 998
Brzezinski, Zbigniew 826
Bubner, Rüdiger 524, 531–534
Buharin, Nyikolaj 185
Burke, Edmund 1008

C

Castoriadis, Cornelius 584–592, 594, 596–598, 600–601, 616, 687, 757,
820
Ceașescu, Nicolae 580, 588, 969
Cézanne, Paul 165, 176
Churchill, Winston 969
Cimabue 168
Clastres, Pierre 504–505, 509

CS

Csurka István 639, 641, 980, 990–991

D

De Gaulle, Charles 969
Demszky Gábor 723, 735, 1002
Derrida, Jacques 824
Despoix, Philippe 961
Deszk Erzsébet 1024
Donáth Ferenc 645–647, 656, 733, 845
Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics 211, 249
Dubček, Alexander 868
Duczynska Ilona 735

E

Éliás József 662
Elias, Norbert 614, 622, 631–632, 635, 678, 714, 724, 825, 863, 908, 922, 933
Engelmann, Peter 620
Engels, Friedrich 82–83, 93, 107, 128, 136, 181–182, 184, 186–187, 190, 192, 230, 237, 244, 259, 265, 267, 291–292, 329, 331, 339, 419, 460, 502–503, 513, 574, 770, 853, 910

F

Fehér Ferenc 143, 193, 211, 224, 249, 269, 368, 370, 472, 559, 573, 702, 706–707, 709–710, 712, 714, 989, 1026
Fichte, Johann Gottlieb 43, 51, 78, 214, 227–234, 236, 238, 242, 259, 300–334, 364, 369, 374, 400, 426, 467
Fiedler, Conrad 175
Flaubert, Gustave 111, 429
Fogarasi Béla 212, 222
Foucault, Michel 933
Francastel, Pierre 176–178
Friedman, Milton 826
Fuchs, Walther Peter 1012

Fukuyama, Francis 917, 926–931, 934
Fülep Lajos 145–147, 164, 166, 176

G

Gadamer, Hans-Georg 532–533, 535
Galilei, Galileo 882
Gauguin, Paul 176
Gelléri András 663–664
Gellner, Ernest 997
Gerlach, Erich 179, 288–289
Giegel, Hans Joachim 537–538
Gierek, Edward 606, 642, 692–693
Giotto di Bondone 116, 134–137, 140, 168
Glemp, Józef 792
Glucksmann, André 620
Gombrich, Ernst 148–149, 156, 158, 161, 164, 166
Gomułka, Władysław 606, 692–693
Gorbacsov, Mihail 608–610, 612–613, 615, 669, 702, 851, 869, 886–887, 937
Gramsci, Antonio 13–14, 31–33, 40, 77, 92, 180, 185, 187, 192, 194–196, 199–209, 269–271, 275, 299, 1027
Grass, Günther 959

H

Habermas, Jürgen 523–524, 531, 717–718, 720–721, 960–961
Hahn, Barbara 961
Hankiss Elemér 871–879
Haraszti Miklós 774
Hassner, Pierre 927, 934
Hauser Arnold 210

Havel, Václav 868, 885, 967
 Hayek, Friedrich August von 826
 Hebbel, Friedrich 224
 Hegedűs András 763
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 45, 65, 77–81, 90, 137, 147, 166, 181, 186–188, 190, 195, 214–216, 219–220, 222, 224, 227, 238, 259, 269, 279–281, 287, 296, 309, 315, 320, 322–324, 326, 328, 331, 364–366, 368–371, 379–380, 382–383, 386, 392, 408, 444, 446, 460, 479, 485, 491, 522, 528–529, 534, 619–620, 682, 762, 853, 917, 926–927
 Heidegger, Martin 17, 21, 559, 721, 825, 861–862, 922, 930, 933, 947
 Heiszler Vilmos 964
 Heller Ágnes 60, 123, 140, 143, 174, 240, 244–245, 255, 260, 266, 297, 337, 348, 381, 385, 393–395, 397, 406, 472, 557–559, 573, 702, 706, 713–714
 Hermann István 557
 Hévizi Ottó 1026
 Hillgruber, Andreas 718
 Himmelfarb, Gertrude 927, 929
 Hitler, Adolf 433, 555–556, 727–728, 840, 899, 902, 1012–1013
 Hobbes, Thomas 353, 861, 898, 910, 933
 Holbach, Paul Henry Thiry 339
 Honecker, Erich 642, 886–887, 969
 Horkheimer, Max 1012
 Horthy Miklós 756, 977, 1008
 Hruscsov, Nyikita Szergejevics 596, 647, 697
 Hume, David 58–59, 353, 355
 Husák, Gustáv 642, 695, 925
 Husserl, Edmund 13, 15–20, 22, 24–31, 34, 44–46, 48, 58, 62, 70, 101, 138, 330, 342–343, 345, 347–352, 363, 370, 380–381, 395, 558, 731, 860, 931

I

Iván (IV.), Rettegett 610–611, 687

J

János Pál pápa (II.) 882
Jaspers, Karl 959
Jaruzelski, Wojciech 865
Jelcin, Borisz Nyikolajevics 886
József (II.) 722, 874, 876
József Attila 213, 226, 236

K

Kádár János 568, 580–581, 588, 639, 642, 654, 763, 844, 865, 874–875, 887, 895, 969, 989
Kadhafi, Moammer 930
Kandinsky, Wassily 152
Kant, Immanuel 73, 78, 214–216, 224–225, 227–230, 232, 236, 238, 242, 259, 280, 282, 307, 311, 314–315, 320, 325, 336–337, 340, 342–344, 346–347, 353–356, 358–359, 362, 364, 367, 369, 374, 380, 404, 534–535, 542, 854, 927
Karátson Gábor 160, 166, 173
Kardos András 1026
Kautsky, Karl 180, 185, 191–192, 259, 911
Kelsen, Hans 510–511, 518
Kenedi János 745, 879, 882, 1022
Kettler, David 210
Keynes, John Maynard 98
Kierkegaard, Søren 78, 92, 224, 364–365, 367–369
Kis János 285, 293, 472, 571, 645, 971–972, 1023
Klee, Paul 117
Kojève, Alexandre 926, 927
Kołakowski, Leszek 531
Konrád György 519, 524–526, 528, 530, 532, 541, 543, 546, 551–552, 571, 619, 622–623, 627–628, 634, 636, 659, 668, 736, 757, 890–899, 911, 918, 921, 964

Kopernikusz, Nikolausz 74, 500, 502
Korsch, Karl 179–182, 184–194, 204, 209, 258, 264, 269–270, 275, 287–
296, 299, 548, 766, 1027
Kostede, Norbert 514
Kovács András 644, 876
Kőszeg Ferenc 1025
Krassó György 812, 814, 820
Křen, Jan 961
Kun Béla 732
Kundera, Milan 565, 607, 609, 702, 720, 722–723, 734–735, 739, 794,
967, 1002
Kural, Václav 961
Kuroń, Jacek 653

L

Laclau, Ernesto 821, 823, 826, 828
Laczkó Sándor 1024
Lajos Fülöp 501
Lázár Guy 1024
Lefort, Claude 757
Lengyel József 226
Lenin, Vlagyimir Iljics 93, 179–181, 185–187, 191–192, 297, 477, 556–
557, 610, 707, 711, 733, 762, 856, 858, 911, 970
Leonardo da Vinci 174
Lesznai Anna 210
Lévi-Strauss, Claude 104, 434
Liebknecht, Karl 213
Locke, John 927
Loewenstein, Bedřich 961–962
Lomax, Bill 812, 814–821
Lorenzetti, Ambrogio 153
Luhmann, Niklas 918

Lukács György 26–27, 46, 52, 90–92, 94, 101, 115, 137, 150–154, 156–158, 166, 173, 180, 185, 187, 190–193, 204, 209–224, 226–229, 231–236, 240–243, 245–251, 253–264, 266, 268–283, 285–287, 290, 292, 295–299, 311, 315, 362, 369–370, 408, 443, 447, 454, 468, 473, 475, 477–478, 494–495, 498, 504–507, 521, 523, 538, 548, 551–552, 557–560, 569, 571, 620, 631, 637, 732, 736, 757, 778, 809–811, 852, 855, 857–858, 911, 1021, 1023, 1026, 1027

Luxemburg, Rosa 86–87, 180, 208, 212–213, 269, 272, 285–286, 290, 495, 855

Lyotard, Francois 918, 921

M

Madison, James 1015

Malenkov, Georgij 596

Malinowski, Bronisław 624

Mandeville, Bernard 908

Mann, Thomas 131, 657, 881–882

Mannheim Károly 210, 520, 522–523, 535

Marcuse, Herbert 111, 428–429

Márkus György 285, 293, 380, 386, 392–393, 396, 472, 559, 571, 702, 706–707

Martini, Simone 153, 158

Marx, Karl 13–14, 16–17, 27–28, 32–33, 39, 41, 45, 73, 79–88, 90, 92–94, 98–99, 101, 106–107, 128, 131, 136–137, 166, 179–190, 194–195, 214–216, 219–221, 230–232, 237–240, 242, 244, 246, 252–253, 255–259, 265–269, 276, 280, 284–286, 291, 296–299, 311, 315, 322, 328–329, 331, 339–342, 346, 351–352, 365–366, 368–369, 373, 378, 380, 386, 391–392, 394–396, 406–407, 409–410, 413–414, 418–419, 439, 447–448, 453, 459–460, 465, 468–470, 477, 479–480, 483, 485–486, 491–494, 496–498, 500–504, 506–514, 517–518, 522–523, 528, 531, 543, 545, 549, 551, 570–571, 573–574, 590, 617–623, 635, 704, 707, 714, 739, 758, 769–770, 809–810, 851–855, 861, 904–908, 910, 922, 1025, 1027

Mehring, Franz 180, 261

Merleau-Ponty, Maurice 13, 16, 46
Michelangelo, Buonarrotti 131
Mill, John Stuart 996, 1004
Mitchell, Margaret 257
Modigliani, Amedeo 130
Mondrian, Piet 149, 152
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat 933
Mouffe, Chantal 822–823, 826, 828
Mussolini, Benito 903, 1012
Myrdal, Gunnar 104, 386, 426

N

Nagy Imre 844
Napóleon, Bonaparte I. 501
Napóleon, Bonaparte II. 501
Nietzsche, Friedrich 90–91, 158, 504, 825, 861, 922, 933
Nozick, Robert 826

O

Oppenheimer, Franz 718
Orosz István 996, 1001, 1004
Ottaviani, Alfredo 1017

P

Pascal, Blaise 359, 1003
Paschukanis, Eugen 513
Péter (I.), Nagy 610, 687
Picasso, Pablo 115–117, 120–121, 132, 134–136, 138, 149
Piłsudski, Józef 687
Platón 16, 132, 167, 348, 412, 549, 862, 930

Polányi Károly 370, 375, 468, 492–493, 517, 571, 624, 704, 770, 852, 922, 924

Pongrácz Tibor 1026

Popper, Karl 620

Ptolemaiosz 501

Püthagorasz 412

R

Radnóti Sándor 143, 983, 1026

Rajk, László 797

Rákosi Mátyás 606, 647, 655, 661, 733, 753, 820, 844, 989

Rakovski, Marc (Bence György és Kis János) 622, 625

Raphael, Max 115–118, 132–139, 142, 166–167

Rembrandt, Harmenszoon van Rejn 133, 141, 152–153, 175

Renner, Hugo 337

Robespierre, Maximilien de 549, 913

Rockefeller, David 874

Rosztropovics, Msztyiszlav Leopoldovics 837

Rousseau, Jean-Jacques 355, 405, 549

Rovatti, Pier Aldo 352

S

Sartre, Jean-Paul 16, 111, 429

Scheler, Max 17, 335–338, 340–343, 347–348, 352–354, 356–363, 366, 370–384, 861–862, 908, 918, 1004, 1026

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 227

Schlögel, Karl 720, 724

Schönberg, Arnold 131

Schöpflin, George (Schöpflin György) 999

Seurat, Georges 176

Shakespeare, William 257

Simmel, Georg 95, 211

Sinkó Ervin 226
Sorel, Georges 94, 99, 236–237, 239, 269
Spinoza, Benedictus (Baruch) 954
Strasser, Gregor és Otto 902
Strauss, Franz Joseph 959
Stürmer, Michael 717–718

SZ

Szaharov, Andrej 590, 613, 940
Szamuely Tibor 732
Szekfű Gyula 974, 976, 984
Szelényi Iván 519, 524–526, 528, 530, 532, 541, 543, 546, 551–552, 571, 584, 619, 622–623, 627–628, 634, 636, 659, 736, 757, 771, 896, 911, 918, 921, 964
Szigeti József 558
Szinyavszkij, Andrej 966
Szókratész 59
Szolzenyicin, Alekszandr 702, 894
Sztálin, Joszif (Dzsugasvili) 185, 187, 193, 454, 549, 552, 565, 575, 580, 589, 596, 608, 610–611, 613, 618, 634–635, 671, 687, 692, 705–706, 712–713, 758, 764, 841, 844, 866–867, 882, 904, 969
Szűcs Jenő 678, 724

T

Tamás Gáspár Miklós 992, 998
Thatcher, Margaret 955
Tintoretto, Jacopo 149, 175
Tocqueville, Alexis de 886–887, 915, 919, 925

U

Unger, Roberto Mangabeira 509

Ungvári Tamás 882

V

Vacca, Giuseppe 258

Van Eyck, Jan 173

Van Gogh, Vincent 165, 176

Van Meegeren, Han 130

Varga Domokos 645

Vermeer, Jan 130

W

Wagner, Richard 962

Weber, Max 94–95, 286, 518, 572, 610, 623–624, 631, 928, 940

Wilson, Woodrow 1004

Wittgenstein, Ludwig 733

Wyszyński, Stefan 1010

Z

Zalai Béla 370

Megjelent a a Pesti Kalligram Kft., Budapest és Kalligram Könyv- és Lapkiadó Kft., Pozsony közös kiadásában 2015-ben. Első kiadás. Oldalszám 1040. Felelős kiadó Szigeti László. Felelős szerkesztő Beke Zsolt. Borítóterv Hrapka Tibor. Nyomdai előkészítés Gyenes Gábor. Nyomta az OOK-Press Kft., Veszprém. Felelős vezető Szathmáry Attila.

Vydal Pesti Kalligram Kft., Budapest v spolupráci s Kalligram, spol. s r. o., Bratislava 2015. Prvé vydanie. Počet strán 1040. Vydavateľ László Szigeti. Zodpovedný redaktor Zsolt Beke. Návrh obálky Tibor Hrapka. Grafická úprava Gábor Gyenes. Vytlačil Vytlačil OOK-Press Kft., Veszprém.